



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Rodrigo do Amaral Ferreira

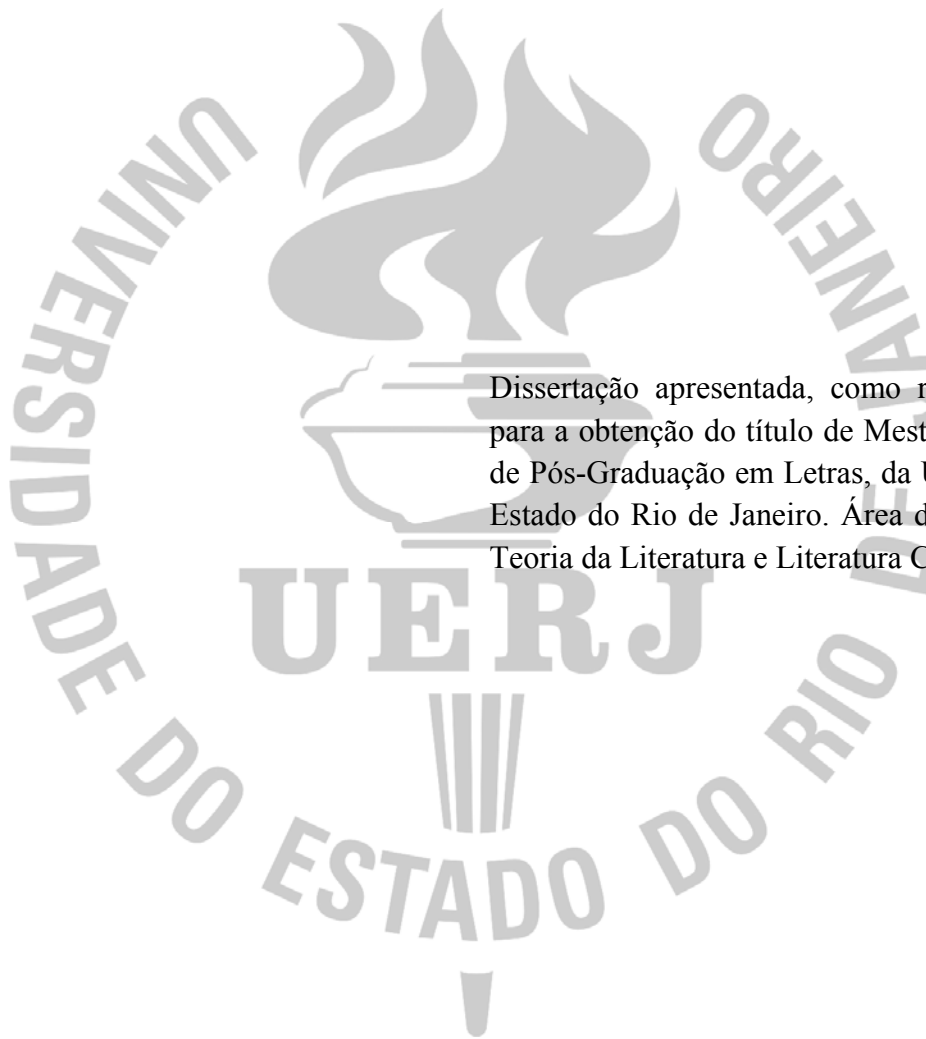
**Jacques Derrida nos trópicos: rastros da desconstrução nos ensaios de
Silviano Santiago**

Rio de Janeiro

2014

Rodrigo do Amaral Ferreira

Jacques Derrida nos trópicos: rastros da desconstrução nos ensaios de Silvano Santiago



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada

Orientadora: Prof^a. Dra. Maria Antonieta Jordão de Oliveira Borba

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CEHB

F383 Ferreira, Rodrigo do Amaral.
Jacques Derrida nos trópicos: rastros da desconstrução nos ensaios de Silvano Santiago / Rodrigo do Amaral Ferreira. – 2014.
83 f.

Orientadora: Maria Antonieta Jordão de Oliveira Borba.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras.

1. Santiago, Silvano, 1936- - Crítica e interpretação – Teses. 2. Derrida, Jacques, 1930-2004 - Crítica e interpretação - Teses. 3. Literatura – História e crítica – Teses. 4. Ensaio brasileiros – História e crítica – Teses. 5. Literatura e filosofia – Teses. 6. Cultura – Teses. I. Borba, Maria Antonieta Jordão de Oliveira. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 82:1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Rodrigo do Amaral Ferreira

Jacques Derrida nos trópicos: rastros da desconstrução nos ensaios de Silvano Santiago

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada

Aprovada em 31 de março de 2014.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Maria Antonieta Jordão de Oliveira Borba (Orientadora)
Instituto de Letras – UERJ

Prof.^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis
Instituto de Filosofia – UERJ

Prof.^a Dra. Rachel Fátima dos Santos Nunes
Universidade Estácio de Sá

Rio de Janeiro

2014

DEDICATÓRIA

Para minha querida mãe, que me deu, como sempre, todas as condições de que precisei para concluir esta empreitada.

AGRADECIMENTOS

Ao pai Oxalá e à mãe Iemanjá, que respondem por toda e qualquer necessidade de essência que eu possa ter. Minha fonte de paz, renovação, persistência e equilíbrio, tão necessários para a conclusão desse desafio.

À minha avó, Maria Isabel da Silva, pelo carinho reconfortante de sempre e para sempre.

À professora e querida orientadora, Maria Antonieta, por acreditar no trabalho desde o início e pelo necessário incentivo dado durante todo o percurso.

À professora Rachel Nunes: não fosse seu apoio eu sequer teria iniciado o mestrado.

Aos rapazes da filosofia, Francisco, Victor, Marcelo, Adriano e Wallace, pelas trocas proveitosas e incentivo. Tenho grande respeito pelo trabalho de vocês.

E, finalmente, à acolhedora, delicada e gentil professora Dirce Solis, por concordar em participar da banca examinadora, por generosamente me receber em suas aulas sem nenhuma contrapartida, por me ensinar um caminho para ler Jacques Derrida e por me convencer, sem saber, a enveredar pelos caminhos da filosofia.

Quem, ainda que envolvido e não desnavegado em margem, não tomou na boca toda dos sentidos, ainda que em silêncio oculto, o sabor da margem?

Homi K. Bhabha

RESUMO

FERREIRA, Rodrigo do Amaral. *Jacques Derrida nos trópicos: rastros da desconstrução nos ensaios de Silviano Santiago*. 2014. 83 f. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura e Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Este trabalho consiste em investigar as marcas do pensamento da desconstrução, em especial da filosofia de Jacques Derrida, nos ensaios críticos de Silviano Santiago. No entanto, o objetivo não se esgota em uma visada meramente expositiva, ou seja, apenas colocar em relevo as noções propostas pelo filósofo argelino em suas obras que por ventura apareçam nos ensaios selecionados crítico literário. Mais do que isso, pretende-se mostrar como a articulação desconstrutora é útil ao crítico na discussão de seus próprios temas, principalmente a questão da dependência cultural. Foram selecionados ensaios de suas coletâneas publicadas no fim do século XX e início do XXI, de modo a evidenciar um eixo temático que perpassa a sua obra, voltada a pensar os esquemas cristalizados de trocas culturais, a partir de questionamentos amplos que visam a subverter as hierarquias estabelecidas, abrindo espaço para a alteridade do outro como diferença, mediante o aporte da noção derridiana de *différance*. No que concerne especificamente aos estudos literários, serão apresentadas as leituras que Santiago faz das estratégias estéticas que reiteram, deslocam ou reiteram para deslocar os paradigmas de globalização, considerando a literatura como uma modalidade discursiva inserida no campo mais amplo da cultura, afinando sua discussão com as estratégias desconstrutoras de Derrida.

Palavras-chave: Silviano Santiago. Desconstrução. Jacques Derrida. Dependência cultural.

ABSTRACT

FERREIRA, Rodrigo do Amaral. *Jacques Derrida on the tropics: traces of deconstruction in the essays of Silviano Santiago*. 2014. 83 f. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura e Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

This work consists in investigate the marks of the thought of deconstruction, in particular the philosophy of Jacques Derrida, on the critical essays of Silviano Santiago. However, the aim does not end in a purely exposition, that is to highlight the notions proposed by the Algerian philosopher in his works that may eventually appear in the selected essays of the critic. More than that, we intend to show how the deconstructive joint is useful for the critical discussion of Santiago's own subjects, especially the theme of cultural dependency. Published collections in the late twentieth century and early twenty-first of his essays were selected, in order to show the main theme that runs through his work, dedicated to think the crystallized schemes of cultural exchanges, making extensive considerations which aims for subvert established hierarchies, opening space for the others alterity, for the others as difference, through the contribution of Derrida's notion of *différance*. Regarding specifically to literary studies, Santiago's readings of the aesthetic strategies which reiterates, dislocates or reaffirm to shift the paradigms of globalization will be presented, considering the literature as a discursive modality inserted in the larger field of culture, tuning his discussion with the deconstructive strategies of Derrida.

Keywords: Silviano Santiago. Deconstruction. Jacques Derrida. Cultural dependence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 DESCONSTRUÇÃO E ESTUDOS LITERÁRIOS	16
1.1 Trânsitos interdisciplinares	16
1.2 Extratos de fonologocentrismo	26
2 O JOGO E OS EFEITOS DA <i>DIFFÉRANCE</i>	40
2.1 A <i>différance</i> derridiana	40
2.2 O entre-lugar no rastro da <i>différance</i>	53
3 FORÇAS DE ATRAÇÃO	65
3.1 Entre nacionalismo e cosmopolitismo	65
CONCLUSÃO	76
REFERÊNCIAS	80

INTRODUÇÃO

Em seu livro intitulado *Derrida* (2004), Evando Nascimento aponta que a palavra desconstrução tem sido relacionada desde a década de 70 ao pensamento desenvolvido pelo filósofo, nascido na Argélia, que dá título ao livro: Jacques Derrida. Neste trabalho será muitas vezes utilizada a designação de “filósofo” para nos referirmos a ele, por ser mais usual e porque seus trabalhos tiveram impacto direto sobre a filosofia, não obstante seja essa uma designação, em certa medida, redutora, pois múltiplos interesses são observáveis ao longo de sua produção, que trata de assuntos não necessariamente oriundos das especulações filosóficas. Assim, se tivermos que manter uma qualificação, por necessidade de forma, a mais adequada seria a de pensador. Nascimento ressalta que durante o período de sua formação Derrida foi influenciado por textos filosóficos e também literários. Não à toa é constante a referência a escritores como Paul Valéry e também a filósofos que se interessaram pela literatura, como Nietzsche e Sartre. Os discursos filosófico e literário confluem em seus escritos, “[...] embora seja importante excluir logo a possibilidade de seu trabalho ser uma estetização da filosofia, como quer uma parte da crítica.” E completa “[...] tampouco devemos imaginar que ocorre em seus textos uma aplicação de conceitos filosóficos à obra literária.” (NASCIMENTO, 2004, p. 9). A literatura para ele não é um conjunto de teses abstratas ou um construto formal em que se pode verificar a aplicação de conceitos filosóficos. O que faz muitas vezes é ressaltar os limites entre esses discursos e colocá-los em causa, de modo a perceber como podem avançar com questões do pensamento.

Assinalemos ainda que Derrida está relacionado a uma geração de intelectuais franceses que se tornaram mundialmente conhecidos a partir da década de 60 [...] Há várias designações para esses pensadores, as principais sendo “pós-estruturalismo francês” e “pensamento da diferença” (NASCIMENTO, 2004, p. 11).

A primeira designação os colige como em torno de uma bandeira, mas seus escritos – de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard e Roland Barthes, para dar alguns exemplos – não formam um grupo orientado em torno de pesquisas comuns, tendo em vista os mesmos objetivos. Assim, “pensadores da diferença” define um pouco melhor, uma vez que se dedicaram, cada um a seu modo, a pensar a questão da diferença.

Jonathan Culler, por sua vez, em seu livro *Sobre a desconstrução*, faz uma apresentação geral desse movimento. Pode ele ser compreendido como um posicionamento

filosófico no que concerne a um modo específico de pensar as problemáticas desse campo de conhecimento, bem como uma estratégia política e também um modo de leitura. Como seu objetivo é apresentar as contribuições desse movimento para os estudos literários, afirma que os estudantes de Letras estão mais interessados nele como método de leitura de textos. O próprio Derrida em *Posições* (2001) apresenta a estratégia geral da desconstrução:

Em uma tradicional oposição filosófica, não temos uma pacífica coexistência de termos contrapostos, mas uma violenta hierarquia. Um dos termos domina o outro (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa a posição de comando. Desconstruir a oposição é, acima de tudo, reverter a hierarquia em determinado momento (DERRIDA, 2001, p. 41).

Esse processo de reversão é fundamental para que se quebre a ordem pacífica que regula uma suposta simetria na oposição. Silviano Santiago, escritor e crítico literário, cuja produção ensaística será objeto deste trabalho, desde 1976, ao supervisionar e publicar o *Glossário de Derrida*, marca suas afinidades com o projeto desconstrutor derridiano. Nosso objetivo é investigar como as noções, mas principalmente a estratégia encetada pela desconstrução do filósofo francês, serve ao crítico literário na discussão das questões propostas em seus ensaios. Não se trata apenas de perceber o eventual aparecimento de uma ou outra noção no texto do crítico para em seguida demonstrar como Derrida a define, pois o glossário, em seu sentido comum de conjunto vocabular anexado a uma obra para explicar palavras e/ou expressões técnicas, já cumpre essa função. Ademais acompanharemos a advertência feita por Nascimento (2001):

Seria ignorar que em Derrida o nome é apenas uma *metáfora*, pondo em causa tanto o conceito tradicional de metáfora, quanto o caráter filosófico da conceitualidade em geral. E que, além disso, toda metáfora só faz sentido dentro de uma rede de signos, com os quais os textos da desconstrução trabalham permanentemente [...] Um *glossário* é então ao mesmo tempo o instrumento que mais e menos tem a ver com esse pensamento. Mais, porque ao destacar palavras e expressões do léxico de um autor como Derrida, se estaria sendo coerente com o valor estratégico que nele é dado aos nomes. E menos, porque, interpretada em suas últimas conseqüências, a estrutura do glossário pressupõe o recorte de unidades significantes às quais deve corresponder um significado bastante determinável. Razão pela qual se faria necessário reenviar as unidades do glossário incessantemente à rede de signos *a partir* da qual ele se compôs, a fim de, nesse retorno, ele também, paradoxalmente, se liberar enquanto texto autônomo, aberto em sua própria deriva de significações. (NASCIMENTO, 2001, p. 32).

O que se põe em questão a partir dessa advertência é o fato de que as noções apresentadas no glossário possuem um sentido básico, que não pode, portanto, ser compreendido isoladamente, uma vez que se enriquecem semanticamente quando surgem nos textos do filósofo, ou seja, estarão elas sempre relacionadas àquilo de que tratam no momento

em que aparecem, ora sem receber uma definição precisa, mas apenas uma menção, ora de modo elíptico mesmo, articuladas de maneira não declarada à estratégia do filósofo. Ainda assim, para apresentarmos um sentido básico do processo fundamental de *renversement* ou inversão, consultemos o *Glossário*:

A leitura desconstrutora se dá por um duplo gesto:

a – *renversement* – [...] consiste em desrecalcar o dissimulado e inverter a hierarquia das oposições. A necessidade desse movimento é justamente marcar a hierarquia. [...] Trata-se de uma necessidade estrutural e suprimi-lo é simplesmente neutralizar as oposições. Mas apenas com esse movimento *permanece-se* no campo que se quer desconstruir, assegura-se o domínio das contradições [...].

b – transgressão – para que haja transgressão dos limites do fechamento da metafísica ocidental, é necessário o surgimento de “conceitos que não se deixem compreender pelo sistema desconstruído (SANTIAGO, 1976, p. 76-77).

Por essa descrição sumária se pode inferir que o trabalho derridiano não se pautará por critérios de verdadeiro e falso no trato de textos filosóficos. Sua atividade não consiste em verificar coerências e incoerências nos textos com que lida, mas, como demonstra Nascimento (2004), se desenvolve a partir de cenas de leitura nas quais se enunciam discursos, que estarão, por sua vez, sempre relacionados a outros discursos. Esse distanciamento da prática de comentário textual, comum em filosofia, contribui para que a designação desse pensador por filósofo consista em certo reducionismo. Isso porque “[...] o *sentido* é algo sempre por ser elaborado, remanejado, deslocado etc., em função dos sujeitos relacionados aos atos de fala e/ou escrita.” (NASCIMENTO, 2004, p. 14). A prática do comentário pressupõe que o sentido do texto já está dado, formado, esperando apenas que o comentador o desvende. A leitura deixa então de ter um sentido apenas passivo e se torna ato que vai alterar em alguma medida aquilo que se lê. Compreensão esta que mantém relação com a teoria dos atos de fala de John Langshaw Austin: leitura como ato que produzirá efeitos discursivos.

Tomemos como exemplo, de modo sucinto, a leitura nesses termos mencionados que Derrida empreende n’*A farmácia de Platão* (2005). A cena de leitura que projeta discute alguns temas filosóficos presentes nos diálogos de Platão, mas aponta também para o trato desses diálogos como textos que possuem um forma de estruturação. Nascimento (2004) menciona que esse entendimento percebe na escrita platônica a vontade de querer-dizer, vontade esta que organiza os níveis textuais “É justamente a *unidade* da intenção, do querer-dizer ou da significação última que Derrida procura pôr em perspectiva como efeito do platonismo.” (NASCIMENTO, 2004, p. 15). A regulação pelo querer-dizer está relacionada à concepção de texto como tecido, que pressupõe recortes. Ao escolher o texto *Fedro*, o filósofo opera o primeiro recorte. Opera o segundo ao privilegiar uma cena do fim do diálogo: “Num

texto que mimetiza um diálogo real entre mestre e discípulo, o *Fedro*, é narrado o mito da origem da escrita, a qual em princípio deveria ser uma mera reprodução da fala.” (NASCIMENTO, 2004, p. 17). *Fedro* é concebido como texto-tecido porque em sua leitura Derrida faz menção a outras partes de outros diálogos, além de referir aspectos da cultura grega em geral. “Em si e por si mesma, a cena da escrita não tem um sentido absoluto e acabado – ela só passa a tê-lo, e de maneira complexa, a partir das articulações que Derrida propõe.” (NASCIMENTO, 2004, p. 17). A possibilidade da leitura derridiana se dá na medida em que se pode rever e reverter o papel da escrita, considerada na tradição filosófica como subalterna à fala. Citemos a passagem em que Nascimento sintetiza esse momento do texto platônico, de modo a perceber como se desenvolverá a noção de escrita *phármakon*:

Como dito, a cena da origem da escrita comparece na conclusão do *Fedro*, quando Sócrates narra um antigo mito egípcio. Trata-se do momento em que o deus Thoth submete à apreciação do Deus supremo Tamuz algumas de suas invenções. A última destas, na ordem de apresentação ao Deus-Rei, são os caracteres escritos (*grámmata*) que, segundo Thoth, devem servir como “remédio” (*phármakon*) para a memória e para a instrução. O argumento do rei para a rejeição dessa oferenda de Thoth vai ser o de que a escrita não é boa para a memória (*mnéme*) mas para a simples recordação (*hypómnesis*). Tamuz reverte o sentido e o valor do invento atribuídos por seu criador, transformando o “remédio” em “veneno” para a memória efetiva (NASCIMENTO, 2004, p. 18).

A leitura feita por Derrida dessa cena recortada visa justamente a valorizar a ambivalência do termo *phármakon* – remédio e veneno – e mostrar que no curso das traduções dos textos platônicos os tradutores sempre fizeram a escolha pelo texto no próprio texto. O que o filósofo francês opera é justamente a restauração dessa ambivalência, que não pode ser resolvida simplesmente, configurando uma irreducibilidade no conceito de escrita. Perseguindo a leitura derridiana, Nascimento (2004) mostra que a ambivalência do termo não foi descoberta por Derrida e mesmo em outras passagens já havia sido demonstrada. Apontando então para a cena final, onde a caracterização do valor da escrita é marcada definitivamente, Nascimento (2004, p. 19) mostra que o “[...] dado a observar é que, desse modo, se atribui à escrita a suspeita de uma eficácia oculta, próxima da magia e dos poderes secretos.” Essa atmosfera obscura em torno da escrita põe em causa a força do poder institucional que a determinará como signo de morte, pois vai impedir o exercício da presença mediante a memória. Por ser o rei supremo, Tamuz tem a palavra, a autoridade para assegurar a supremacia da palavra viva. Resta à escrita figurar em segundo plano apenas como representação morta da fala: “O poder do *lógos*, o discurso vivo, na presença e sob o controle de quem fala, está na razão direta de sua proximidade para com a origem, entendida como

função de uma *presença plena* [...]” (NASCIMENTO, 2004, p. 21), nesse caso a presença do pai, daquele que fala. Essa cena mitológica relatada nos diálogos funda o que Derrida chamou de metafísica da presença: o estar presente como valor mais importante, “[...] em prejuízo de qualquer diferimento, repetição ou *diferença* em todos os sentidos do termo.” (NASCIMENTO, 2004, p. 21). Nesse contexto de leitura, a acusação mais potente que se poderia fazer contra a escrita é a de que pode ela matar seu próprio pai, considerada como órfã desde a origem, está entregue à própria sorte, sem poder contar com a assistência desse pai. Firma-se, desse modo, o valor de origem como presença para o discurso metafísico, além da instauração de seu primeiro preconceito: o logocentrismo, prevalência do discurso falado na presença de quem fala, para que se tenha controle sobre o que se fala. Procedimento ameaçado pelo gesto da escrita:

Ao fingir re-apresentar o discurso do pai, a escrita, órfã e parricida, acaba por des-apresentá-lo, afastando-o definitivamente de sua origem, una, homogênea e pontual. Por natureza a escrita é dúplice, pois ela atua como uma mimesis, ou seja, uma representação, um fingimento ou uma cópia do discurso vivo, um desdobramento ou, pior, uma multiplicação da memória relacionada à presença do pai. Por essência, ela é má, perversa, destrutiva da memória entregue aos poderes da rememoração artificial, à potência do falso (NASCIMENTO, 2004, p. 23).

Sócrates, como Tamuz, também tem autoridade: a de mestre que dialoga com discípulos. Através dela também pode reforçar a hierarquia entre fala e escrita, alegando que o “verdadeiro saber” não pode ser confiado à letra morta, opondo, como bem percebe Nascimento (2004), a prioridade de um saber como memória e não como rememoração. “Verdadeiro saber” este que denota a verdade como valor congênito ao discurso filosófico, o valor maior. O desenvolvimento da cena mitológica do *Fedro* constitui-se, então, como alegoria da fundação da filosofia como instituição. E Derrida se interessa por essa cena especificamente em razão das forças engendradas umas em relação às outras. Forças, portanto, do discurso. Toda essa cena fundadora pode ser lida como a elaboração da forma do discurso filosófico. As teses, no sentido comum de debate acerca de uma proposição, serão designadas como o resultado do entrecruzamento dos atos de discurso, sempre efetuando recortes e redobramentos para privilegiar algumas cenas e não outras. Por isso o ato de leitura para Derrida não é passivo, uma vez que os atores envolvidos nas cenas realizam seus atos performativos.

Ao lado do logocentrismo, o fonocentrismo pontua o que Nascimento (2004) chama de segundo preconceito da metafísica, ao determinar a fala, *phoné*, como centro, que permite o “ouvir-se falar” e “[...] toma a própria voz como índice da unidade discursiva [...]”

(NASCIMENTO, 2004, p. 25). Sendo o valor de presença fundamental para a metafísica, o terceiro preconceito será então o falocentrismo, “[...] como modo privilegiado da relação a uma origem simples, não-dividida, idêntica a si mesma.” (NASCIMENTO, 2004, p. 25). Esses são todos valores fundados a partir de centramentos e têm por finalidade regular as oposições às quais são associados. No entanto, a partir da leitura da cena n’A *farmácia de Platão*, Derrida percebe que a subjugação do conceito de escrita, seu rebaixamento, organiza-se a partir de pares binários – presente/ausente; bom/mau; verdadeiro falso etc. Essa série é infinita, de acordo com o filósofo, mas reconhece a oposição interior/exterior como reguladora das demais, por ser uma oposição “mais originária”. Regulando as demais, essa oposição instaura a hierarquia como estrutura necessária ao discurso filosófico:

No discurso socrático, os elementos da oposição devem ser, em princípio, *exteriore*s uns aos outros. Mas para que isso ocorra é preciso que essa diferença de lugar seja orientada por uma *hierarquia*: um dos elementos vale mais do que o outro. Ou seja, [...] o vivo, o presente, o interior, o essencial, o verdadeiro, o legítimo, o bom, o fônico são atributos do discurso-*lógos* e, também por definição, são distintos e superiores em relação à escrita-*phármakon*, caracterizada como morta, ausente, exterior, aparente, falsa, bastarda, constitutivamente má e des-apresentativa. A escrita é tanto inútil quanto nociva ao valor de verdade, pelo qual o método dialético deve se pautar, a fim de preservar o valor da presença original (NASCIMENTO, 2004, p. 27).

A hierarquia é necessária para o discurso da lógica e da dialética e, por extensão da filosofia ocidental, na medida em que regrada pelo princípio da discernibilidade, que necessita que um elemento seja exterior ao outro para que possa ser conhecido.

Configurado dessa forma, o discurso platônico torna-se suscetível ao movimento da desconstrução que buscará, dentre outros objetivo, “[...] levar o discurso metafísico a seus impasses, um destes sendo o fato de o texto platônico se dar como texto escrito no momento mesmo em que condena a arte da escrita.” (NASCIMENTO, 2004, p. 30). Desconstrução que seria, em uma definição mínima, um conjunto de operadores textuais que não pode ser fechado, sob risco de incorrer em pressupostos metafísicos, e que o filósofo utiliza para arregimentar as forças atuantes nos textos. Muitas vezes, a desconstrução operará com os conceitos retirados dos próprios textos que desconstrói, ao forçar seus limites no momento em que desejam um fechamento.

Apresentamos a relação do texto platônico com a desconstrução, objetivando demonstrar como se configuram os valores metafísicos a partir de textos filosóficos considerados fundadores. Discutiremos, ao longo dos capítulos, a articulação da desconstrução derridiana com textos tecidos em outras áreas do conhecimento, como a

linguística e a psicanálise, objetivando demonstrar como os postulados metafísicos regulam todas as áreas do conhecimento – a ideia mesma de episteme – para então chegarmos ao fundamento deste trabalho que é a leitura dos ensaios de Silvano Santiago. Cabe antes ressaltar que, se Derrida empreende uma leitura pormenorizada de textos diversos é porque neles encontra não a possibilidade de transgredir absolutamente a metafísica, mas de ao menos deslocar, mediante suas operações desconstrutoras, certas oposições que recebem contornos bastante específicos, ensejando a possibilidade de uma abertura. Cite-se como um exemplo a linguística de Ferdinand de Saussure, que postulará um deslocamento, ou ao menos a sua possibilidade, no conceito de signo, ao asseverar que no sistema da língua há somente diferenças.

No primeiro capítulo serão apresentados os influxos da linguística de base saussuriana na disciplina teoria da literatura, que integra o campo dos estudos literários, e como esta disciplina herda certos preceitos metafísicos ao formular diretrizes de análise do texto literário.

No capítulo segundo, demonstrar-se-á a articulação derridiana para formar a noção de *différance* e seu movimento, para em seguida designarmos como o conceito de entre-lugar formulado por Santiago segue o rastro daquela noção.

Por fim, no terceiro capítulo, a discussão de como a desconstrução, enquanto estratégia geral, conduz Santiago a pensar uma nova forma de cosmopolitismo, a partir de uma revisão dos paradigmas de identidade formulados ao longo do século XX.

1 DESCONSTRUÇÃO E ESTUDOS LITERÁRIOS

Serão dois os movimentos principais que orientarão a discussão neste capítulo sobre as relações entre a desconstrução de base derridiana e os estudos literários. Primeiramente, como um necessário desvio, abordaremos a importação de parte do arcabouço teórico da linguística pela teoria da literatura, que configurou as bases para o estabelecimento do que ficou conhecido por estruturalismo literário. Esses trânsitos interdisciplinares objetivaram a constituição de uma metodologia que fosse capaz de produzir diretrizes de análise, produção de significado e leitura dos textos literários. Em seguida, será apresentada a discussão que Derrida (2008) estabelece com os postulados da linguística de Saussure na *Gramatologia*, obra em que discute os tratamentos dados à escritura como elemento que, nas diversas pré-determinações histórico-metafísicas – expressões do próprio filósofo –, figura como um acessório subordinado à fala, esta sim considerada como plena, ou seja, representação quase transparente da consciência presente no ato de sua produção. Os fundamentos da linguística saussuriana seguem a tradição da metafísica da presença e reiteram a prevalência da fala sobre a escritura, quando se define o objeto da linguística, por exemplo. Especificamente no capítulo “Lingüística e Gramatologia”, Derrida visa a ampliar a noção de escritura, diferindo-a daquela que a considera apenas como um dispositivo regulado pelas regras da língua falada, cuja função restritiva, no que diz respeito ao conhecimento, é processar e encadear logicamente os diversos objetos de diferentes campos científicos. Nesse sentido, sua discussão pretende demonstrar que a escritura antes de ser condicionada é condicionante, pois é ela que regulará todas as oposições metafísicas derivadas. Assim, a hipótese aventada neste capítulo sobre as possibilidades de uma ciência gramatológica anuncia “[...] que a própria idéia de ciência nasceu numa certa época da escritura [...]” (DERRIDA, 2008, p. 33). Para isso é necessário repensar a linguística de Saussure, que, a partir das ideias de signo linguístico e sistema, reorientou as diretrizes de descrição e classificação da linguagem de maneira geral, e da língua especificamente.

1.1 Trânsitos interdisciplinares

Em suas configurações iniciais, a disciplina teoria da literatura, enquanto uma realização histórica no campo dos estudos literários, objetivou formular modos de tratar as manifestações artísticas escritas de maneira distinta das análises influenciadas pelo historicismo oitocentista, cuja tradução disciplinar era a história da literatura. Nesse sentido, o tratado composto em co-autoria por René Wellek e Austin Warren, *Theory of Literature*, cuja primeira edição é de 1949, constitui um marco não só por consolidar o nome da disciplina, mas também por figurar como um compêndio das contribuições diversas que esta recebeu, o que é bem demonstrado por Roberto Acízelo de Souza (2006) em seu livro *Iniciação aos Estudos Literários*, especificamente no capítulo em que traça um panorama histórico do desenvolvimento da disciplina em questão. O compêndio de Wellek-Warren (2003) não formaliza um projeto acabado para a teoria da literatura ou mesmo postula todos os conceitos operacionais que deveriam orientar propriamente o trabalho com seu objeto, mas aponta uma direção para suas especulações, que, de acordo com seus autores, devem ter por finalidade distinguir o discurso literário dos demais tipos – psicológico, filosófico, histórico, sociológico etc. Essas distinções são apresentadas já na organização do livro, disposto em quatro partes, dentre as quais a terceira e a quarta correspondem ao estudo extrínseco e ao estudo intrínseco da literatura, respectivamente. Na abordagem extrínseca, os autores apontam as relações estabelecidas entre o discurso sobre a literatura e a história, a psicologia, a filosofia, a sociologia e outras artes, além daqueles que levam em consideração aspectos biográficos dos autores. Nessa parte, visam evitar uma perspectiva sintomática, segundo a qual a obra literária figura como um tipo de discurso capaz de evidenciar teses psicológicas, filosóficas ou que seja apenas um produto que possui as marcas históricas do contexto em que vive ou viveu seu autor. É na parte sobre o estudo intrínseco da literatura que os autores discutem os modos de existência de uma obra literária, a natureza e os modos de apresentação das narrativas, além de expor conceitos que podem auxiliar o estudioso de literatura em suas análises e avaliações seja de uma obra poética, seja de uma narrativa ficcional. Constitui-se, portanto, uma primeira forma de apresentação do núcleo da teoria da literatura, que Souza sintetiza:

Desse modo, o texto literário é concebido como arranjo especial de linguagem, cujo processo de construção e artesanato interessa, se não exclusivamente, pelo menos muito mais do que sua transparência em relação a fatores como as experiências vividas pelo autor, os condicionamentos sociais etc.

Integra ainda esse núcleo básico, como componente de resto solidário ao reconhecimento do peso atribuído à linguagem na configuração do seu objeto, a vocação problematizante da teoria da literatura. Isso significa que a disciplina, longe de pressupor um entendimento por assim dizer natural de literatura, segundo o qual esta não é senão uma evidência destinada à compreensão imediata, parte do princípio de que a linguagem literária não tem o sentido primeiro que aparenta, ou

que, não obstante significações obscuras que possa apresentar e até a aparente falta de sentido, possui um significado cuja coerência pode ser demonstrada. Em todos esses casos, porém, o sentido da literatura é visto não como um dado simplesmente a ser constatado, mas como uma construção conceitual a que só se chega pela via de análise (SOUZA, 2006, p. 56-57).

À apresentação do panorama histórico da teoria da literatura segue-se uma discussão sobre seu caráter científico. Souza mostra que a partir do século XIX, mediante um processo que ele mesmo qualifica como complexo, houve uma ampliação do conceito de ciência, cuja extensão chegou aos saberes contidos no campo das chamadas humanidades, como filologia, filosofia e gramática, por exemplo. Na trilha dessa reconfiguração epistemológica que avança sobre o século XX, os estudos sobre a produção literária, circunscritos no âmbito de investigação da teoria da literatura, também objetivaram a alcunha de científicos, constituindo-se como evidência desse processo o prenome da disciplina, em que “[...] a palavra *teoria*, entendida como tema de hipóteses explicativas de certo(s) fenômeno(s), conota a idéia de ciência [...]” (SOUZA, 2006, p. 64). Dessa forma, a teoria da literatura se diferencia da antiga poética, que postulava as diretrizes para que um autor bem compusesse a sua obra, e da crítica, que julga méritos e deméritos da obra em seu resultado final. Embora Souza avance com a discussão tendo por finalidade tomar parte no debate sobre a cientificidade da teoria da literatura – para isso investiga as variações do conceito de ciência ao longo do tempo, bem como analisa os posicionamentos dos próprios estudiosos de literatura sobre o caráter científico ou sua ausência nos estudos da disciplina em questão –, não é objetivo deste trabalho pôr em causa tal discussão, de resto já amortecida desde a década de 70, não porque se chegou a uma concórdia, como o próprio autor ressalva, mas porque as linhas investigativas do discurso literário inseridas na teoria da literatura, postuladas pelas diferentes correntes críticas, seguiram paralelamente seus projetos e abandonaram o debate. Interessamos, contudo, perceber e verificar a importância de uma corrente crítica em especial, o estruturalismo, que, embasado na linguística de Ferdinand de Saussure, ofereceu uma instrumentalização para a análise do texto literário. Os conceitos produzidos a partir de suas especulações confeririam destaque à teoria da literatura no campo dos estudos literários, mitigando a relevância das pesquisas de base historiográficas, acusadas de conferir excessiva atenção aos aspectos extrínsecos de uma obra. Com efeito, a teoria da literatura apresenta em suas origens certa vocação imanentista, em que pesa a interioridade do texto como mais relevante do que suas supostas referencialidades externas. Nesse sentido, se as contribuições do formalismo russo e do *new criticism* – correntes do início do século XX – serviram a Wellek e Warren na sistematização de seu compêndio, o estruturalismo das décadas de 60 e

70 forneceu subsídios conceituais para a investigação das obras marcadas por uma radicalização nos experimentalismos com a linguagem, característica das vanguardas artísticas que surgiram no interior dos diversos modernismos. Para a realização de tal empreendimento foram essenciais os conceitos produzidos pela linguística.

De acordo com Borba (2004), a assimilação de conceitos da linguística por parte da teoria da literatura permite analisar a prática do método estruturalista estabelecido a partir das dicotomias saussurianas. Embora o estruturalismo como corrente de pensamento que constituiu uma metodologia para a análise de diferentes objetos, dentre os quais a manifestação literária, não esteja mais em voga no campo mais amplo das ciências humanas e também dos estudos literários, como esteve nas décadas de 60 e 70, os conceitos produzidos a partir de suas perspectivas para a análise da literatura não podem ser simplesmente ignorados. Nesse sentido, cabe repensar a atividade do estruturalismo literário, objetivando dela extrair as concepções de texto que orientaram essa prática analítica atrelada aos conceitos importados da linguística. As dicotomias formuladas a partir do trabalho de Saussure são, portanto, fundamentais, pois objetivaram desenvolver diretrizes de descrição e classificação que pudessem dar conta das variantes estruturais entre as diferentes línguas. Como não seria possível analisar cada língua separadamente, o linguista se utilizou do método dedutivo para formular um princípio geral que organizasse os estudos da linguística estrutural, afastando-os dos postulados da linguística histórica e, ao mesmo tempo, conferir-lhes caráter de ciência. Já nos estudos literários, também em função da diversidade das obras produzidas e suas diferentes formas, o estruturalismo, pelo mesmo método dedutivo, objetivou “[...] a formulação de um modelo de descrição que permitisse separar, identificar e nomear os núcleos organizadores das narrativas.” (BORBA, 2004, p. 62). Essa aproximação com a linguística contribuiu para a afirmação do status de ciência almejado pela teoria da literatura, então irmanadas pelo interesse no fenômeno da língua e da linguagem verbal. Se as dicotomias saussurianas contribuíram para formação do estruturalismo literário, a noção de signo figura como essencial nesse processo:

A noção de signo lingüístico pensada por Saussure favorece, no campo da teoria da literatura, uma nova concepção não só de análise da literatura, como do texto em si. O pressuposto de que o signo lingüístico não constitui uma simples união entre um termo e uma idéia funciona como ponto de partida para não mais se empreender uma análise literária voltada para a busca do significado, ou para o conteúdo do texto, tal como antes se fazia: em seu *sentido positivo*. Esta atitude analítica pré-saussuriana limitava a consideração do signo, pois tomava-o como existente em si, quer dizer, fora do jogo de relações, sem que portanto fosse observado quanto ao seu *valor* (BORBA, 2004, p.63-64).

A questão do valor é importante porque visa a estabelecer uma diferença entre significado e significação. O signo se forma mediante a associação do significante, compreendido como uma “imagem acústica”, e do significado, uma definição para essa imagem, formando a significação no interior do signo. No entanto, como Borba salienta, a significação não pode ser reduzida a esse procedimento *um* para *um*, pois isso impossibilitaria designar a língua como um sistema de relações. Assim, Saussure atrela a significação à ideia de valor. No momento em que um conceito é apresentado para uma imagem acústica, de modo a produzir a significação, esta não se fecha, pois é necessário que estabeleça relações com outros signos, pois um signo também é definido pelo que ele não é. Esse postulado de Saussure objetivou separar o signo linguístico do seu referente, para compreender a língua como um sistema de relações internas, opondo-se a ideia de que um signo existe por si mesmo a partir de seu referencial, “[...] visto ser a língua um sistema em que todos os termos são solidários e o valor de um resulta somente da presença simultânea de outros.” (SAUSSURE, apud BORBA, 2004, p. 64). O valor, de acordo com essa perspectiva, se estabelece quando uma palavra pode ser comparada a outras que lhes sejam parecidas ou diferentes; aquilo que *é* define-se na relação com outros signos:

Seu conteúdo (o da palavra) só é verdadeiramente determinado pelo concurso do que existe fora dela. Fazendo parte de um sistema, não só de uma significação como também, e sobretudo, de um valor, e isso é coisa muito diferente (SAUSSURE, apud BORBA, 2004, p.65).

É, portanto, a ideia de que o signo se forma em negatividade: a significação surge mediante relações de semelhança e diferença com outros signos do sistema. Donde a afirmação de que nos sistemas das línguas há somente diferenças.

No que concerne aos estudos literários, esse postulado determina que a significação de uma obra se estabeleça a partir das relações semânticas entre os termos que lhe constituem, ou seja, as relações devem ser analisadas tendo em vista a noção de negatividade, pois do contrário a significação produzir-se-ia a partir da substância do conteúdo, plano que as especulações saussurianas desejavam evitar. “Agir assim significaria estabelecer uma colagem entre a referencialidade e a expressão textual” (BORBA, 2004, p. 65). Importou-se também a ideia de sistema, como mencionado anteriormente, segundo a qual são relevantes as relações dos elementos internos em detrimento dos externos. Esse aspecto é importante porque é o que vai diferenciar, por exemplo, os estudos da teoria e da história da literatura, sendo esta a que utilizava uma metodologia baseada em elementos da referencialidade para a

construção da significação das obras. Substância do conteúdo é então a expressão desenvolvida não diretamente por Saussure, mas como um desdobramento derivado de suas categorizações binárias – plano da expressão/plano do conteúdo, por exemplo –, que designa e delimita esses componentes voltados para a referencialidade como externos ao sistema interno da língua e das obras, no caso específico do estruturalismo literário. Ao contrário da substância, é a forma do conteúdo que deve orientar os estudos linguísticos, pois para o linguista genebrino a língua é uma forma. Por essa perspectiva, tendo em vista a concepção de negatividade, interessam somente os aspectos que possam produzir significado a partir das diferenças que estabelecem uns com os outros em nível formal. O exemplo apresentado por Borba ilustra esse procedimento dentro da lógica saussuriana:

[...] era tarefa do linguista estudar, por exemplo, o conjunto de traços – *surdo*, oclusivo e dental – pertencentes ao fonema /t/ e que o distingue de /d/, enquanto *sonoro*, oclusivo e dental. É a *soma* das particularidades pertencentes a /t/, pertinentes para defini-lo fonologicamente oposto a /d/, que o caracterizam como uma *forma*. Só a forma do fonema /t/ é capaz de, no português, distinguir, por exemplo, “tia” de “dia”. Já as variantes do fonema /t/ – os alofones [ç], conforme ocorre no dialeto carioca, e [t] conforme o dialeto sulista – são aspectos da substância e não importam para a língua, uma vez que as diferenças de pronúncia – [cia] e [tia] – não distinguem significado (BORBA, 2004, p. 68).

O exemplo acima demonstra como se vão constituindo as diferenças a partir das unidades mínimas de som de uma língua – no caso do exemplo, os fonemas /t/ e /d/ –, que vão se aglutinando para então formar um significante e associarem-se por representação a um significado, constituindo um signo. No sistema mais amplo da *langue* o signo é interpretado por Saussure como uma unidade simétrica entre significado e significante.

Não obstante os estudos de literatura não façam uma descrição minuciosa das unidades mínimas que compõem as obras para que se obtenha a significação, as dicotomias saussurianas foram aproveitadas e apuradas de modo que melhor pudessem lidar com o objeto literário. Ainda de acordo com Borba, os estudos literários constituem-se como um dos vários sistemas não-isólogos, nos quais “[...] o exame das significações exige o emprego de uma linguagem distinta da de seus próprios sistemas, já que, nestes, os significados não são imediatamente apreendidos pelos seus significantes” (BORBA, 2004, p.68). Não há, portanto, nesse tipo de sistema semiológico, uma simetria perfeita entre significante e significado. Mesmo podendo-se considerar a literatura como um trabalho com a linguagem verbal, o processo para a construção de sua significação exige uma linguagem outra que verifique as relações entre seus significados e significantes. Ainda assim, constitui-se o que os estruturalistas chamaram de uma metalinguagem, pois Borba nos lembra que a literatura se

distingue dos demais sistemas semiológicos não-isólogos por manter pontos de contato no que diz respeito à natureza da linguagem utilizada nas obras e aquela pela qual se produz sua significação, esta que, por sua vez, deve privilegiar os aspectos formais em detrimento dos referenciais. Por essa lógica de investigação, são mitigadas as contribuições de outras áreas do saber com as quais os estudos de literatura sempre mantiveram contato, como a Psicologia, Filosofia, Ciências sociais, História etc. Além da dicotomia plano da expressão/ plano do conteúdo e do conceito de signo mencionado, outros conceitos que configuraram o método do estruturalismo literário também foram importados. Na linguística, o conceito de sintagma designa uma unidade encadeada, situada entre a palavra e a oração, formando uma cadeia em presença. Paradigma, por seu turno, pode ser definido, no sentido estrito da linguística de Saussure, como um acervo potencial de termos que podem ser substituídos entre si na mesma posição da estrutura que integram e são passíveis de ocorrer no mesmo contexto, formando também uma cadeia. Quando operada a passagem desses conceitos linguísticos para os estudos literários de feição estruturalista, ambos se revestem de maior complexidade. Por essa lógica, o significado do texto literário não se deixa alcançar tão somente pela apreensão da cadeia sintagmática presente. É necessário efetuar-se um estancamento dessa cadeia, uma secção em sua linearidade, constituindo-se então diversas possibilidades semânticas de investigação, que permanecem interligadas. Por conseguinte, essas seleções formarão os paradigmas que orientarão o movimento entre os signos da rede, construindo-se a significação.

Dessa forma, a metodologia baseada no princípio estrutural configura a *significação* como resultado de um processo que supõe o trabalho com os signos *em ausência* [a secção para a formação do paradigma], pois é somente a partir da formação dessa cadeia paradigmática que se encontra, segundo a visão do estruturalismo, a verdadeira expressão do objeto literário. A combinação dos signos *em presença* forma uma cadeia – a sintagmática – inexpressiva para a atividade analítica. Consideram-na uma organização que mascara uma outra. Por isso mesmo, a análise que se detiver à observação dos signos componentes da seqüência textual revelar-se-á falsa, já que os níveis da narrativa, nessa linearidade da *presença*, organizam-se numa ordem rebelde à apreensão imediata pela razão (BORBA, 2004, p. 76).

Trata-se, portanto, de escavar o texto desmembrando sua constituição presentificada, de modo a fazer aparecer o seu significado dado, porém oculto por um trabalho artificioso com a linguagem, para torná-lo, desse modo, inteligível. Essa compreensão estruturalista de análise dos discursos em geral e dos literários em específico traz em seu encadeamento a noção de texto como sistema, cuja base é a dicotomia saussuriana *língua/parole*. Saussure define a língua como objeto da linguística porque segundo seu projeto ela apresenta as

características de abstração e homogeneidade unificada, o que permite que se a estude formalmente, de maneira generalista, em um momento sincrônico ou diacrônico: a língua está para a forma na bifurcação forma/substância. A fala, por sua vez, está para o segundo termo, porque apresenta elementos de materialidade no que diz respeito aos usos individuais, dificultando que se faça um estudo sistemático – sistema aqui nos termos saussurianos – de sua heterogeneidade. No estruturalismo literário, essas divisões implicaram em conceber o texto literário como uma unidade inteiriça, autônoma, acabada, cujo significado já está dado e pode ser somente acessado mediante sua reconstituição num simulacro, a partir do procedimento analítico apresentado. Conceber o texto em sua intratextualidade resulta em isolá-lo da textualidade geral em que todo texto se inscreve, e, no que concerne a uma perspectiva comparada para a abordagem das obras literárias, resulta em uma aproximação somente pelo critério da semelhança, pois cada obra constitui-se como uma unidade sistemática encerrada em si mesma. Em lugar de uma aproximação por diferenças, opera-se uma sobreposição por semelhança. Assim, um texto literário poderia estar para a *parole*, ou seja, considerado em sua heterogeneidade, somente na medida em que sua constituição pudesse figurar como a realização de um modelo prefigurado, a partir do que foi concebido como objetivo central do estruturalismo literário: a formação de uma poética da narrativa e da literatura em geral. Ou a obra como realização, ou a análise de várias obras para a configuração de uma estruturalidade. De um modo ou de outro, as obras são compreendidas como sistemas: “Nesse sentido, a finalidade de se buscar, em cada produção escrita, somente os aspectos já previstos na *langue* que comanda tal produção escrita conduz ao entendimento do texto como sendo a própria *langue*.” (BORBA, 2004, p. 80).

No que concerne ao modo como devem ser lidas as obras literárias a partir dessas postulações estruturalistas, o tratado *Poética da prosa*, de Tzvetan Todorov, figura como um exemplo no qual se põem em movimento os conceitos originados no projeto linguístico de Saussure. O autor apresenta três procedimentos em que alguns conceitos apresentados até aqui se fazem presente. Articulam diretrizes de análise dos textos literários e evidenciam diferentes perspectivas de linguagem, mas que mantêm como ponto de contato a referência ao projeto saussuriano. São eles a descrição, a interpretação e a leitura – esta que se revestirá de novo significado, não mais consistindo apenas na decodificação do texto. O primeiro conceito consiste na decomposição do texto literário em partes menores para que se possa aferir seu significado. Borba demonstra que a descrição pressupõe diferentes possibilidades combinatórias de categorias literárias preexistentes. Dentro dos sistemas dos textos não há produção de novas categorias, mas apenas recombinações. A distinção intertextual se dá então

a partir dos diferentes usos das mesmas regras. Próprio para a análise da poesia, segundo o autor, esse procedimento gradativo parte da decomposição dos fonemas, em seguida para as categorias gramaticais e por fim chega às relações sintáticas, criando dessa forma níveis hierárquicos que negligenciam as relações semânticas entre os elementos do texto. Essa desconsideração do nível semântico evidencia uma concepção de linguagem da literatura que pressupõe modelos para regular as produções, novamente instituindo a semelhança ao modelo como critério de valoração, uma vez que as diferenças serão visíveis apenas quanto às combinações das regras postuladas. A interpretação, por sua vez, considera o texto literário como um palimpsesto, ou seja, “[...] uma concepção de linguagem em duas camadas distintas: uma superficial e outra mais profunda, de modo que a primeira estará sempre escondendo a segunda.” (BORBA, 2004, p. 86). Com efeito, o procedimento analítico da interpretação nesses moldes visa a chegar a uma verdade do discurso coberta por uma disposição linguística que pretende ocultá-la. Trata-se também de uma concepção de linguagem que perpassou os diversos estruturalismos. Nesse sentido, o entendimento do texto como palimpsesto exigiu uma metodologia que então permitisse ao intérprete chegar às profundidades do segundo texto:

Logo, qualquer atividade crítica do estruturalismo cujo objetivo fosse descobrir a legitimidade do subtexto quando constrói a *significação* deveria se utilizar de conceitos tais como *sintagma*, *paradigma*, *substância do conteúdo* e/ou *forma do conteúdo*. São estes os conceitos que propiciariam uma passagem do texto para o subtexto, já que, em seu nome, se justificaria uma *significação* resultante da relação entre o dito e o não dito, o explícito e o implícito, os signos *em presença* e os signos *em ausência*. (BORBA, 2004, p. 87).

No postulado da interpretação, seguindo os moldes de Todorov, o binômio sintagma/paradigma é essencial para a análise do texto-palimpsesto, uma vez que sua organização sintagmática deve ser analisada de modo a revelar a camada textual “verdadeira” que se encontra ocultada. Significa que é necessário verificar como se dão as relações no plano da forma do conteúdo para se chegar à significação. Quanto à concepção de linguagem da literatura, a análise das relações formais a partir da cadeia sintagmática pode resultar na formação de um paradigma de significação do texto em causa ou então o seu produto pode ser considerado como a verdadeira significação para o texto. Em ambas as alternativas a noção de texto-palimpsesto permanece e o processo da significação visa a restabelecer uma unidade. Por fim, a leitura, diferentemente da interpretação, é para o escritor búlgaro um modo de análise que compreende o texto literário como múltiplo, fazendo com que a construção da significação nunca seja completada, não obstante objetivo seja um contato o mais próximo

possível com a totalidade do texto, um desejo de “[...] reconstituir o seu sistema, mesmo sabendo que não se vai alcançá-lo [...]” (BORBA, 2004, p. 90). Ora, essa abordagem, à primeira vista, pode dar a entender que o texto não é um sistema fechado no qual jaz um significado a ser descoberto, mas Todorov fala em uma “desmontagem” das diferenças, que tem por objetivo a reconstituição de uma unidade:

A expressão sistema do texto é um oxímoro. Só é possível na medida em que a diferença (a singularidade, a especificidade) não é pura. O trabalho de leitura consiste sempre (...) não em obliterar a diferença, mas em desmontá-la (...). Sem nunca atingir o texto a leitura poderá aproximar-se infinitamente dele (TODOROV, apud BORBA, 2004, p. 90).

Essa reconstituição da unidade é reforçada pela assertiva do escritor em não relacionar o texto a qualquer elemento externo. A concepção de sistema fechado se mantém, porquanto a análise deve se concentrar nas relações formais dos elementos constituintes internos do sistema. No entanto, esse princípio nega a noção de texto duplo – palimpsesto –, que Todorov reconhece como relacionada a uma psicologia de análise do texto, tributária dos conceitos de consciente e inconsciente. Borba sintetiza:

Percebe-se que a supremacia da noção de sistema impede qualquer relação do texto com aspectos extratextuais. Daí se pode concluir que, assim como a *leitura* rejeita os conceitos psicanalíticos para compreender o texto, vai negar também qualquer recorrência a conceitos e pressupostos de outras disciplinas. A *substância do conteúdo* é, portanto, descartada, pois trabalhar com esse nível significa aceitar a contribuição de noções extratexto na análise dos significados dos elementos do sistema. Contrariamente, a *forma do conteúdo* se faz presente, já que a *leitura* quer relacionar *cada elemento com todos os outros do texto* e esse gesto nada mais é do que pretender elaborar uma organização formal, estabelecer redes de relações entre os signos textuais (BORBA, 2004, p. 92).

A noção de sistema, bem como diversos outros conceitos provenientes do projeto saussuriano perpassam todas essas abordagens do texto literário que foram demonstradas, evidenciando concepções da linguagem literária no que diz respeito à sua constituição e aos processos pelos quais se pode chegar à construção da significação. Dessa forma, buscou-se mostrar que incorporação por parte da teoria da literatura de conceitos advindos da linguística configurou uma tentativa de renovar as metodologias no trato com as obras literárias, marcadamente historicistas quando das configurações iniciais daquele campo dos estudos literários. O aporte da linguística ajudou a configurar diretrizes que permitiram um olhar para o texto literário em sua dinâmica interna, sem que fosse necessário recorrer a outras áreas do conhecimento para referendar significados que deveriam ser buscados mediante a análise das

relações formais do texto. Signo linguístico, forma da expressão, sintagma, paradigma etc. são conceitos que estão na base do estruturalismo literário, que dentre seus principais objetivos, desde a constituição dos formalismos russo e eslavo, procurou estabelecer a noção de literaridade (ou literariedade). Há, portanto, que se reconhecer seus méritos no que concerne a uma tentativa de autonomizar os estudos literários. No entanto, assim como o estruturalismo linguístico, o literário, em nome do formalismo, tornou a obra literária um corpo textual à parte de qualquer tipo de relação que não com ele mesmo, em sua intratextualidade. O que permitiu estabelecer hierarquizações e o estancamento das relações que não mais fossem baseadas pelo critério da semelhança. Assim, fez-se necessária uma crítica à abordagem estruturalista. Nesse sentido, o nome Jacques Derrida e sua obra marcam, se não um rompimento, ao menos um deslocamento em relação às discussões do estruturalismo:

A emergência dessa questão da literaridade permitiu evitar um certo número de reduções e de incompreensões que sempre tenderão a ressurgir (tematismo, sociologismo, historicismo, psicologismo, sob as suas mais disfarçadas formas). Daí a necessidade do trabalho formal e sintático. Entretanto, uma reação ou uma redução simétrica poderia agora se desenhar: ela consistiria em isolar, a fim de colocá-la a salvo, uma especificidade formal ou literária que teria uma essência e uma verdade próprias, não tendo mais nem mesmo que ser articulada com outros campos, teóricos ou práticos (DERRIDA, 2001, p. 78).

Sendo a linguística o campo de conhecimento que forneceu subsídios à teoria da literatura, cabe-nos então retomar a discussão que Derrida estabelece com o projeto saussuriano na *Gramatologia*, obra em que propõe uma ampliação do conceito de escritura, sempre subordinada, na história das pré-determinações metafísicas, à fala. Ali, o filósofo demarca os limites e evidencia as contradições no encadeamento conceitual de Saussure, que reconhecidamente propõe um avanço nos estudos linguísticos, mas termina por incorrer em atitudes logocêntricas.

1.2 Extratos de fonologocentrismo

O capítulo “Linguística e Gramatologia” termina com uma nota na qual Derrida (2008) afirma que a desconstrução dos extratos que filiam o projeto saussuriano à tradição metafísica da presença se faz necessária porque a linguística, tal como pensada por seu idealizador genebrino e à época da publicação do livro de Derrida – a primeira edição é 1967

–, determina marcadamente as diretrizes da semiologia e da própria linguística. No entanto, esse projeto também se mantém nos limites dessa tradição, uma vez que se utiliza do conceito de signo bipartido entre significado e significante, mas também, de acordo com as demonstrações do filósofo, enceta uma abertura para além do signo assim concebido no próprio movimento de sua afirmação. Por exemplo, o postulado de que na língua só há diferenças. As contradições no texto do linguista, que fazem de sua obra uma obra não-homogênea, não são mal vistas por Derrida e são elas mesmas que permitem ao filósofo pensar e operar um descentramento, um *a partir de*. Nesse sentido, cabe-nos de acordo com os interesses e alcances pretendidos para este trabalho, refazer o percurso derridiano e mostrar a discussão que o filósofo mantém com a obra do linguista, seus efeitos e consequências para os estudos literários.

Derrida inicia especulando sobre as possibilidades do nascimento de uma ciência da escritura e suas possíveis consequências para o conhecimento. Parte do entendimento do conceito de escritura e sua história na tradição do pensamento. Para isso, afirma sua relação com a fala e que em suas configurações iniciais apresentava-se como escritura fonética, considerada como a finalidade de toda escritura. Outra consequência imediata seria pensar que é a escritura que permite o estabelecimento dos objetos das diversas epistemes, não sendo, portanto, um mero instrumento auxiliar. Nessa linha, afirma também que a ideia de historicidade carece da possibilidade da escritura, e de uma escritura geral – noção que ele vai desenvolvendo ao longo de sua exposição: “Antes de ser o objeto de uma história – de uma ciência histórica – a escritura abre o campo da história – do devir histórico.” (DERRIDA, 2008, p. 34). Cientificidade e historicidade são termos aos quais necessariamente deveria ligar-se uma ciência da escritura. Para articular estas possibilidades, Derrida faz uma revisão do tratamento dado à escritura e de antemão assevera que as ciências marcadas pelo positivismo tiveram desde sempre de escamotear uma concepção de escritura ampliada, em nome dos objetos ideais. No entanto, afirma também que pensá-la de modo restritivo foi necessário para um relativo progresso. O desafio a que se propõe é pensar então o que é a escritura, sua “origem” – as aspas se justificarão – e suas demarcações. No curso do conhecimento, respostas para essas questões foram formuladas, respostas, contudo, demasiado apressadas e não criticadas, o que não impediu que se cristalizassem naturalizações teleológicas a seu respeito. É nesse meandro que Derrida propõe uma articulação com a linguística, ciência da linguagem – não obstante o filósofo deixa em suspenso as implicações de tal afirmação, para seguir adiante –, uma vez que aqueles que em geral se preocuparam no passado com questões relativas aos problemas da escritura são historiadores, arqueólogos,

mas dificilmente mantiveram relações com a linguística moderna. Tomando então o projeto de Saussure como um exemplo privilegiado, Derrida afirma que a cientificidade da linguística escora-se em seu fundamento fonológico:

A ciência lingüística determina a linguagem – seu campo de objetividade – em última instância e na simplicidade irredutível de sua essência, como a unidade de *phoné*, *glossa* e *logos*. Esta determinação é anterior de direito a todas as diferenciações eventuais que puderam surgir nos sistemas terminológicos das diferentes escolas (língua/fala; código/mensagem; esquema/uso; linguística/lógica; fonologia/fonemática/glossemática). E mesmo que queiramos confinar a sonoridade do lado do significante sensível e contingente (o que seria literalmente impossível, uma vez que identidades formais recortadas numa massa sensível já são idealidades não puramente sensíveis), será necessário admitir que a unidade imediata e privilegiada que fundamenta a significância e o ato de linguagem é a unidade articulada do som e do sentido na fonia. Em relação a esta unidade, a escritura seria sempre derivada, inesperada, particular, exterior, duplicando o significante: fonética. “Signo de signo”, diziam Aristóteles, Rousseau e Hegel (DERRIDA, 2008, p. 36).

Acompanhando esta tradição, Saussure confere à escritura um tratamento que a qualifica como derivada da fala, que não sofre sua influência; uma representação, portanto. Como demonstrado anteriormente, na oposição fala/escritura, o primeiro termo corresponde à presença da significação imediata e natural do sentido que se pretende comunicar, presente a si. O segundo termo figura como mera representação desse sentido que pode ser comunicado direta e naturalmente, o que leva Saussure a postular que a fala e a escritura constituem dois sistemas distintos de signos. Marca, dessa maneira, a regulação da escritura pela fala e determina a escritura fonética – escritura que mais “precisamente” representa a fala – como a que deve ser considerada pela linguística, pois é esta que assegura sua cientificidade, no sentido de que ela que possibilita a inscrição. Com efeito, Derrida afirma que este papel conferido à escritura fonética corresponde menos a uma “[...] Necessidade de essência absoluta e universal.” (DERRIDA, 2008, p. 37), do que a uma idealidade inscrita na tradição da metafísica da presença, da qual os nomes mencionados na citação mais acima figuram exemplos.

A palavra definida como objeto que deve ser analisado pela linguística, palavra que já uma unidade de sentido e também de som, articulação do pensamento-som que regula a escrita fonética, permite a Saussure definir dois sistemas de escritura, determinados como externos e não estruturados por regras próprias à escritura, mas sim à palavra falada: o sistema de escritura ideográfica e o de escritura fonética. Essa separação permite ao linguista inscrever a fala ou a palavra falada e a escritura na dicotomia fora/dentro. Distinção que será regulada pelo postulado da arbitrariedade do signo, pois para os termos do projeto saussuriano

não há, por exemplo, possibilidade de haver escritura simbólica ou figurativa, como mostra Derrida, uma vez que a inscrição gráfica não pode naturalmente figurar por semelhança com algo que não é significado, mas apenas representado. Trata-se de uma redução de Saussure para resguardar a internalidade do sistema da língua, para o qual a fala é mais importante. Por isso ele determina como interesse da linguística somente o sistema fonético. Redução que visa a garantir a cientificidade da linguística, a delimitação de seu objeto como um sistema fechado. Nesse sentido, não pode ser a linguagem de modo geral o objeto da linguística, pois esta consiste num campo muito amplo e sujeito a muitas interferências externas. É então para responder a essa necessidade de fechamento que Saussure define a língua como objeto da ciência linguística e determina como externo a ele o sistema da escritura: “Externo/interno, imagem/realidade, representação/presença, tal é a velha grade a que está entregue o desejo de desenhar o campo de uma ciência.” (DERRIDA, 2008, p. 41). No entanto, o pensador nos lembra que essa tentativa de Saussure de resguardar o sistema interno e configurar o campo de sua ciência é marcada pela possibilidade da existência da escritura fonética e por sua exterioridade como notação, pois o dentro para se definir como dentro carece do que lhe é externo. Além disso, para se estabelecer como episteme, a linguística precisa da escritura fonética, no que concerne ao seu sentido comum de fixação e durabilidade, de modo que assim seja possível “registrar” os resultados de suas investigações. Não à toa, Derrida lembra que por esse motivo o linguista não pôde simplesmente abstrair a escritura de suas considerações, conferindo a ela um capítulo inteiro em seu *Curso de lingüística geral* (2006). Ao arranjar suas postulações dessa forma, Saussure objetiva determinar como naturais as relações entre o dentro e o fora, acompanhando um encadeamento de oposições, como alma e corpo, que surge na filosofia e que sempre tratou do fora como uma invasão e corrupção do dentro. Assim também é para a fala e a escritura, esta sendo considerada como um instrumento exterior que desde sempre buscou corromper a pureza de uma fala mais próxima de um dentro regulador, pronto a corrigi-la, em virtude da presença à consciência, por qualquer equívoco eventual. Derrida afirma que na história dessa tradição houve momentos em que se questionou se a fala é de fato uma vestimenta para o pensamento, mas nunca se a escritura é uma vestimenta para a fala. A tentativa de Saussure em paradoxalmente naturalizar essas relações institui uma origem e corrobora a divisão entre significado e significante. Contudo, o linguista não pode deixar de explicar o prestígio do fora em relação ao dentro, e faz isso depois de afirmar que as estruturas da língua se definem socialmente: “A língua tem, pois, uma tradição oral independente da escrita e bem diversamente fixa; todavia, o prestígio da forma escrita nos impede de vê-lo.” (SAUSSURE, 2006, p. 35). Para explicar esse

prestígio, ele menciona a perenidade do signo escrito frente ao oral, o que supostamente facilitaria a formação da unidade da língua. Para desestabilizar esta afirmação, menciona em seguida que o sistema da escritura é superficial e factício, quando comparado à profundidade e naturalidade da fala regulada pelo pensamento-som. Dentre os quatro motivos que apresenta para explicar o prestígio da escritura, o terceiro corresponde a língua literária, que com seus tratados reguladores, escritos, portanto, maximiza a importância da escrita, efetuando uma perigosa inversão:

3.º A língua literária aumenta ainda mais a importância imerecida da escrita. Possui seus dicionários, suas gramáticas; é conforme o livro e pelo livro que se ensina na escola; a língua aparece regulamentada por um código; ora, tal código é ele próprio uma regra escrita, submetida a um uso rigoroso: a ortografia, e eis o que confere à escrita uma importância primordial. Acabamos por esquecer que aprendemos a falar antes de aprender a escrever, e inverte-se a relação natural (SAUSSURE, 2006, p. 35).

Inversão perigosa, porque a representação ameaça o representado, o que pode resultar em borrar uma origem que se pretende fixa e imutável, um *logos* supremo a governar todo o sistema. Derrida identifica na escrita do próprio Saussure, fazendo seu texto voltar-se contra ele mesmo, os extratos que evidenciam o que o filósofo vai chamar de jogo, que se estabelece quando a imagem, o derivado, a representação é utilizada para explicar a coisa mesma, o objeto anterior, o representado. Por exemplo, quando se diz que uma letra ou palavra se pronuncia de uma maneira tal, fazendo da representação escrita a referência. Essa imbricação produz um esquecimento da origem, violento na medida em que abala o *logos*, que Derrida identifica em outros pensadores da tradição, como em Rousseau e seu *Tratado da origem das línguas*, ou mesmo antes, já em Platão, que determina a escrita como instrumento de fixação que poderia prejudicar a memória, afastando a presença de si. Com efeito, as remissões incessantes, o jogo, o não escrever exatamente como se fala, produzem um encadeamento que constantemente altera as posições de representante/representado, objeto/imagem etc. por articulações incessantes que se vão fazendo e provocando um afastamento da origem:

Neste jogo da representação a origem se torna inalcançável. Há coisas, águas e imagens, uma remessa infinita de uns aos outros mas sem nascente. Não há mais uma origem simples. Pois o que é refletido desdobra-se *em si mesmo* e não só como adição a si de sua imagem. O reflexo, a imagem, o duplo desdobra o que ele reduplica [no caso da escritura, os sinais diacríticos, por exemplo]. A origem da especulação torna-se uma diferença. O que se pode ver não é uno e a lei da adição da origem à sua representação, da coisa à sua imagem, é que um mais um fazem pelo menos três. Ora, a usurpação histórica e a esquisitice teórica que instalam a imagem nos direitos da realidade são determinadas como *esquecimento* de uma origem simples. [...] A escritura, meio mnemotécnico, suprimindo a boa memória, a

memória espontânea, significa esquecimento. [...] Esquecimento porque mediação e saída fora de si do *logos*. Sem escritura, este permaneceria em si. A escritura é a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma no *logos* (DERRIDA, 2008, p. 45).

É a partir deste ponto que Derrida postula a necessidade de desconstrução dessa posição subalterna da escrita na tradição da metafísica da presença. Para a constituição de seu projeto gramatológico, fez-se necessário ampliar o conceito de escritura e mostrar que as remissões que desestabilizam a origem simples mencionada na citação são possíveis porque a linguagem de um modo geral é escrita. É por esse motivo que o linguista, como bem percebe Derrida, primeiro trata em seu *Curso* da exterioridade da escrita para depois abordar o sistema interno. O filósofo questiona então por que uma obra que pretende ser um compêndio geral de linguística exclui como exterioridade ao sistema-objeto dessa ciência mesmo a escrita fonética. Completa afirmando que a escrita fonética não existe, pois sua prática não é uma notação tal qual da fala, já que “[...] nunca nenhuma prática é puramente fiel a seu princípio.” (DERRIDA, 2008, p. 48). Os sinais diacríticos mencionados anteriormente, a pontuação, o espaçamento – noção cara a Derrida – impedem que haja uma passagem transparente da fala à escritura. Apresentando a temeridade já apontada por Sócrates em relação à escritura e sua defesa da fala viva, que pode auxiliar a si própria – como pai de si mesma –, ao passo que a escrita sempre dependerá de seu autor-pai para defendê-la, o filósofo argelino mostra que a suscetibilidade dessa fala viva ao espaçamento põe em causa a possibilidade de sua morte.

Espaço entre os termos do texto, suas pausas e pontuações, que sempre reaparecem e marcam a cadeia textual, assim é delineada essa noção derridiana (SANTIAGO, 1976). São intervalos absolutamente necessários para que haja significação dos termos. É ativo e passivo ao mesmo tempo, na medida em que interrompe a sequência do texto linear, marcando uma suspensão e em seguida o seu retorno. “É também o indicador de um fora e de uma alteridade irreduzíveis, impossibilitando a uma identidade fechar-se sobre si própria [...]” (SANTIAGO, 1976, p. 33). Interrupção que permite a um termo significar em parte “por ele mesmo”, mas também impossibilidade de fechamento, pois sua identidade é remissiva e só pode configurar-se a partir do rastro que tem em si dos outros elementos da cadeia textual, “[...] sendo necessário que um intervalo o separe daquilo que não é ele próprio para que ele possa ser ele próprio.” (SANTIAGO, 1976, p. 33). Esta abertura para o fora põe em cheque a possibilidade de uma interioridade plena e é neste sentido que a irrupção do fora no dentro faz com que Saussure questione a finalidade da escritura. A configuração de uma teleologia de base aristotélica para este sistema permite ao linguista classificar como acidentais os acréscimos de

notação não determinados pela fonética na escritura, cuja fundamentação ele vai buscar na psicologia, especificamente, como menciona Derrida, numa psicologia da consciência intuitiva. Este esteio epistemológico é o que assegura ao linguista poder afirmar a naturalidade da ligação entre a fala e o sentido e reiterar seu privilégio como “[...] uma ordem de significante [...] que se torna então o significado maior de todos os outros significantes [...]” (DERRIDA, 2008, p. 49). Ora, o rastro do espaçamento, ou o espaçamento como rastro, resulta numa relação do que está presente – um texto ou um sujeito, por exemplo – com seu fora, com uma exterioridade geral que não é ele próprio, fazendo com que a temporalização do sentido – no caso de um sujeito, a passagem do sentido pensado à fala – seja um espaçamento. Imbricação entre tempo e espaço, “[...] o tornar-se espaço do tempo [...]” (SANTIAGO, 1976). Como intervalo e a abertura para o fora ocorrendo simultaneamente, pensar o espaçamento desta forma impede que se fale em interioridade absoluta.

O “fora” insinuou-se no movimento pelo qual o “dentro” do não-espaço, que se chama “tempo”, manifesta-se, constitui-se, “faz-se presente”. O espaço está “dentro” do tempo [o espaço em branco de um texto para marcar um intervalo (tempo) entre os termos], é a pura saída para fora de si do tempo, é o “fora de si” como relação a si do tempo. A exterioridade do espaço não surpreende o tempo; aquela abre-se como puro “fora” “dentro” do movimento da temporalização (torna-se tempo do espaço). (SANTIAGO, 1976, p. 34).

O sujeito da escritura, assim como o texto, também sofre os efeitos desse espaçamento, que marca a impossibilidade de ele estar sempre presente a si, reduzido a temporalidade de um presente a si, pois os rastros, as remissões de sua expressão não se podem reduzir a presentificação de seu texto, seja ele oral ou escrito: “O espaçamento marca o tornar-se ausente e o tornar-se inconsciente do sujeito.” (SANTIAGO, 1976, p. 34). A noção de espaçamento permite a Derrida perceber contradições no texto de Saussure, que, embora recorra aos postulados de uma psicologia da consciência para “naturalizar” a relação entre o sentido e a fala, para então dar uma resposta que justifique o prestígio imerecido da escrita, acaba apresentando descrições que não são embasadas na psicologia, mas sim numa fisiologia, quando argumenta com a suposta facilidade que as pessoas têm em assimilar melhor as impressões visuais do que as acústicas. Além disso, o argumento da perenidade do signo escrito frente ao falado vai de encontro à afirmação do próprio Saussure, percebida por Derrida, quando aquele afirma que a língua oral possui uma tradição fixa e independente da língua escrita (SAUSSURE, 2006). Ora, se fixa e independente, por que a escrita lhe ameaça como um fora que pode alterar a unidade do seu dentro? Como é possível diferenciar e distanciar fala e escrita se ambas são apresentadas como capazes de se inscrever e se fixar? A

discussão derridiana pretende demonstrar que esse arranjo argumentativo está relacionado à oposição natureza/instituição, em que prevalece o primeiro termo, cujo representante no encadeamento conceitual saussuriano é o som. No entanto, há uma natureza instituída, pois “[...] esta explicação exclui qualquer possibilidade de alguma relação natural entre fala e escritura no exato momento em que a afirma.” (DERRIDA, 2008, p. 52). Para ampliar o conceito de escritura – operação necessária ao projeto gramatológico –, Derrida precisa demonstrar que o fora e o dentro estão absolutamente relacionados, e que embora uma oposição ainda seja necessária, pois não há uma linguagem que nos permita falar de fora de toda a tradição metafísica, ela só pode ser considerada sob rasura. Mediante a lógica do espaçamento, o fora é o dentro sem o sê-lo completamente. É por isso que o filósofo julga ser necessário fazer uma ressalva quanto ao trabalho de Saussure: sua abordagem da escritura no *Curso* se deve ao fato de ter percebido, embora não lhe tenha sido possível ir às últimas consequências, que num determinado momento um modelo de escritura foi necessário, mas deveria ter sido adotado provisoriamente, como instrumento para uma representação da língua oral. “E que este movimento foi mesmo tão profundo que permitiu pensar, *na língua*, conceitos tais como os de signo, técnica, representação, língua.” (DERRIDA, 2008, p.53). É mediante este movimento de que fala o filósofo argelino que se impôs o logocentrismo do sentido do ser como presença. Como uma torneira que se quer bem fechada e no movimento mesmo de seu fechamento, que deve ser tão forte para impedir qualquer vazamento, seu lacre se rompe produzindo um vazamento que se não pode mais conter, assim também fez Saussure ao abordar a escritura sob a regulação da fala, formando um discurso não-crítico que segue o encadeamento da tradição metafísica da presença, permitindo com isso uma autodesconstrução de seu texto e abrindo a possibilidade para a gramatologia derridiana.

Outro fundamento do projeto linguístico de Saussure é a lei da arbitrariedade do signo, relação que une o significado ao significante. Justifica-se este postulado a partir das convenções reconhecidas pelos falantes de determinada língua. Por exemplo, o conceito “carro” e sua cadeia significante – [c] [a] [r] [r] [o] – mostra que existe arbitrariedade entre o significado e este significante, pois o registro fonético para esta palavra é diferente em outras línguas. Donde a afirmação de Saussure de que devem ser estudados somente os caracteres formais das línguas, cujas diferenças se estabelecem a partir desta relação entre significado e significante. Distinguida em dois níveis, a arbitrariedade pode ser absoluta, se o signo for considerado isoladamente, a que corresponde sua imotivação total, ou pode ser relativa, caso se considere o signo relacionado a outros – pato, gato, fato, por exemplo, cujas cadeias se diferenciam apenas pelo primeiro fonema – ou às suas derivações – o conceito de “viseira”,

que nos remete à palavra “visão”, mas a partir de seu sufixo também nos remete à “lapiseira”, “mangueira” etc. Conforme mencionado anteriormente, este postulado saussuriano objetivou separar o signo de seu referente, mostrar que não há uma relação natural entre eles, mas sim entre a fala e o sentido, uma vez que os registros variam de uma língua a outra, garantindo com isso a simetria entre o significado e o significante, estabilizando o sistema da *langue*. Derrida discorda desse pressuposto e demonstra que a arbitrariedade estruturada nos termos de Saussure só pode ser realizada no interior da relação entre as partes do signo:

A tese do *arbitrário* do signo [...] deveria proibir a distinção radical entre signo lingüístico e signo gráfico. Sem dúvida, esta tese se refere somente, *no interior* de uma relação pretensamente natural entre a voz e o sentido em geral, entre a ordem dos significantes fônicos e o conteúdo dos significados [...], à Necessidade das relações entre significantes e significados determinados. Somente estas últimas relações seriam regidas pelo arbitrário. No interior da relação “natural” entre os significantes fônicos e seus significados *em geral*, a relação entre cada significante determinado e cada significado determinado seria “arbitrária”. (DERRIDA, 2008, p. 54).

Derrida insiste que a tese do arbitrário do signo tem pretensão universalista, ou seja, trata-se de um princípio que se quer válido para todos os sistemas de todas as línguas e para a linguagem de modo geral. Assim, caso se considere os signos – falados e escritos – em sua totalidade como imotivados, porquanto considerados em si mesmos, não poderia haver a já mencionada relação de subordinação natural entre fala e escrita. Nesse sentido, a arbitrariedade do signo se estrutura mediante “[...] o único núcleo irreduzível do conceito de escritura [...]” (DERRIDA, 2008, p. 54): inscrição durável do signo, pois a convenção social que regulamenta as regras para o funcionamento do sistema da *langue* se estabelece a partir dessa ideia de inscrição. É por essa perspectiva que o filósofo pensará a escritura como escritura geral, ou seja, numa estrutura que antes de ser condicionada é condicionante, pois está acima das distinções entre fala e escrita, uma vez que ambas se definem a partir daquele núcleo definidor. Efetuada a inversão que abala a primazia da fala, Derrida pode então operar um deslocamento, pois “A idéia mesma de instituição [...] [como algo que deve durar a partir de uma inscrição] é impensável antes da possibilidade da escritura e fora do seu horizonte.” (DERRIDA, 2008, p. 54). A possibilidade de ampliação do conceito de escritura assim pensada deve contar com a noção de rastro instituído, marca de todos os sistemas e também imotivado. Assim como o falante de uma língua não escolhe livremente as cadeias de significantes para sua expressão, ele não tem como controlar todo o rastro firmado a partir do que fala ou escreve, por exemplo. Por outro lado, o rastro também não está vinculado ou é o significado na realidade. É anterior a todas as determinações metafísicas e institui a diferença

pela diferença, pois sua estrutura impede a fixação de um significado transcendental, fazendo com que a significação deva ser formulada – sem possibilidade de fechamento, pois se tratará sempre de um intervalo – a partir das diferenças. O remetimento incessante faz do outro um totalmente outro, que resiste à apreensão do registro do mesmo, fazendo com que ele nunca esteja completamente presente, pois o próprio rastro dissimula a si, já se encaminhando a um outro rastro e assim sucessivamente. É, portanto, o rastro que possibilita a formação das oposições metafísicas, cuja separação e prevalência de um termo sobre o outro é sempre um ato instituído. Nesse sentido, Derrida pode mesmo afirmar que o rastro é anterior ao ente, é ele que o possibilita. Mas o ente pensado a partir do rastro já dissimula uma presença plena, sempre retardando a chegada à origem, mitigando, portanto, sua força logocêntrica:

A estrutura geral do rastro imotivado faz comunicar na mesma possibilidade e sem que possamos separá-los a não ser por abstração, a estrutura da relação com o outro, o movimento da temporalização e a linguagem como escritura. Sem remeter a uma “natureza”, a imotivação do rastro sempre *veio-a-ser*. Para dizer a verdade, não existe rastro imotivado: o rastro é indefinidamente seu próprio vir-a-ser-imotivado (DERRIDA, 2008, p. 58).

Esse vir-a-ser é o que estabelece o jogo, noção mencionada anteriormente, mas sem a “definição” derridiana – as aspas se justificam porque Derrida não está interessado em apresentar um conceito nos termos da tradição filosófica, visando a descrever o objeto em sua totalidade unificada e fechada, daí preferindo utilizar a palavra “noção”, cujo desenvolvimento e articulação ocorrem junto àquilo de que trata. O jogo, então, corresponde a essa ausência de significado transcendental, cuja necessidade de essência marca o que ele chama de onto-teologia e a metafísica da presença. Por ser ilimitado, no que concerne à remissividade do rastro, faz com que se deva pensar a escritura como jogo na linguagem.

O fonologocentrismo que Derrida identifica no projeto saussuriano também há no trabalho daqueles que acompanharam seus pressupostos, como Jakobson, por exemplo, que também postula uma diferenciação radical entre fala e escritura, determinando a segunda como derivada da primeira. No entanto, se há uma divergência, uma oposição fundamental, pergunta o filósofo, como se pode falar em derivação? O desenvolvimento que outros linguistas deram ao projeto de Saussure, aprofundando os conceitos que estabeleceu, manteve essa distinção hierarquizada, mesmo quando trataram de processos de significação. Novamente, neste ponto, Derrida ressalta que não é uma questão de “[...] reabilitar a escritura no sentido estrito, nem de inverter a ordem de dependência quando evidente.” (DERRIDA, 2008, p. 69). Esta seria uma atitude estéril, pois para uma re-formação da noção de escritura

não se pode operar com os conceitos de fala e escritura subscritos por toda a tradição metafísica. Se a inversão não é suficiente, faz-se necessário um deslocamento, operado por Derrida quando ele lança mão da ideia de Arquiescritura como uma anterioridade – que não é cronológica – à oposição entre fala e escrita, esta entendida no seu sentido corrente de representação por signos gráficos. A fala só pôde prevalecer sobre a escrita através de uma repressão da diferença, pois a arquiescritura corresponde à impossibilidade de se pensar um momento em que a linguagem não tivesse sido diferida:

Desejaríamos, antes, sugerir que a pretensa derivação da escritura, por mais real e sólida que seja, só fora possível sob uma condição: que a linguagem “original”, “natural” etc., nunca tivesse existido, nunca tivesse sido intacta, intocada pela escritura, que sempre tivesse sido ela mesma uma escritura. Arquiescritura cuja Necessidade aqui queremos indicar e cujo novo conceito pretendemos desenhar; e que continuamos a denominar escritura somente porque ela se comunica essencialmente com o conceito vulgar de escritura. Este, só pôde, historicamente, impor-se pela dissimulação da arquiescritura, pelo desejo de uma fala expelindo seu outro e seu duplo e trabalhando para reduzir sua diferença. Se persistimos nomeando escritura esta diferença, é porque, no trabalho de repressão histórica, a escritura era, situacionalmente, destinada a significar o mais temível da diferença. Ela era aquilo que, mais de perto, ameaçava o desejo da fala viva, daquilo que do dentro e desde seu começo, encetava-a. E a diferença [...] não é pensada sem o rastro (DERRIDA, 2008, p. 69).

Arquiescritura que já é diferida desde sempre. O prefixo -arqui que compõe aqui com escritura mantém relação com a concepção de rastro que por sua vez marca a diferença, mas também alude a uma origem transcendental. Nesse sentido, Derrida propõe a noção de arqui-rastro, que pretende suprimir a ideia de transcendentalidade, de origem fixa, mas que deve enfrentar o tratamento fenomenológico da *arché*. Por esse viés, o rastro que questiona a origem pode ser considerado como uma não-origem ainda assim presentificada. O filósofo pretende deslocar a discussão do rastro desse “esquema clássico”, “[...] que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica [...]”, para mostrar que “[...] se tudo começa pelo rastro acima de tudo não há rastro originário.” (DERRIDA, 2008, p. 75). O arqui-rastro resolve então a questão da origem, postulando-a como uma não-origem, como apenas um momento do discurso que já é, desde sempre, diferido, porquanto o rastro é a “origem”, conceito que deve então ser aspeado ou, como prefere Derrida, ser rasurado. O pensamento do rastro sob perspectiva derridiana é então inarticulável à questão da identidade, se esta for pensada nos moldes de uma presentificação plena. Ele contradiz essa lógica, segundo a qual o outro é sempre pensado a partir do mesmo. O rastro como diferença, independente também da lógica da sensibilidade, é que possibilita a instituição das oposições. É a partir da diferença que se pode pensar as relações entre fala e

escritura, entre sensível e inteligível etc. Insiste Derrida: “Se a língua já não fosse, neste sentido, uma escritura, nenhuma ‘notação’ derivada seria possível; e o problema clássico das relações entre fala e escritura não poderia surgir.” (DERRIDA, 2008, p. 79). A identidade do sistema fechado da língua é posta em causa, pois a língua como escritura – no sentido vulgar dessa palavra: inscrição de signos –, já é marcada pela diferença e é esta que possibilita a inscrição das oposições no interior mesmo de seu sistema. Irrupção do fora no dentro, portanto. Dessa forma, a hierarquização no interior das oposições se firma como um ato institucional, uma impressão, como nomeia Derrida após discutir e criticar a ideia de temporalização baseada na fenomenologia, que sempre evoca, em última instância, uma presença universal e geradora. De modo geral, o *logos* será uma impressão e não uma continuidade natural, cuja feição teológica considera como elemento que se segue à criação divina, estrutura, portanto, da onto-teologia. A linguagem como escritura geral – arquiescritura – rompe com a ideia de uma temporalização linear, pois leva em conta a clivagem ocorrida entre tempo e espaço – na lógica do espaçamento –, por exemplo, assim como entre fala e escrita. A essa formulação Derrida chama de *brisura*, que está relacionada à descontinuidade, percebida por Saussure – o capítulo VI em que trata da escritura no seu *Curso* é um exemplo –, entre fala e escrita, mas que em nome de uma suposta linearidade continuísta o linguista subscreve a primazia do primeiro termo. Essa noção permite a Derrida pensar a arquiescritura, a despeito do conceito de experiência para a fenomenologia, pois o espaçamento é o rastro que não pode ser apreendido em sua totalidade, uma vez que o sujeito não pode controlar todo o rastro de sua produção, seja ela falada ou escrita, donde a afirmativa de Derrida de que pensar o espaçamento como escritura é considerar a ausência e o inconsciente do sujeito, “vir-a-ser-ausente” e “vir-a-ser-inconsciente” desse sujeito.

A arquiescritura como espaçamento não pode-se dar *como tal*, na experiência fenomenológica de uma *presença*. Ela marca o *tempo morto* [descontinuidade] na presença do presente vivo, na forma geral de toda presença. O tempo morto age. Daí por que, uma vez mais, apesar de todos os recursos discursivos que lhe tomar de empréstimo, o pensamento do rastro não se confundirá jamais com uma fenomenologia da escritura. (DERRIDA, 2008, p. 83).

A *brisura* como nome para essa fratura, no que concerne, por exemplo, à significação de um texto, promove então a cesura entre significado e significante, rompendo sua linearidade, fazendo com que não mais sejam pensados sob a ótica de uma presença plena: “A *brisura* marca a impossibilidade para um signo, para a unidade de um significante e de um

significado, de produzir-se na plenitude de um presente e de uma presença absoluta.” (DERRIDA, 2008, p. 85).

As noções de rastro, espaçamento, arqui-escritura e brisura produzem efeitos de diferença que marcam o projeto gramatológico derridiano. O filósofo demonstra que o arranjo da metafísica da presença, perceptível desde Platão até Saussure, que postula a escritura como secundária à fala, no momento mesmo de sua afirmação abre a possibilidade de abertura para uma inversão e um deslocamento. A leitura que Derrida faz dessa tradição filosófica constituída a partir de oposições hierárquicas visa pôr em causa o desejo metafísico de uma presença plena, em nome da qual sempre se tentou refrear a diferença deflagrada pelo rastro, reduzir a alteridade do outro ao registro do mesmo, manter o fio da temporalização linear sempre esticado e em movimento contínuo: o fora sempre regulado pelo dentro. Tradição que se inscreve no projeto saussuriano como extratos de fonologocentrismo.

O fora, exterioridade “espacial” e “objetiva” de que acreditamos saber o que é como a coisa mais familiar do mundo, como a própria familiaridade, não apareceria sem o grama, sem a diferença¹ como temporalização, sem a não-presença do outro inscrita no sentido do presente, sem a relação com a morte como estrutura do presente vivo. A metáfora seria proibida. A presença-ausência do rastro, o que não se deveria sequer chamar sua ambigüidade mas sim seu jogo [...], traz em si os problemas da letra e do espírito do corpo e da alma e de todos os problemas cuja afinidade primeira lembramos. Todos os dualismos, todas as teorias da imortalidade da alma ou do espírito, tanto quanto os monismos, espiritualistas ou materialistas, dialéticos ou vulgares, são o tema único de uma metafísica cuja história inteira teve que tender em direção à redução do rastro. A subordinação do rastro à presença plena resumida no *logos*, o rebaixamento da escritura abaixo de uma fala sonhando sua plenitude, tais são os gestos requeridos por uma onto-teologia determinando o sentido arqueológico e escatológico do ser como presença [...], como vida sem diferença: outro nome da morte, historial metonímia onde o nome de Deus mantém a morte em respeito. Daí por que, se este movimento abre sua época sob a forma do platonismo, ele se realiza no momento da metafísica infinitista. Somente o ser infinito pode reduzir a diferença na presença. Neste sentido, o nome de Deus, ao menos tal como se pronuncia nos racionalismos clássicos é o nome da própria indiferença. (DERRIDA, 2008, p. 87).

Falou-se em “diferença”, mas a noção derridiana deve ser inscrita sem que se faça sua tradução, de modo que possa guardar a potencialidade de seu efeito: *différance*, grafismo formado a partir da introdução da letra “a” no substantivo francês *différence*, do verbo *différer*, para o qual não há correspondente que comporte o mesmo significado efetuando-se o mesmo procedimento em nenhuma outra língua que não o francês, donde a importância de ser

¹ Os tradutores da edição consultada da *Gramatologia* optaram por traduzir a noção *différance* por “diferença”. Mantivemos a tradução tal qual, mas acreditamos que deve ser grafada em francês, uma vez que se presta a um artifício derridiano para criticar o fonologocentrismo. No parágrafo que se segue à citação há uma explicação estendida.

apresentada nesse idioma, e que não pode ser percebido senão quando escrito, pois não há alteração na pronúncia que se mantém a mesma. Noção que diferencia e difere sem se fixar e que questiona e desestabiliza a estrutura do fonologocentrismo, estando intimamente ligada às outras mencionadas acima, também marca a irrupção do fora no dentro, mantendo-se, portanto, relacionada ao projeto gramatológico. Por essa perspectiva, como se pretendeu demonstrar, o deslocamento operado por Derrida a partir deste conceito de arquescritura subverte e desloca a problemática oposição entre fala e escritura no trabalho de Saussure e, por extensão, no de seus seguidores. No que concerne especificamente aos estudos literários, a teoria da literatura, ao importar da linguística parte de seu arcabouço teórico – essencialmente baseado no projeto saussuriano – inscreve suas investigações no âmbito da metafísica da presença, pois absorve essas hierarquizações fonologocêntricas. Ao tratar da questão do significado das obras, as especulações teóricas reprimiram a diferença em nome da apreensão totalizante do objeto, de seu sistema unificado e fechado. O discurso crítico não foi pensado como um espaçamento em relação à obra de que trata, seguindo seu rastro sem tentar reprimi-lo, ao contrário, objetivou ora reconhecer e decodificar o significado ali pensado por seu autor, ora extrair um subtexto escondido pela disposição de uma cadeia sintagmática, ou ainda pensar múltiplas possibilidades de significação, mas sempre reguladas pela internalidade do sistema textual. Com efeito, o projeto gramatológico derridiano objetivou também desobstruir o processo de significação, pois o vir-a-ser contínuo do rastro está sempre remetendo ao outro, impedindo que um texto se feche sobre si próprio, já e sempre se remetendo a outros textos. Nesse sentido, pensamos que o trabalho ensaístico de Santiago, discussão dos próximos capítulos, segue o rastro da desconstrução, pois suas investigações também postularam uma revisão de posturas e categorias críticas que orientaram a formação de discursos sobre a literatura e suas relações com outras modalidades discursivas, originando em sua própria escritura noções como a de entre-lugar que se pode relacionar à *différance*. Assim, ao invés de buscar a estruturalidade de uma obra ou de um corpo de obras literárias, por exemplo, o crítico proporá descentramentos de esquemas cristalizados para pensar a literatura e sua inscrição na textualidade mais geral da cultura.

2 O JOGO E OS EFEITOS DA *DIFFÉRANCE*

A noção de *différance* encetada por Derrida é fundamental para perceber os desdobramentos do seu projeto gramatológico. Na verdade, além da discussão que o filósofo estabelece no intuito de criticar o papel subalterno da escrita no discurso da metafísica ocidental – o fonocentrismo –, esta noção tem como alcance último objetivado questionar a lógica de uma discursividade geral pautada pelo postulado da presença, cujos predicados de existência e essência perpassam toda a tradição filosófica. Nesse sentido, a discussão empreendida por Derrida no capítulo “A Diferença”, em *Margens da filosofia*, constitui-se como um exemplo privilegiado de uma discussão que está disseminada por toda a sua obra. Em um segundo momento, seguindo a apresentação da problemática derridiana, pretende-se demonstrar a possibilidade de uma articulação da noção de *différance* e o trabalho de Santiago, especificamente com a ideia de entre-lugar desenvolvida pelo crítico em ensaio seminal para os estudos literários.

Na obra *Uma literatura nos trópicos*, Santiago está interessado em repensar qual o sentido de produzir cultura na América Latina de maneira geral e especificamente no Brasil. Para isso, questiona esquemas cristalizados de trocas culturais reguladas por um princípio de unidade e pureza, em que as ditas matrizes culturais figuram como epicentro de emanação de valores a serem seguidos, demonstrando que a tensão entre local e global permanece sob diferentes roupagens. Uma revisão do processo de colonização da América sob nova ótica fez-se então necessária para, com efeito, evidenciar as múltiplas tentativas no plano do discurso de diminuir as diferenças, de reduzir o outro – nesse caso, o dominado pela colonização – ao registro do mesmo. Sendo assim, apresentaremos uma leitura um pouco mais específica dos ensaios “O entre-lugar do discurso latino-americano” e “Apesar de dependente, universal”, este presente à obra *Vale quanto pesa* (1982), por apresentarem os pontos mencionados, que têm como objetivo questionar causas e efeitos da dependência cultural, para liberar o jogo das diferenças, não obstante faremos referência a ideias desenvolvidas pelo crítico em outros ensaios integrados às obras em questão.

2.1 A *différance* derridiana

O grafismo operado por Derrida no substantivo francês *différence* comporta, além do evidente desvio ortográfico, uma função irônica. É que no curso derridiano da escrita sobre a escrita a inserção da letra “a” marca uma alteração que é inaudível e somente perceptível no rebaixamento da escrita, pois na pronúncia francesa não se distingue foneticamente a alteração. Ora, se o sentido irreduzível de escrita é sua designação como inscrição, e na sua história ela sempre foi considerada como notação dos signos fônicos, fazendo da escrita fonética o modelo a ser utilizado pela ciência de modo geral, o desvio ortográfico efetuado é menos uma subversão da normatividade gramatical do que a problematização de uma escrita puramente fonética. A *différance* evidencia o já mencionado no capítulo anterior: a impossibilidade de uma prática inteiramente fiel ao seu princípio. Se na língua há somente diferenças, de acordo com o postulado saussuriano, e se são os traços formais que diferenciam os fonemas – unidades mínimas do som linguístico –, possibilitando que se aglutinem para constituir um significante, como distinguir em nível fônico a diferença marcada no substantivo *différence*? Não há como, pois se trata de uma alteração silenciosa, gráfica, que “[...] escapa à ordem do sensível [a do som], fixando apenas uma relação invisível entre termos, traço de uma relação inaparente.” (SANTIAGO, 1976, p. 22). A escrita fonética contradiz o sistema de diferenças postulado por Saussure, porque não permite uma simetria perfeita entre significado e significante, uma vez que se utiliza de símbolos que não são puramente fonéticos – os sinais diacríticos e a pontuação em geral, por exemplo. A partir do conceito saussuriano de signo, Derrida percebe que as diferenças entre fonemas – estes que só podem ser o que são no sistema de diferenças, pois um fonema para ser o que é depende dos outros fonemas, ou seja, do que não é – são inaudíveis, o que justifica a necessidade de utilização de símbolos não fonéticos. É o que permite ao filósofo estender sua crítica e afirmar que não há *phoné* puramente fonética, que não seja influenciada por características próprias à escrita (DERRIDA, 1991, p. 36). O inverso, contudo, também não é verdadeiro, a escrita não é a plenitude sensível dos signos, pois o objetivo, mais uma vez, não é simplesmente realocar a escrita em um posto do qual foi retirada. Assim, o propósito da noção de *différance* vai além de uma simples inversão, pois pretende mesmo deslocar a oposição entre sensível e inteligível, constitutiva da história da filosofia, ao conservar uma indecidibilidade que põe em causa essa oposição, mas ao mesmo tempo lhe oferece resistência: não pertence à ordem da voz, porque a diferença marcada em relação ao substantivo com “e” é inaudível, tampouco pertence integralmente à escrita – como presença – no sentido comum, por carregar um desvio ortográfico, interferindo na objetividade da razão. Em última instância, a indecidibilidade

visa ir além da linguagem ontológica do ser como presença e suas categorias. Por esse motivo Derrida inicialmente a designa de modo negativo:

Foi necessário acentuar *que* a diferença² *não é*, não existe, não é um ente-presente (*on*), qualquer que ele seja; e seremos levados a acentuar o *que* ela *não é*, isto é, *tudo*; e que, portanto, ela não tem nem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja ele presente ou ausente. E, todavia, o que assim se acentua da diferença não é teológico, nem mesmo da ordem mais negativa da teologia negativa, uma vez que esta sempre se empenhou, como se sabe, em desvendar uma supra-essencialidade para além das categorias finitas da essência e da existência, ou seja, da presença, apressando-se sempre a recordar que se o predicado da existência é negado a Deus, é para lhe reconhecer um modo de ser superior, inconcebível, inefável. [...] A diferença é não apenas irreduzível a toda reapropriação ontológica ou teológica – onto-teologia –, como abrindo inclusivamente o espaço no qual a onto-teologia – a filosofia – produz seu sistema e a sua história, a compreende, a inscreve e a excede sem retorno (DERRIDA, 1991, p. 37).

A *différance* não é tampouco um conceito no sentido usual, uma vez que não visa ao domínio que uma definição precisa possa oferecer em sua economia. Derrida efetua uma análise semântica do verbo “diferir”, com o intuito de demonstrar o alcance pretendido pela noção em questão. Afirma que o verbo possui dois significados diferentes, formados a partir da entrada pelo latim – o verbo *differre* – e também do verbo grego *diapherein*. Aquele comporta um significado que este não apresenta, aspecto que Derrida (1991, p. 38) considera como relevante, por se tratar de uma “[...] língua que passa por ser menos filosófica, menos originalmente filosófica do que a outra.” Dado revelador, portanto, do estabelecimento de certo etnocentrismo, no que concerne à contribuição da etimologia para os estudos filosóficos. A acepção referida pelo filósofo do verbo *differre* é a correspondente ao sentido de atraso, remetimento para mais tarde, um desvio, uma reserva, que ele sintetiza em uma palavra: temporização. Noção que está ligada a de espaçamento. Determina que qualquer relação com o presente seja sempre uma relação já diferida, “[...] que faz com que um elemento só signifique e funcione remetido a um outro elemento, passado ou futuro [...]” (SANTIAGO, 1976, p. 92). O outro sentido comportado pelo verbo *differre* é o usual: não ser o mesmo, não ser idêntico, ser outro. A palavra *différence* não herdou, afirma Derrida, o primeiro sentido de temporização que tinha em latim, daí a importância da operação efetuada, que visa a compensar essa perda semântica mediante a violação ortográfica, fazendo com que a

² Os tradutores da versão consultada de *Margens da filosofia* (1991) também optaram por traduzir o grafismo *différance*, neste caso pelo neologismo diferença. Nesta primeira citação mantivemos a tradução, mas de agora em diante, nas citações diretas, em lugar do neologismo utilizaremos o verbete em francês, de modo a conservar o efeito único que possui na língua em que foi formulado, pois em português, ainda que sutil, é perceptível a distinção fônica entre diferença e diferença.

différance possa remeter a quaisquer desses sentidos ao mesmo tempo. Em francês essa alteração tem um impacto específico,

[...] uma vez que o *a* provém imediatamente do participio presente [...] diferindo (*différant*) [...] e nos reenvia para o decurso da ação do diferir antes mesmo que esta tenha produzido um efeito constituído como diferente ou como diferença (com um *e*) [*différence*, portanto]. Numa conceitualidade clássica e respondendo a exigências clássicas, diríamos que “*différance*” designa a causalidade constituinte, produtora e originária, o processo de cisão e de divisão do qual os diferentes ou as diferenças seriam os produtos ou os efeitos constituídos (DERRIDA, 1991, p. 39).

A essa apresentação semântica segue a relação entre a diferença semiológica e a *différance*, com o intuito de mostrar como temporização e espaçamento se articulam, pois a resposta clássica não é suficiente para dar conta dos efeitos da noção proposta. Para isso Derrida julga necessário passar uma vez mais pela questão do signo e da escrita. Afirma que o signo é apresentado como algo que se põe em lugar da “coisa mesma”, ou seja, torna presente, mediante representação, o ausente. Funciona como mediação, no sentido de que liga um termo inicial a um termo final: “Quando não podemos tomar ou mostrar a coisa, digamos o presente, o ente-presente, quando o presente não se apresenta, então significamos, servimo-nos do subterfúgio de um signo.” (DERRIDA, 1991, p. 40). Seja de que tipo for o signo, ele seria então uma presença diferida que nos afasta da “coisa mesma”, inclusive no momento em que supostamente teríamos a posse dela. Designado dessa forma, o processo de significação – que estrutura o conceito de signo nos moldes clássicos – estaria inicialmente consoante à noção de *différance*. No entanto, Derrida argumenta que o jogo do signo colocado dessa maneira é regulado pela presença diferida que o signo visa sempre a retomar, fazendo com que a substituição por representação seja “[...] *secundária e provisória*: secundária em relação a uma presença original e perda de que o signo derivaria; provisória perante essa presença original e ausente em vista da qual o signo encontrar-se-ia num movimento de mediação.” (DERRIDA, 1991, p. 40). A problemática semiológica coloca então a diferença como temporização (adiamento)-temporalização (efeito de tornar transitório), em que o signo sucede o representado para retornar-lhe, para restaurar a presença original. O pensador questiona o aspecto secundário do representante, do signo que substitui, ao propor que a *différance* é mais originária do que diferimento pelo signo, objetivando com isso certo afastamento da linguagem da presença. Ressalta, contudo, que valores como o de *arkhé* e origem devem ser bem marcados ou mesmo aspeados de modo a colocar em suspenso o alcance de seus sentidos clássicos, pois são eles também regulados pelo valor de presença. Procedendo dessa forma, o filósofo percebe duas consequências para a oposição entre

différance “originária” e a diferença semiológica. A primeira, e talvez mais evidente, é que a partir desse ponto não se poderia mais considerar o modelo da diferença semiológica como subsidiário para a *différance*; a segunda diz respeito às consequências de se questionar a autoridade da presença e de seu oposto, a ausência; questionar a simetria linear que há entre esses termos, em que o segundo termo é supostamente exterior ao primeiro mais originário, para que assim se possa circunscrever o limite que força através da língua, “[...] – nós, os habitantes de uma língua e de um sistema de pensamento – a formar o sentido do ser em geral como presença e ausência, nas categorias do ente [...]” (DERRIDA, 1991, p. 41). Em outras palavras, sentido que nos força a responder sempre a pergunta filosófica fundamental “o que é?” com uma resposta que já é desde sempre determinada para “o que é” ou para “o que não é”, em sua desejada plenitude e unidade. Derrida aponta na passagem citada para o que ele chama de questão heideggeriana sobre a diferença entre o ser o ente, ou seja, diferença ôntico-ontológica. Questão que para ele é incontornável no trato da diferença, pois Heidegger alertara sobre a necessidade de dissociar o pensamento sobre a temporalização da metafísica da presença, do domínio do aqui e agora. Todavia, antes de avançar com sua leitura de Heidegger, o filósofo faz um desvio para mostrar como a *différance* conflui como temporização e espaçamento. Para isso, julga necessário retomar o modelo saussuriano do arbitrário do signo, que considera como o princípio geral da semiologia: “Só pode haver arbitrário na medida em que o sistema é constituído por diferenças, não por termos plenos.” (DERRIDA, 1991, p. 41). Fossem plenos, os termos teriam valor em si mesmos, mas o fato de estarem implicados uns aos outros – os signos separados dos referentes que faz com que as diferenças sejam formais – é que permite a arbitrariedade, a instituição de hierarquias no interior da inter-relação, quando do processo de significação. Assim, os elementos que concorrem para a significação só têm valor se relacionados à rede de que fazem parte, se relacionados aos elementos aos quais se opõem. Entra em causa mais uma vez o princípio de que na língua não há termos positivos, que signifiquem por eles mesmos, mas somente diferenças: “O que num signo é idéia [significado] ou matéria fônica [significante] importa menos do que aquilo que há a seu redor nos outros signos.” (DERRIDA, 1991, p. 42). A diferença posta nos termos de Saussure permite a Derrida afirmar que a significação só pode ser construída a partir do jogo relacional que mantém os termos sempre interligados. Como consequência, o conceito de significado já sofre um deslocamento, pois a definição “do que é” ou “do que não é” não será nunca totalmente presente, auto-suficiente, pois ela deve ser sempre reenviada à rede de signos da qual foi recortada. Permite também afirmar a

radicalização dessa diferença, que retroage sobre os sistemas de todo tipo, já que o filósofo demonstra que a produção de conceitos dependerá do jogo:

Todo conceito está por direito, inscrito numa cadeia ou num sistema no interior do qual remete para o outro, para os outros conceitos, pelo jogo sistemático das diferenças. Em semelhante jogo, a diferença não é mais, portanto, um conceito, mas a possibilidade da conceitualidade, do processo e dos sistemas conceituais em geral. Por esta mesma razão, a *différance*, que não é um conceito, não é uma simples palavra, ou seja, aquilo que representamos como sendo a unidade calma e presente, auto-referente, de um conceito e de uma fonia (DERRIDA, 1991, p. 42).

Percebe-se, desse modo, a autodesconstrução do projeto saussuriano, que afirma a língua sem termos positivos, mas que ao mesmo tempo busca verticalizar o jogo em que há trocas entre língua e fala, entre fala e escrita; jogo que é justamente potencializado pelas diferenças, estas que o linguista procurou reduzir ao instituir a regulação da escrita pela fala, subscrevendo o fonocentrismo da tradição metafísica.

A passagem também mostra que Derrida remarca a ambivalência da *différance*, ao designá-la ao mesmo tempo como efeito do jogo de diferenças, estando, contudo, além da possibilidade de uma apreensão totalizante na economia de um conceito, pois é a própria *différance* que possibilita a conceitualidade em geral: “O que se escreve *différance* será, portanto, o movimento de jogo que ‘produz’, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença.” Em complemento a essa passagem, Derrida ressalta que a *différance* radical, como a que possibilita a produção de conceitos, não é simplesmente anterior, numa temporalidade cronológica, às diferenças que produz (os efeitos), por isso o filósofo julga necessário lembrar que esta noção “[...] é a origem não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferante [a ambivalência: “origem” e efeito] das diferenças. O nome de ‘origem’, portanto, já não lhe convém.” (DERRIDA, 1991, p. 43). Insiste que os efeitos da *différance* não têm por causa um sujeito ou qualquer ente que pudesse regular de fora, que não fosse ele mesmo diferido e, portanto, parte do jogo. A quebra da oposição causa/efeito, a produção de efeitos da *différance* sem causa, é possível a partir da noção de rastro mencionada anteriormente: rastro que “[...] é tanto menos um efeito quanto não tem uma causa, mas não pode bastar por si mesmo, extra-texto, para operar a transgressão necessária.” (DERRIDA, 1991, p. 43) – transgressão de uma filosofia não relacionada ao discurso metafísico –, estando ele também implicado na rede do texto-tecido, cujos fios se podem descoser, mas que ao fim e ao cabo não revelam nenhum significado transcendental uno e alheio a qualquer diferimento. A relação que Derrida estabelece entre a *différance* e a diferença linguística saussuriana, formulando o campo de ação daquela em parte como um

desdobramento do trabalho de Saussure, ou seja, a partir dos limites de seu texto, põe em questão o uso que o filósofo faz da linguagem da metafísica para deslocá-la. Trata-se de um procedimento necessário, próprio à desconstrução, uma vez que o filósofo reconhece a impossibilidade de uma linguagem que esteja completamente fora de toda determinação metafísica, que poderia então superar seus princípios como uma alternativa absolutamente oposta. É por esse motivo que em seus textos, nas suas cenas de leitura, Derrida sempre convoca diversos pensadores, nem sempre filósofos, e os faz dizer o que têm para dizer, forçando os limites de seus textos, evidenciando suas contradições, procurando aberturas no momento mesmo em que desejam o fechamento. A *différance*, nesse sentido, se torna o operador textual fundamental no movimento desconstrutor derridiano, permeável a todas as noções que o filósofo desenvolve.

O movimento de sua argumentação assim posto desloca o processo de construção da significação tal como apresentado pela semiologia geral e especificamente na linguística de Saussure, e nesse deslocamento é que se vão articular temporização – como adiamento para mais tarde – e espaçamento, no lugar de temporização-temporalização. Em um texto, por exemplo, cada elemento que compõe a cadeia textual presentificada deve se relacionar com outros que não ele mesmo, “[...] guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca de sua relação com o elemento futuro [...]” (DERRIDA, 1991, p. 45), produzindo o rastro, que se identifica mais com o passado do que com o presente, formando então um presente que não é ele próprio, que não está plenamente presente em virtude das relações entre os elementos, num encadeamento que excede o próprio texto. Desse modo, a significação se constitui como um intervalo, nunca estando totalmente presente em razão do movimento do rastro. A partir da *différance*, Derrida desconstrói o pensamento do presente e da presença e a relação com passado e futuro:

É necessário que um intervalo o separe [o presente] do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, como o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo o ente, na nossa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito. Esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (*temporização*). E é a esta constituição do presente, como síntese “originária” e irreduzivelmente não-simples, e portanto, *stricto sensu*, não-originária, de marcas, de rastros de retenções e pretensões [...] que eu proponho que se chame aqui-escrita, aqui-rastro ou *différance*. Esta (é) (simultaneamente) espaçamento (e) temporização (DERRIDA, 1991, p. 45).

A determinação da simultaneidade do espaçamento e temporização na *différance* conduz Derrida a responder a objeções formuladas no campo semântico do ser. Nesse ponto, o filósofo ressalta que a forma da questão também é importante, pois ela pode circunscrever já em sua formulação o alcance da resposta. Assim, as perguntas “o que difere?”, “quem difere?” e “o que é a *différance*?” já limitam a proposição de uma resposta, fazendo da noção questionada algo derivado ou, como Derrida prefere, comandado por um comandante (em seus diversos nomes) já inscrito no âmbito do ente-presente. Por isso o filósofo inicia seu texto afirmando que a *différance* “não é”. A confluência entre espaçamento e temporização, que situa a impossibilidade de apreensão total do rastro, permite que Derrida afirme, uma vez mais baseado no princípio saussuriano da língua sem termos positivos e no sujeito como função da língua, que no caso de um sujeito-comandante este não escapa à articulação da *différance*, uma vez que mesmo no interior da identidade de si, sua fala só é possível se relacionada às prescrições do sistema linguístico que é constituído por diferenças. O jogo das diferenças na língua, que é forma, e a relação desta com a fala estão, portanto, atrelados à *différance*, que faz da língua um desvio absolutamente necessário: o sujeito, para colocar-se no mundo, deve ceder aos princípios da língua. Se, de acordo com o postulado de Saussure, a língua não depende do sujeito, mas este é uma função daquela, e a língua é uma forma de escrita – no sentido irreduzível dessa palavra: inscrição –, então o jogo e os efeitos da *différance* fazem da remissão incessante de rastros uma arqui-escrita, em que não há uma origem presente, mas sim uma proteção das diferenças. A questão da identidade de si, como possível objeção antecipada pelo filósofo, está relacionada à consciência de si, no sentido de que mesmo tendo de aderir ao jogo da *différance* no momento de sua fala, que deve ceder às prescrições da língua, portanto diferindo-se, o sujeito ainda seria presente a si em sua “consciência intuitiva”. Derrida (1991, p. 48) argumenta que a questão posta dessa forma “[...] pressupõe, portanto, que antes do signo e fora dele, excluindo todo o rastro e toda a *différance*, qualquer coisa semelhante à consciência é possível.” Nesse sentido, ele completa, “[...] antes mesmo de distribuir os seus signos pelo mundo, ela pode reunir-se a si mesma na sua presença.” A consciência como presença é o *topos noetos* da linguagem metafísica, lugar de síntese no qual supostamente se pode represar o movimento dos rastros. Nesse ponto, o filósofo considera necessário demonstrar brevemente como outras forças do pensamento filosófico, a saber, Nietzsche e Heidegger, além de Freud na psicanálise, discutiram a questão da consciência como suposta presença plena a si, como síntese-origem de onde tudo relacionado ao sujeito parte e a que se pode sempre retornar, regulando sua relação com o presente.

Não é todo o pensamento de Nietzsche uma crítica da filosofia como indiferença ativa à diferença? O que não exclui, segundo a mesma lógica, segundo a própria lógica, que a filosofia viva *na e da différance*, virando assim as costas para o *mesmo* que não é o idêntico. O mesmo é, precisamente, a *différance* [...] como passagem desviada e equívoca de um diferente para outro, de um termo da oposição para o outro. Poder-se-ia assim retomar todos os pares de oposição sobre os quais está construída a filosofia e dos quais vive o nosso discurso para aí vermos, não apenas a oposição, mas anunciar-se uma necessidade tal que um dos termos apareça aí como *différance* do outro, como o outro diferido na economia do mesmo (inteligível como diferante do sensível, como sensível diferido; o conceito como intuição diferida – diferante; a cultura como natureza diferida – diferante; todos os outros da *physis* – *tekhne*, *nomos*, *thesis*, sociedade, liberdade, história, espírito etc. – como *physis* diferante. *Physis* em *différance*. [...] É a partir do desdobramento desse mesmo como *différance* que se anuncia a mesmidade da diferença e da repetição no eterno retorno. Outros tantos temas que é possível relacionar, em Nietzsche, com a sintomatologia que diagnostica sempre o desvio ou o ardil de uma instância dissimulada da *différance*; ou ainda com toda a temática da interpretação ativa que substitui pela decifração incessante o desvelamento da verdade como apresentação da coisa mesma na sua presença etc. Cifra sem verdade ou, pelo menos, sistema de cifras não-dominado pelo valor de verdade, o qual se torna desse sistema uma função simplesmente compreendida, inscrita, circunscrita (DERRIDA, 1991, p. 50).

Indiferença à diferença que não reconhece o mesmo que já é outro, cujo rastro já o relaciona àquilo que se lhe opõe. A impossibilidade de apreensão do movimento total do rastro, mesmo na instância da consciência, é o que faz com que sua primazia possa ser questionada, pois o diferimento do mesmo se dá em parte ao nível do inconsciente, em virtude do movimento interpretativo incessante que temporiza o desvelamento da verdade. Articulação que Derrida reconhece em Nietzsche, mas que também se pode perceber no trabalho de Freud, ainda que em ambos por motivos distintos: “Os dois valores aparentemente diferentes da *différance* enlaçam-se na teoria freudiana: o diferir como discernibilidade, [...] *espaçamento*, e o diferir como desvio, demora, [...] *temporização*.” (DERRIDA, 1991, p. 50). É no ensaio “Freud e a cena da Escritura”, integrado à obra *A escritura e a diferença* (2011), que Derrida aprofunda a articulação da *différance* com os postulados do médico austríaco sobre a memória. Ali, o filósofo demonstra o desenvolvimento do trabalho freudiano sobre a explicação do funcionamento do aparelho psíquico entre suas obras *Projeto de psicologia*, de 1895, e *Nota sobre o “Bloco Mágico”*, de 1925. Se na primeira Freud busca desenvolver um modelo baseado nas ciências naturais e fracassa, na segunda, a partir da descoberta do *Wunderblock*, constitui um modelo que, de acordo com a leitura derridiana, muito se aproxima de sua proposição sobre a escritura. No entanto, já no *Projeto* Freud postula a identificação do psíquico ao inconsciente, pondo em causa a questão da memória a partir da relação entre consciente e inconsciente.

O *Projeto* enfoca uma nova configuração da noção de memória, que não se confunde com a ideia de cópia de um objeto e que [...] comporta a melhor via para o entendimento da organização dos traços mnêmicos. [...] Freud pretende explicar, nessa obra, a efetivação do traço mnêmico sem utilizar, para esse fim, uma relação de semelhança entre a inscrição da percepção no psiquismo e a imagem do objeto na realidade. Nesse texto, Freud, ainda preso a uma linguagem própria às ciências naturais, diferencia os neurônios da percepção (ϕ) daqueles da memória (ψ). Não atribui, no entanto, uma essência distintiva a ambos como fazia a literatura médica corrente na época, mas uma diferença fundamentada nas quantidades (Q) com que precisam lidar. Por conseguinte, os neurônios não são qualitativamente diferentes entre si, contudo, divergem quanto à finalidade a que estão reservados (PEIXOTO; OLIVEIRA, 2012, p. 260).

A explicação da memória que Freud apresenta na *Nota* já não possui a pretensão de formular teorias psicológicas embasadas nas ciências naturais. Esse desprendimento lhe permitiu desenvolver um modelo metafórico – e interessa a Derrida como tal, e não como descrição neurológica – a partir da ideia de “grades de contato” e “facilitação” – o termo em alemão é *Bahnung* –, que sulcam a percepção. “O que supõe uma certa violência e uma certa resistência perante a efração. A via está aberta, quebrada, *fracta*, facilitada.” (DERRIDA, 2011, p. 295). As grades de contato são formadas pelos neurônios da memória, únicos a possuir “qualidade psíquica”, orientando desse modo a conclusão de Derrida: “A memória não é, portanto, uma propriedade do psiquismo entre outras, é a própria essência do psiquismo. Resistência e por isso mesmo abertura à efração do traço.” (DERRIDA, 2011, p. 296). Resistência e abertura porque a impermeabilidade dos neurônios da memória (ψ) não é total, pois parte da quantidade (Q) de excitação atravessa as grades de contato – *Bahnung* –, modificando-as, deixando-as marcadas. Essas alterações provocam uma diminuição da resistência, fazendo com que da segunda vez em diante, ou seja, a partir da repetição, a quantidade de excitação percorra o mesmo caminho. A maior ou menor quantidade é que vai caracterizar a memória e estabelecer a diferença entre os neurônios da percepção (ϕ) e da memória (ψ). Não há, portanto, uma diferença pura entre eles: “A diferença [quantitativa] entre as explorações, tal é a verdadeira origem da memória e portanto do psiquismo. Unicamente esta diferença libera a ‘preferência da via’ [...]” (DERRIDA, 2011, p. 296). O que Freud chama de traço mnêmico não pode ser recuperado como presença plena através da rememoração, pois a “[...] vida psíquica não é nem a transparência do sentido, nem a opacidade da força, mas a diferença no trabalho de forças. Nietzsche já dizia-o bem.” (DERRIDA, 2011, p. 296). A possibilidade de uma relação entre o trabalho de Nietzsche e Freud é justamente a percepção desse jogo de forças, articulação da *différance* a qual nem mesmo a oposição mais irreduzível está imune. Jogo que o filósofo argelino também percebe em *Para além do princípio do prazer*, obra na qual Freud demonstra que o “eu”, para

conservar-se, cede ao princípio do prazer, que se difere em princípio da realidade, percorrendo um desvio – temporização –, ainda que desprazeroso, para alcançar o prazer desejado. Esse é o caráter econômico da *différance*, ativo e passivo, em que o mesmo já traz em si o outro diferido, difere e é diferido pelo outro, o que não significa dizer que uma presença anterior ao diferimento possa ser plenamente “recuperada”, mesmo na instância do inconsciente. Não há supraessência, como origem ou finalidade, além da inter-relação, embora Derrida ressalve que a *différance* nos liga a algo que está além da alternativa posta entre presença e ausência. Esse “algo” para Freud é o inconsciente, nome ainda regulado por princípios metafísicos, em virtude da dialética com o consciente, em que aquele é mais originário. Para Derrida, no inconsciente como escritura, que viola, mas que também é violado através das grades de contato, a inscrição da memória se dá não por traços, mas por rastros, o inconsciente é rastro, temporização e espaçamento como interrupção e retorno na cadência – *Bahnung* –, impossibilitando um fechamento: a efratura causada pelo processo mnêmico.

Nesse contexto e com esse nome, o inconsciente não é, como se sabe, uma presença a si escondida, virtual, potencial. O inconsciente difere-se, o que significa sem dúvida que ele se tece de diferenças e também que envia, que delega representantes, mandatários; mas não há nenhuma hipótese de que o delegante “exista”, esteja presente, seja “ele-mesmo” em qualquer parte e menos ainda de que ele se torne consciente. Nesse sentido, [...] o “inconsciente” é tão pouco uma coisa quanto outra coisa, tão pouco uma coisa quanto uma consciência virtual camuflada (DERRIDA, 1991, p. 54).

Com efeito, Derrida está propondo uma alteridade radical em relação às formas de presença que reduzem as diferenças. Para isso, considera o discurso metafísico e o fenomenológico inadequados para descrever o movimento do rastro e a articulação da *différance*, que ele demarca como irreduzíveis ao conceito de tempo como continuidade linear. Nesse sentido, o deslocamento que o filósofo propõe ao conceito de inconsciente visa a mostrar que essa instância do psiquismo não é constituída de presentes que se modificam mediante a rememoração, porque o passado nunca foi presente pleno e o porvir também não pode ser desenvolvido nos termos de uma oposição entre presença e ausência, porque a noção de rastro não se conforma ao conceito de retenção. Não obstante Derrida identifique extratos nos textos de Saussure, Freud e Nietzsche que encetam uma abertura para a possibilidade de uma alteridade radical, mesmo quando subscrevem em algum ponto a linguagem da tradição metafísica, resta ainda a questão ontológica, a determinação do ser em presença que Derrida considera como a delimitação de uma época. Questão do ser e do ente, da diferença entre ser e

ente. Nesse ponto, o filósofo considera como inescapável abrir uma interlocução com a discussão heideggeriana, ainda que sem pretender esgotá-la, sobre a natureza do ser enquanto ser, ou seja, objeto da ontologia. O pensamento sobre a *différance* proposto vai então de encontro à determinação do ser como presença ou como entidade, o que implica uma necessidade de distinguir ser e ente, de modo a fazer aparecer seus efeitos para a articulação da *différance*:

Primeira consequência: a diferença não é. Ela não é um ente-presente, por mais excelente, único, principal ou transcendente que o desejemos. Não comanda nada, não reina sobre nada e não exerce em parte alguma qualquer autoridade. Não se anuncia por nenhuma maiúscula. Não somente não há qualquer reino da *différance* como esta fomenta a subversão de todo e qualquer reino. O que a torna evidentemente ameaçadora e infalivelmente receada por tudo aquilo que em nós deseja o reino, a presença passada ou por vir de um reino. É sempre em nome de um reino que se pode, acreditando vê-la engrandecer-se com uma maiúscula, acusá-la de querer reinar (DERRIDA, 1991, p. 55).

Ao colocar em causa essa consequência, Derrida questiona como a *différance* se interpõe na diferença entre ôntico – o ser determinado, ou seja, a existência concreta e múltipla do ente capaz de conhecer e apreender em sua imediatez – e ontológico – a natureza do ser em geral, essência comum a cada ser vivente –, uma vez que ambos são inseparáveis na ordem do ser, não obstante sejam distinguidos na visualização filosófica. Em certa medida, o filósofo reconhece, a noção que propõe constitui-se com um desdobramento da diferença ontológica. No entanto, essa hipótese pensada em relação à verdade do ser, “[...] pensada no horizonte da questão do *ser* [...]” (DERRIDA, 1991, p. 56), sugere que a diferença ôntico-ontológica é uma diferença já determinada – entre ser e ente – e, portanto, não essencial, o que implica no que Derrida aponta como efeito intrametafísico da *différance*. O objetivo é pensar os efeitos dessa noção como crítica da verdade do ser e de sua relação com o presente, isso porque o filósofo identifica a história do pensamento sobre o ser – não só na história da filosofia – como já determinada, ou seja, já diferida como história do ente, regulada por essa oposição. “Uma vez que o ser jamais teve ‘sentido’, jamais foi pensado ou dito senão dissimulando-se no ente, a *différance*, de uma certa e muito estranha maneira, (é) mais ‘velha’ do que a diferença ontológica ou do que a verdade do ser.” (DERRIDA, 1991, p. 56). Longe de ser uma questão fácil, ainda assim Derrida postula a necessidade de passar por ela, de perceber como a ontologia naturaliza o discurso da metafísica ocidental, operando também uma redução das diferenças em nome da verdade do ser: “É necessário deixar em todo o rigor aparecer/desaparecer aí [na releitura minuciosa dos princípios metafísicos] o rastro de que excede a verdade do ser.” (DERRIDA, 1991, p. 56). Clausura ontológica que inevitavelmente

remete aos princípios metafísicos, os quais são utilizados por aqueles que pretendem contestá-la, como Nietzsche e sua crítica das categorias de ser e verdade, Freud e a análise da consciência a si, Heidegger e a determinação do ser, e mesmo Emmanuel Lévinas, que pretendeu deslocar as especulações da ontologia heideggeriana e pensar a questão do ser em uma dimensão ética não mais compreendida nos moldes da tradição filosófica, ou seja, como modelo de conduta, posicionando-se além do questionamento heideggeriano do humanismo, para então encetar a questão da alteridade radical, que será, dentro de certos limites, aproveitada por Derrida. Destaque-se a proposição do filósofo lituano de uma nova metafísica, cuja origem não é mais pensada nos termos de uma presença, mas que põe a ética como filosofia primeira, afastando-se da discussão ontológica, o que permitirá definir o mesmo como já-outro, deslocando com isso a oposição identidade/diferença – na história da metafísica, sempre com prevalência do primeiro termo – que sustenta a lógica baseada no princípio de identidade: “Eu sou eu mesmo porque sou igual a”. O uso dos conceitos metafísicos para criticar sua tradição – uma necessidade, já que não dispomos de nenhuma linguagem que lhe seja imune – deve-se à problematização da linguagem, que em certo tempo constituiu-se como objeto que deveria ser investigado por diferentes epistemes, mas que por estar também ela enredada na tradição que busca uma origem como *arkhé* ou *telos*, pode infiltrar-se no próprio pensamento daquele que a critica, subscrevendo a regulação por uma origem centrada. Assim, o pensamento heideggeriano, ao elaborar a questão do sentido do ser, elege o homem por ser este o único ente – ser determinado – que se pergunta sobre seu ser, mas não o homem contingente, e sim o que o filósofo chama de “Ser-aí”, intérprete privilegiado do ser – das propriedades gerais – dos outros entes. Em oposição à estrutura do pensamento tradicional que parte das “coisas do mundo” para determinar o ser de todos os entes, inclusive do “homem”, Heidegger parte deste para determinar o ser de todos os entes, inclusive das coisas. Assim, o sentido do ser não deve basear-se no “ser das coisas”, como simples presença no mundo, mas sim no ser daquele que é capaz de perguntar sobre o ser – o termo em alemão é *Dasein* –, uma vez que apresenta aspectos únicos que o diferenciam dos demais entes: o fato de nunca estar acabado, no sentido de um conjunto fixo de atributos, estando em constante definição, além de sua facticidade, pois o *Dasein* é um ser-no-mundo e por isso sofre determinações das circunstâncias, fazendo com que projete certas coisas e não outras. Ao defini-lo dessa forma, Heidegger não situa o “homem” que pensa sobre o ser em uma dimensão simplesmente abstrata, mostrando que ser “homem” na Idade Média, por exemplo, por sua facticidade, é bastante diferente de ser “homem” atualmente. Essa apresentação do pensamento heideggeriano, correndo o risco de ser excessivamente

simplificadora, põe em causa a questão da interpretação, que Derrida já havia identificado em Nietzsche, pois o Ser-aí atualiza constantemente os sentidos que produz sobre o mundo de modo geral e sobre o sentido de seu próprio ser. Movimento este que realça a importância da linguagem, além de questionar a essência do homem como algo fixo. No entanto, Derrida, em sua leitura de *Ser e tempo*, identifica um momento no qual o filósofo alemão indicia um desejo metafísico. Ao pensar a diferença entre ser e ente, que já é determinada, Heidegger remete a uma presença, quando afirma que a relação com o presente, que se dá a partir dessa presença, é incomparável a qualquer outra e é própria ao *Dasein*. Derrida (1991, p. 63) então cita uma passagem na qual Heidegger assevera que a língua, nessa relação do ser com o presente na presença, cumpre a função de buscar uma palavra única que possa reverberar o que se passa no ser, o que o filósofo alemão considera como algo possível, uma vez que a estrutura da linguagem do ser perpassa toda e qualquer língua. Daí a afirmação de que a *différance* é mais “velha” que a questão do ser, mas que enquanto for apenas um nome – em suas diversas nomações – também permanecerá intrincada à metafísica. Sua inefabilidade se dá “[...] porque a nossa língua [de modo geral] não encontrou ainda ou não recebeu este *nome*, ou porque seria necessário procurá-lo numa outra língua, fora do sistema finito da nossa.” (DERRIDA, 1991, p. 62). O horizonte desejado permanece inominável e a utilização do nome *différance* demonstra apenas em parte – no movimento incessante das substituições, até mesmo na escrita de Derrida: “arqui-rastro”, “arquiescritura” – a alteridade radical que se deseja expressar. Por essa perspectiva, a *différance* figura como uma rasura no discurso da metafísica, não obstante as amarras que este impõe – em última instância, a clausura do sistema finito de toda linguagem. Noção que indica e subscreve uma postura de resistência a toda e qualquer hierarquização, que se pode sempre demonstrar ser um produto discursivo cuja finalidade é prover uma presença como origem ou finalidade, que possa apaziguar o interior do sistema de qualquer oposição, sobrelevando um termo em detrimento do outro. É essa postura de resistência às naturalizações fáceis que buscaremos identificar nos escritos de Santiago.

2.2 O entre-lugar no rastro da *différance*

Santiago (2000) abre o ensaio “O entre-lugar do discurso latino-americano” com uma epígrafe retirada d’*Arqueologia do saber*, de Michel Foucault, na qual o filósofo prescreve

como tarefa negativa a necessidade de afastamento dos conceitos relacionados ao postulado de continuidade, dentre os quais a noção de influência. Postulado este que também regula o conceito de história no sentido metafísico. Nesse mesmo eixo, Derrida (2001, p. 64) responde em *Posições* acerca da possibilidade de se formular um conceito de história que escape ao que ele designou por história como esquema linear do desenrolar da presença. Nesse sentido, acompanha Foucault e reitera o que já havia afirmado no ensaio “A Diferença” sobre a necessidade de se desconfiar do conceito metafísico de história, compreendido como história do sentido que se vai produzindo linearmente, reforçando a clausura da metafísica no que concerne à contenção das diferenças. O aspecto metafísico desse conceito mantém relação com a ideia de uma teleologia, de continuidade da verdade cuja estrutura se deve manter. Contudo, o filósofo lembra que essa concepção não corresponde a uma escolha dentre opções que se teria podido evitar. Assim, ao se utilizar do conceito de história, não obstante as restrições que a ele sempre fez, em geral apresentando-o entre aspas, Derrida o desloca para associá-lo a outro encadeamento que não o teleológico, no qual história será “[...], de fato, ‘monumental, estratificada, contraditória’; história que também implique uma nova lógica da *repetição* e do rastro, uma vez que é difícil ver onde haveria história sem isso.” (DERRIDA, 2001, p. 65). Essa reinscrição visa a evitar uma reapropriação ao esquema metafísico, que se coloca como possibilidade sempre que se questiona o conceito de sentido, de essência e todos os outros que sempre estiveram relacionados ao de história. Assim, um texto que se proponha a tarefa de criticar o conceito de história ou a historicidade do conceito de história deve levar em consideração todos os predicados de essência que ele traz consigo, uma vez que não é possível transgredi-lo simplesmente: “É preciso elaborar uma estratégia do trabalho textual que, a cada instante, tome de empréstimo uma palavra antiga à filosofia para imediatamente demarcá-la.” (DERRIDA, 2001, p. 66). A partir da inversão do conceito, marca-se então certa distância de seu uso tradicional, de modo a evitar uma reapropriação, tendo em vista que é “[...] preciso certamente produzir uma nova conceptualização, mas dando-se conta de que a própria conceptualização, e ela sozinha, pode re-introduzir aquilo que se queria ‘criticar’.” (DERRIDA, 2001, p. 66-67). Desse modo, põe-se em causa a questão da essência de todo trabalho textual, que nunca poderá ser puramente discursivo ou estruturado em conceitos que signifiquem por eles mesmos, “[...] quero dizer, o de um discurso inteiramente regado pela essência, pelo sentido, pela verdade, pelo querer-dizer, pela consciência, pela idealidade etc.” (DERRIDA, 2001, p. 67).

A partir desse ponto, pode-se colocar uma questão que não está textualmente explicitada no ensaio de Santiago referido acima, mas que pode ser considerada como um

desdobramento da discussão acerca da *différance* e do movimento geral da desconstrução: a literatura, o discurso ficcional, como forma de conhecimento. A discussão da configuração textual e linguística que Derrida empreende n’*A Farmácia de Platão* (2005), por exemplo, permite ao filósofo distinguir entre a estrutura da língua, a partir de textos, e a estrutura do pensamento, colocando em cena a dicotomia contingente/essencial. De acordo com Culler (1997), ao considerar como relevantes os elementos poéticos no texto filosófico, Derrida insinua que a filosofia pode ser tratada, em certa medida, como discurso poético geral, uma vez que os textos filosóficos passam a ser considerados não como tomadas de posição acerca dos temas de que tratam, mas como discursos heterogêneos cuja estrutura tem de levar em conta aspectos que os filósofos sempre consideraram como acidentes de expressão, fazendo com que o texto que supostamente deveria apenas constatar seja na verdade uma performance discursiva. Culler cita como exemplo a questão da metáfora na filosofia. Em princípio, os filósofos utilizam a metáfora como figura contingente que deve ser separada do conceito. Ela pode ser útil para a explicação ou exemplificação do conceito, mas permanece como um recurso retórico que pode embaçar a compreensão da “verdade essencial” que ele veicula: “[...] separar conceitos essenciais da retórica em que são expressos é uma tarefa filosófica fundamental.” (CULLER, 1997, p. 169). Outros exemplos apresentados ao longo da produção de Derrida, em que se coloca a questão da circunscrição da metáfora, são mencionados por Culler (1997, p. 169), que arremata uma assertiva do pensador em *Margens*, onde este mostra que todos os conceitos que tentaram mitigar a força da metáfora guardam uma força que é metafórica, mas cuja figuralidade foi esquecida. Assim, ao explorar caracteres que são considerados como artifícios retóricos no discurso filosófico, Derrida mostra que o funcionamento das relações determinadas como contingentes estão implicadas no desenvolvimento conceitual: “O filosófico está condenado a ser literário em sua dependência da figura até mesmo quando se define por oposição à figura.” (CULLER, 1997, p. 170). No entanto, Culler julga importante ressaltar que a problemática da distinção entre contingente e essencial – oposição congênita à filosofia – não objetiva como resultado o apagamento de todas as distinções. Todo o movimento da desconstrução, que demonstra as implicações entre os conceitos formulados durante o desenrolar da história da metafísica e que se supunham separados, ou seja, significando em si mesmos, não visa a destruir todas as fronteiras, mesmo porque, como já foi dito, não dispomos de nenhuma outra linguagem que nos permita transgredir completamente esse sistema. Nesse sentido, a desconstrução opera uma “crítica” – as aspas justificam-se porque mesmo o conceito de crítica deve ser criticado – desses

conceitos no momento mesmo em que são utilizados. Assim também é para a distinção entre discurso filosófico e discurso literário:

Enfatizo o duplo procedimento da desconstrução [inversão e deslocamento], uma vez que rumores se inclinam a tornar todo movimento simples e a tratar a desconstrução como uma tentativa de abolir todas as distinções, não deixando nem literatura, nem filosofia, mas uma textualidade geral indiferenciada. Ao contrário, uma distinção entre literatura e filosofia é essencial ao poder de intervenção da desconstrução: por exemplo, para a demonstração de que a leitura filosófica mais verdadeira de uma obra filosófica – uma leitura que põe em questão seus conceitos e os fundamentos do seu discurso – é aquela que trata da obra como literatura, como um constructo ficcional e retórico, cujos elementos e ordem são determinados por várias exigências textuais. Inversamente, as mais poderosas e apósiticas leituras de obras literárias podem ser aquelas que as tratam como gestos filosóficos, selecionando as implicações de suas transações com as oposições filosóficas que sustentam (CULLER, 1997, p. 172).

Opera-se desse modo um deslocamento, a partir da inversão, que afasta a oposição de seu uso tradicional. É por essa perspectiva que Santiago conduz a discussão sobre o lugar que ocupa a produção cultural da América Latina e do Brasil especificamente, no que tange às relações que mantêm com as chamadas matrizes culturais no final da década de 70 – a primeira edição de *Uma literatura nos trópicos* é de 1978. Além da articulação com a filosofia derridiana, o empreendimento que ficou conhecido como estudos pós-coloniais – conjunto de teorias que analisa os efeitos políticos, econômicos, artísticos etc. que marcaram os países colonizados –, iniciados na mesma década de produção do livro, também forneceram subsídios à discussão do crítico. Tendo em vista o deslocamento operado no conceito de história como progressão linear, Santiago efetua uma releitura do processo de colonização, no intuito de determinar suas reverberações na produção e nos estudos sobre literatura, pois o discurso literário será considerado como forma de conhecimento sobre os processos de formação de “identidade”. Inicia apresentando uma passagem dos *Ensaio*s de Montaigne que serve a este como intróito à apresentação dos antropófagos do Novo Mundo e ao crítico como metáfora na discussão dos conflitos estabelecidos entre colonizador e colonizado. O excerto diz respeito à surpresa do rei grego Pirro ao chegar à Itália e perceber que o exército dos povos considerados bárbaros não era tão bárbaro assim, não se comportava com tal, pois possuía notável organização. A verificação do rei põe em causa os preconceitos gerados no interior da sociedade grega. Santiago identifica que a referência a esse episódio constitui-se em metáfora utilizada nos textos do ensaísta francês para marcar o conflito entre civilizado e bárbaro. Se no século XVI as relações entre colonizador e colonizado foram pensadas sempre no interior dessa dialética, que justificava a ocupação e avanço sobre

territórios desconhecidos como motivação cultural, ou seja, levar a civilização para os povos bárbaros, no século XIX ocorre uma desmistificação desse discurso, especialmente a partir do surgimento da Etnologia, cuja contribuição Santiago, reiterando Derrida, considera como fundamental nesse processo. No ensaio “A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas”, o filósofo, antes de iniciar sua leitura do trabalho de Claude Lévi-Strauss para mostrar como ele inverte e desloca, até certo ponto, a dicotomia natureza/cultura, que marca a história da filosofia desde antes de Platão, assevera que no âmbito das chamadas Ciências Humanas a Etnologia contribuiu para circunscrever certos limites da história da metafísica pautada pela ideia de estrutura centrada:

Podemos com efeito considerar que a Etnologia só teve condições para nascer como ciência no momento em que se operou um descentramento: no momento em que a cultura europeia – e por consequência a história da metafísica e dos seus conceitos – foi *deslocada*, expulsa do seu lugar, deixando então de ser considerada como a cultura de referência. Este momento não é apenas e principalmente um momento do discurso filosófico ou científico, é também um momento político, econômico, técnico etc. Pode-se dizer com toda a segurança que não há nada de fortuito no fato de a crítica do etnocentrismo, condição da etnologia, ser sistemática e historicamente contemporânea da destruição da história da metafísica. Ambas pertencem a uma única e mesma época (DERRIDA, 2011, p. 412).

A “mesma época” corresponde ao momento em que a linguagem, na modernidade, começou a ser sistematicamente problematizada, ao mesmo tempo em que aparecem discursos, como o de Nietzsche e Heidegger, por exemplo, postulando a necessidade de rompimento com os princípios da metafísica, a partir da ideia básica de que não há sentido pleno, já constituído, o que afirma a força do gesto interpretativo. Nesse sentido, a releitura feita por etnólogos – ainda um discurso científico que mantém compromisso com a ideia de verdade, é preciso que se diga – dos documentos escritos por espanhóis e portugueses durante o período da colonização demonstrou, por exemplo, a recorrência das palavras “escravo” e “animal” para qualificar os habitantes do mundo recém descoberto: “Estas expressões, aplicadas aos não-ocidentais, configuram muito mais um ponto de vista dominador do que propriamente uma tradução do desejo de conhecer.” (SANTIAGO, 2000, p. 11). A Carta de Pero Vaz de Caminha escrita ao rei de Portugal figura como exemplo específico do processo de colonização do Brasil, dado que é considerada na história da literatura como um importante registro do que ficou conhecido por literatura informativa. Nela, o escrivão relata a predisposição dos índios que aqui viviam para a conversão religiosa – primeiro movimento para assegurar a imposição da cultura dos brancos. Estariam eles predispostos por imitarem, durante o ritual da missa, os gestos dos portugueses. Contudo, por se tratar apenas de uma

representação, fez-se necessário aliar à imposição religiosa o registro linguístico: “Instituir o nome de Deus equivale a impor o código lingüístico no qual seu nome circula em evidente transparência.” (SANTIAGO, 2000, p. 13). A representação das cenas bíblicas e a imposição da língua europeia constituíram-se na marca do trabalho de conquista no século XVI. Em ensaio de 1982, “Apesar de dependente, universal”, que dialoga intensamente com o publicado em 1978, Santiago insiste sobre esse procedimento de dominação ao afirmar que a América tornou-se um espaço de transferência para os conflitos que acometiam a Europa. Nesse sentido, impor o código religioso e linguístico significou a demarcação de um espaço e a inserção do indígena nos conflitos religiosos: se é o português quem coloniza, então o índio deve temer e mesmo combater os demais povos europeus: “Evitar o bilingüismo significa evitar o pluralismo religioso e significa também impor o poder colonialista. Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta.” (SANTIAGO, 2000, p. 14). Completa citando uma passagem da *Gramatologia*:

Como dizia [...] Jacques Derrida: “O signo e o nome da divindade têm o mesmo tempo e o mesmo lugar de nascimento.” Uma pequena correção se impõe na última frase, o suplemento de um prefixo que visa a atualizar a afirmativa “...o mesmo tempo e o mesmo lugar de renascimento.” (SANTIAGO, 2000, p. 14)

No Renascimento, o indígena é inscrito no contexto ocidental para viver a história europeia como estória. A conversão religiosa o desapropria de sua cultura e língua, fazendo com que tenha de memorizar e praticar mediante representação os valores europeus. Como afirma Santiago, a América se transforma num palco, uma cópia que deve ser o mais semelhante possível ao original, através de uma duplicação que visa apagar sua origem, instituindo a dominação como marco zero de onde se pode desenrolar a história e a fixação de uma memória pátria, “A tal ponto que historiadores [...] julgam acreditar que a origem de uma ‘inteligência brasileira’ se dê quando colégios são criados no século XVI.” (SANTIAGO, 1982, p. 15). Conceito de inteligência que subscreve um etnocentrismo cuja função é reter as diferenças, fazendo da colonização “[...] uma operação narcísica, em que o *outro* é assimilado à imagem refletida do conquistador, confundido com ela, perdendo portanto a condição única de sua alteridade.” (SANTIAGO, 1982, p. 15). Tanto mais diferente o índio, menos civilizado seria aos olhos do europeu e conseqüentemente seria necessário ampliar a força para a formação de uma unidade, para fazer da história da Europa a história universal. Contudo, no momento em que se deseja o fechamento abre-se a possibilidade de uma abertura. Desse modo, a colonização no Renascimento teve como resultado a formação de uma sociedade de

mestiços, que põe em causa os conceitos de unidade e pureza. De acordo com a perspectiva de Santiago nos ensaios em questão, é a partir desse ponto que se pode começar a pensar, no plano do discurso, a possibilidade de liberar o movimento que dissemina as diferenças. Romper, portanto, com uma prática em que a cultura oficial assimila o espaço do outro, constituindo hierarquias entre os valores europeus e os dos índios e negros. Fez-se necessário um movimento consciente e ativo de desvio da norma, de transfiguração dos valores exportados da Europa. Coloca-se, no entanto, a problemática do recurso aos discursos histórico e antropológico. Pensar a inter-relação entre América Latina e Europa de modo dialético conduz a um resultado aporético, que do ponto de vista epistemológico, de ciência que veicula um “discurso-verdade”, precisa ser resolvido:

O intelectual brasileiro, no século XX, vive o drama de ter de recorrer a um discurso *histórico*, que o explica mas que o destruiu [a imposição da memória], e um discurso *antropológico*, que não mais o explica, mas que fala de seu ser enquanto destruição. Como diz em bela síntese Paulo Emílio Salles Gomes: “A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro”. Somos explicados e destruídos; somos constituídos, mas já não somos explicados (SANTIAGO, 1982, p. 17).

Santiago considera esse um falso dilema, simplificador que é das diferenças que nos constituem, postulando que se deve evitar o discurso autoritário, mas também o populista e o integralista. Insinua-se a necessidade de buscar uma “explicação” a partir de um entre-lugar, no qual se deve considerar uma ambivalência indissolúvel que instaura o duplo e resiste à apreensão histórica. O crítico assevera que nenhum discurso disciplinar poderá formular uma explicação integral por um único viés. Se, com efeito, o discurso antropológico descentrou a Europa – e por extensão o discurso histórico – como produtora de uma verdade universal ao questionar, por exemplo, o postulado da continuidade linear, os demais tipos discursivos que pretendem articular as relações da América Latina com as “matrizes culturais” devem rejeitar uma perspectiva binária e reducionista que apenas reitera a hierarquização. O desvio feito por Santiago objetiva mostrar que a perspectiva histórica – no sentido deslocado sugerido por Derrida – e a antropológica – a partir do descentramento que retira a Europa da posição de centro regulador – são necessárias para que se compreenda a produção discursiva do latino-americano, circunscrito às disciplinas – especialmente as Ciências Humanas – originadas em solo europeu. No recorte dos ensaios em questão, o crítico demonstra como os efeitos do discurso reducionista influem sobre as categorias da Literatura Comparada, disciplina inscrita no campo dos estudos literários, que surgiu com o intuito de ampliar as perspectivas nacionalistas da História da Literatura, a partir de um objeto que tem de ser duplo, constituído

por obras ou sistemas literários, em geral de nacionalidades diversas para, mediante o contraste, rever constantemente as análises críticas das literaturas nacionais, além de alargar e enriquecer o conhecimento artístico. O cotejo como princípio afasta ainda a Literatura Comparada da Teoria da Literatura, por não considerar o texto somente em suas articulações internas, razão que fez com que esta disciplina investisse contra os postulados críticos daquela, questionando mesmo a possibilidade de formação de um objeto específico que justificasse sua integração aos currículos dos cursos de Letras, sob o argumento de que a atitude comparativa, em maior ou menor escala, sempre esteve presente nos métodos das outras disciplinas dos estudos literários. A despeito desse debate institucional, de resto já amortecido, uma vez que o prestígio da Literatura Comparada parece já consolidado, Santiago determina o âmbito dessa disciplina como o espaço mais adequado para a discussão das inter-relações culturais, talvez por considerar como contra-argumento à objeção da Teoria da Literatura o fato de não ser possível a constituição de uma interpretação absolutamente desconectada de qualquer relação, ou seja, que parta de uma origem plena sem remissões anteriores; a perspectiva do rastro, portanto. Apesar disso, o autor critica o método analítico praticado pelos comparatistas nas configurações iniciais da disciplina, a saber, a investigação de fontes e influências, cujas formulações apenas reiteram a subserviência da produção da América Latina em relação aos centros culturais dos países hegemônicos. Assevera que essa dialética das fontes e influências podia funcionar para as leituras dos sistemas literários europeus, mas não para a expressão da literatura latino-americana, “[...] pois nações européias se constituem culturalmente, aprofundando-se no solo comum judaico-greco-romano, no processo mesmo de estabelecimento das diferenças regionais.” (SANTIAGO, 1982, p. 19). Daí ser possível, nesse contexto, pautar o discurso crítico pelo critério da semelhança, o que possibilitaria a unidade da cultura europeia e a conseqüente exportação desse modelo, cujos limites devem ser demarcados, pois reforçam nas colônias a redução das diferenças:

A situação da literatura latino-americana, ou da brasileira em particular, com relação à literatura européia ontem e a literatura americana do norte hoje [até a década de 80], já não apresenta um terreno tão tranquilo. Que a *perspectiva* correta para se estudar as literaturas nacionais latino-americanas é a da literatura comparada não há dúvida. Antonio Candido desde as primeiras páginas alerta o leitor da *Formação da literatura brasileira*: “Há literaturas de que um homem não precisa sair para receber a cultura e enriquecer a sensibilidade; outras, que só podem ocupar uma parte da sua vida de leitor, sob pena de lhe restringirem irremediavelmente o horizonte. (...) Os que se nutrem apenas delas são reconhecíveis à primeira vista, mesmo quando eruditos e inteligentes, pelo gosto provinciano e falta de senso de proporções. (...) Comparada às grandes, a nossa literatura é pobre e fraca. Mas é ela, não outra, que nos exprime.” (SANTIAGO, 1982, p. 20).

Santiago subscreve o posicionamento de Candido na medida em que depreende a necessidade de articular o pensamento produzido no Brasil – literário e crítico – com questões político-culturais que fazem parte de sua constituição, o que deve se refletir nas estratégias de leitura adotadas. O método das fontes e influências, por essa perspectiva, é capaz apenas de ressaltar a dependência em relação ao modelo, que é apontado como necessário à literatura brasileira, mas não pode ser considerado como centro de imanência imutável, sob o risco de o pensador produzir apenas uma síntese histórica – tradução disciplinar do etnocentrismo. “O salto por cima não pode ser dado através de um pensamento racional ou de uma lógica complementar (as partes, complementos, perfazendo um todo).” (SANTIAGO, 1982, p. 22). Lógica do complemento que, de acordo com Derrida, mantém relação com a metafísica ocidental e seus predicados de identidade e presença (SANTIAGO, 1976), cujo movimento se dá a partir das oposições binárias fundamentais, como verdadeiro/falso, mesmo/outro, essência/aparência etc., com o segundo termo sempre subordinado ao primeiro, funcionando como seu complemento, algo de que o primeiro precisa para definir-se e marcar seu outro como um fora. Através da lógica racional e da complementaridade, insiste Santiago (1982, p. 22), reitera-se o etnocentrismo do pensamento dito dominante “[...]: a racionalidade analítica ou dialética como forma inevitável da integração ao todo [...]; a complementaridade como processo de uniformização e totalização da diferença.” Assim como nas oposições binárias, é necessário que o modelo dominante dite as regras, seja a matriz, para possibilitar as cópias, que lhes serão sempre exteriores.

O discurso crítico de Santiago propõe como alternativa ao método da investigação de fontes e influências uma abordagem em que o valor primordial será justamente o da diferença. Os componentes do texto sempre negligenciados e esquecidos pelo que chamou de “crítica policial” serão postos em causa, revestidos de nova significação, no intuito de deslocar o pensamento sobre o conceito de originalidade, “[...] levando em consideração o fato de que a *avaliação* que se faz de um texto [...] esteja intimamente ligada a uma ‘prática e esta prática é a da escritura’.” (SANTIAGO, 2000, p. 19). No ensaio “Eça, autor de *Madame Bovary*”, por exemplo – o título já fornece pistas do modo como será desenvolvido o percurso crítico, ao efetuar uma inversão quanto à autoria – Santiago demonstra em sua leitura comparativa desses dois romances como a obra dita influenciada, nesse caso *O primo Basílio*, se apropria do modelo ficcional de *Madame Bovary*, da estrutura de seu enredo, para aprofundá-lo a partir da inserção de cenas que dramatizam o destino final de Luisa – mulher casada que comete adultério com o personagem-título, assim como Emma Bovary –, mediante a inserção de um personagem escritor, Ernestinho, às voltas com as ingerências de seu empresário no processo

de composição de sua peça *Honra e Paixão*, que também retrata os encontros amorosos de uma mulher casada com seu amante. Peça que modifica de maneira definitiva a relação de Luisa com Basílio, no momento em que o personagem escritor pergunta numa roda de amigos, em que Jorge, o marido de Luisa, estava presente qual seria o desfecho ideal para sua heroína, pois sua traição, seguindo as instruções do empresário, deveria ser descoberta. Santiago foca nos elementos do romance de Flaubert que se repetem no romance português, para aí perceber como ocorre em certo ponto da narrativa um afastamento do modelo para então imprimir uma inovação. Ressalta que embora Portugal e França ocupem o solo comum europeu, a capital francesa figura em uma posição hierarquicamente superior a Lisboa, no que concerne à produção cultural, fato que se pode perceber nos anseios de Luisa em viver à moda de Paris. A inserção da peça no interior da narrativa romanesca, que não há no romance francês, faz com que Luisa, diferentemente de Emma, vislumbre por mediação a possibilidade de ser descoberta e conseqüentemente morta, pois seu marido opina que Ernestinho mate a personagem de sua peça quando sua traição for descoberta. “Eça de Queirós faz com que seus personagens tomem conhecimento de seu destino antes que se entreguem às aventuras que os esperam [...]” (SANTIAGO, 2000, p. 63). Ao ver-se refletida na personagem da peça, por desdobração, Luisa passa a sofrer no plano inconsciente, em outras palavras, martiriza-se durante o sono “[...] e faz com que encontre no sonho a catarse necessária para continuar sua sobrevivência.” (SANTIAGO, 2000, p. 63). O crítico enxerga na inserção da dramaticidade em nível do imaginário e do inconsciente o momento em que a obra portuguesa desloca o modelo de Flaubert, circunscrevendo sua originalidade e universalidade. Os devaneios de Emma – bovarysismo – também são perceptíveis na personalidade de Luisa, mas “[...] como o romancista português foi além do seu modelo na idealização de Ernestinho que escreve ‘Honra e Paixão’, também ele enriquece o modelo flaubertiano com a introdução do onírico.” (SANTIAGO, 2000, p. 64). Se a esposa de Charles Bovary pode dar cabo da própria vida ao ser descoberta, à Luisa resta sofrer aos poucos o remorso inconsciente, o que Santiago chama de “inconsciência do mal”. Processo narrativo coerente com as limitações culturais da personagem que não tinha o gosto e a voracidade por romances românticos de Emma. Desse modo, a obra de Queirós figura como um suplemento ao texto de Flaubert, noção esta que se opõe à lógica da complementaridade. O suplemento é “um outro” cujos predicados de exterior e ausente se acrescentam ao mesmo. Diferentemente do complemento, o suplemento não faz falta ao mesmo, trata-se de um excesso, mas a possibilidade de sua existência demonstra que o outro já é um mesmo diferido, o que nesse caso desestabiliza a oposição original/cópia. Trata-se aqui de um exemplo prático, contingencial, mas que acompanha a proposição

derridiana da lógica do “[...] *outro* suplementar que, anterior às oposições clássicas, se dá como *différance*, sendo mesmo impensável diante das dicotomias inerentes à lógica do complemento.” (SANTIAGO, 1976, p. 14). Suplemento relacionado ao jogo que resiste ao fechamento preconizado por uma estrutura centrada, fazendo com que a significação deva ser pensada a partir da remissividade diferencial.

A leitura empreendida por Santiago não se configura como a proposição de um método acabado que deva ser utilizado em substituição à análise das influências. É antes uma articulação estratégica orientada pelo valor das diferenças, projetada a partir de um entre-lugar. Na perspectiva do crítico, o modo de produção do escritor latino-americano é, em geral, pautado por uma espécie de negação da criação espontânea em prol do que chama de dever consciente em relação à escritura, um compromisso com o já-dito. A partir da meditação sobre os modelos postos em circulação pelas “matrizes culturais”, os escritores promovem um movimento que desarticula as oposições como original/cópia e interior/exterior, pois a “imitação” não é compreendida como um acidente exterior que recai sobre o original, mas sua condição de possibilidade. A obra flaubertiana, por essa perspectiva, só pode ser considerada como tendo um estilo próprio, “original”, se puder ser imitada, se seus elementos, que têm de ser destacados e reconhecíveis para que sejam adjetivados como originais, possam ser repetidos na obra considerada como derivada. Nesse sentido, o discurso crítico deve acompanhar esse processo, que é também um processo de leitura disseminante. No caso d’*O primo Basílio*, por exemplo, o discurso crítico valoriza a leitura que Queirós faz de Flaubert e, por consequência, as leituras deste aparecem naquele. O entre-lugar é então um espaço que busca reconfigurar os limites entre matriz e periferia para dar conta de processos de formação textual que não mais podem ser compreendidos no interior de fronteiras rigorosas. É também um espaço de resistência marcado entre “[...] o sacrifício e o jogo, [...] entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão [...]” (SANTIAGO, 2000, p. 26), no qual não se nega a colonização política e cultural. Ao contrário, ela é afirmada para que seus valores possam ser deslocados. Assim, podemos entender o percurso desconstrutor apresentado na definição de descentramento do *Glossário* como o movimento da crítica do próprio Santiago:

A partir de uma leitura desconstrutora do texto artístico, observamos que o significado não possui mais um lugar fixo (centro), mas, sim, passa a existir enquanto construção substitutiva que, na ausência de centro ou de origem, faz com que tudo se torne discurso e a produção da significação se estabeleça mediante uma operação de diferenças. Dessa forma, eliminando-se qualquer referência a um centro, a um sujeito, e não mais se privilegiando aspecto algum sob disfarce da

“origem”, a atividade interpretativa, com base na polissemia do texto artístico, vai permanecer sempre incompleta, ou noutras palavras, nunca pretendendo chegar a esgotar o significado do objeto-texto na sua totalidade (SANTIAGO, 1976, p. 16).

Leitura desconstrutora que segue, portanto, o rastro da *différance*, no que concerne à necessidade de liberar o jogo diferenças, eliminando uma origem fixa ou mesmo um significado transcendental que estancaria o processo de significação por suplemento. Não se trata, contudo, do abandono ou mesmo transgressão para além de todos os conceitos formados no campo dos estudos literários, mas de circunscrever seus efeitos no momento mesmo em que são utilizados, pois Derrida (2001) lembra que passar adiante da fase de inversão das oposições – fase que não é cronológica –, objetivando ir além delas, pode produzir efeitos, inclusive políticos, tão restritivos quanto se a oposição tivesse sido deixada intacta. Além da inversão, faz-se necessário a desconstrução do que Derrida chama de “genealogia idealizante”, de modo que o deslocamento do conceito – o de história aqui apresentado, por exemplo – não funcione mais como no sistema anterior ao procedimento desconstrutor. Operações estas que visam, por fim, a fomentar o jogo e os efeitos da *différance*.

3 FORÇAS DE ATRAÇÃO

Vinte e seis anos após a primeira edição de *Uma literatura nos trópicos*, Santiago publica nova coletânea de ensaios que colige suas comunicações em centros acadêmicos, nacionais e estrangeiros, publicações em suplementos literários e revistas especializadas. O título da coletânea, *O cosmopolitismo do pobre* (2004), já indicia a orientação temática de sua escrita que, como se pretende demonstrar, mantém-se interligada aos ensaios anteriormente publicados e relacionada às estratégias da desconstrução derridiana. Nesse trabalho, como nos outros, Santiago aborda os trânsitos culturais objetivando compreender como a produção artística brasileira se articula na contemporaneidade ao contexto global de que faz parte, o Ocidente. Já nas abas do livro, Wander de Melo Miranda, professor e crítico literário, caracteriza como duplo o movimento de leitura desenvolvido por Santiago ao longo dos ensaios em questão: em um primeiro gesto o crítico põe em relevo obras de nomes que compõem a tradição brasileira, como Joaquim Nabuco, Antonio Candido e Mário de Andrade, para ficarmos com poucos exemplos, demonstrando em seguida como salta dessa mesma tradição um modo próprio, suplementar, de articulação do sujeito brasileiro como cidadão do mundo, cuja realização se dá através do que o crítico propõe por cosmopolitismo do pobre. Nesse sentido, importa ao trabalho de Santiago perceber e identificar os efeitos das tensões entre global e local, passado e futuro, civilização letrada e civilização tecnológica na produção cultural brasileira. Não como consequência de uma causa, mas antes como um desdobramento dessas relações opostas, ele perceberá uma característica da literatura brasileira que implicará no que Miranda chama de modos de ler mais democráticos, menos hierárquicos e dispostos à interlocução com diferentes tipos de leitores, no intuito de evitar um monismo paralisante. Seguindo essa trilha, objetiva-se mostrar como as formulações de Santiago deslocam o modo de pensar a produção cultural nacional e como influem sobre categorias que se constituem em objeto de especulações eminentemente filosóficas, o que realiza no rastro da obra derridiana.

3.1 Entre nacionalismo e cosmopolitismo

“Políticas de globalização e de identidade na moderna literatura brasileira” é o subtítulo do primeiro ensaio, “Atração do Mundo”, da referida coletânea, por sua vez tomado de empréstimo ao livro *Minha formação*, de Joaquim Nabuco, publicado na virada do século, precisamente em 1900. A partir das tensões entre cultura global e cultura local relatadas por seu autor, que integrava a elite intelectual e política à sua época – características não fortuitas e que terão efeitos ao longo da leitura apresentada pelo crítico –, define-se o contexto de investigação a partir do qual serão identificados os paradigmas mencionados pelo subtítulo. De saída, Santiago ressalta que a obra de Nabuco é publicada em uma época de contradições no que concerne à nacionalidade, já que vem a público logo depois da saída do imperador e instauração da república. Com um olhar para dentro, objetivando entender o que se passava com seu país, e outro para fora, no momento em que se define pela necessidade de abertura da nação para que houvesse trocas com o restante do mundo, abertura que se dá a partir da abolição, Nabuco termina por apresentar um panorama das políticas de globalização e formação de identidade em curso logo depois da independência. Aqui também a obra literária servirá a Santiago não como sintoma, ou seja, como objeto em que se pode proceder a verificação de teses abstratas, numa passagem transparente entre teoria e prática, mas como produto de conhecimento, pois a partir dela constitui um paradigma identitário que será revisto na década de 20 por forças do pensamento modernista e em seguida pela chamada geração de 30, que proporá uma nova definição, “[...] tanto pela literatura de protesto social de cunho regionalista quanto pela primeira interpretação marxista da formação econômica do Brasil contemporâneo, de autoria de Caio Prado Jr.” (SANTIAGO, 2004, p. 12). Depois de efetuada a leitura desses processos na primeira metade do século XX, Santiago mostrará como uma vez mais tais políticas estão sendo questionadas na contemporaneidade pelo que chama de novos atores sociais. Sua leitura da obra de Nabuco destaca o capítulo “Atração do mundo”, no qual o escritor relata, já retirado da vida política, que durante suas atividades foi um espectador interessado em observar o desenrolar da peça desenvolvida no palco central, ou seja, a civilização europeia. As palavras extraídas do campo semântico teatral conotam uma oposição entre ator e espectador e, por extensão, como bem percebe Santiago, a oposição entre país, como origem, e século, indicando “[...] a preferência pela crise da representação por que passa a modernidade e não pela busca de identidade nacional que a jovem nação busca [...]” (SANTIAGO, 2004, p. 12). Essa distinção engendra outra oposição, reveladora que é do interesse de parte da elite letrada do século XIX em defender políticas de identidade voltadas para o cosmopolitismo, contrapondo as ideias consideradas por eles como retrógradas da outra parte da elite, a latifundiária.

Escreve Nabuco que, em sua vida, viveu “muito da Política, com P grande, isto é, da política que é história”, para logo em seguida afirmar a sua dupla incapacidade para viver plenamente “a política propriamente dita, que é a local, a do país, a dos partidos”. A dupla incapacidade para viver a política nacional e dela participar ativamente é decisão do indivíduo: por um lado, é consequência de julgamento sobre a situação local, por outro, decorrência da curiosidade intelectual pelas coisas do mundo (SANTIAGO, 2004, p. 13).

Além da evidente indistinção conceitual entre “Política” e história, reveladora da concepção etnocêntrica de ambos os conceitos, pois a Política como história, que se manifesta e faz a história, é a que se desenvolve no palco europeu, a passagem também demonstra a armadilha da concepção de cosmopolitismo defendida por Nabuco. Cai-se nela quando a avaliação da situação nacional se torna um juízo, como diz Santiago, quando se desvaloriza tudo que não segue uma tradição constituída no seio da civilização europeia. Em outras palavras, são desvalorizadas todas as manifestações culturais realizadas à margem da tradição histórica, inserida na tradição metafísica, dentro da qual se formam e se preservam os conceitos de política e história. Essa dupla incapacidade percebida pelo crítico orienta Nabuco para fora do país, se não presencialmente, nos anos em que o político estudara fora, ao menos por meio do telégrafo, instrumento que na modernidade manteve atualizada a elite política e intelectual brasileira sobre as cenas dramatizadas no palco europeu. A inscrição da América nesse contexto é o elemento novo e instável que deve sustentar-se na estabilidade do solo europeu. Santiago alude a essa terminologia geográfica para ilustrar o distanciamento de que se lamenta Nabuco e para marcar as fronteiras que separam a tradição e a novidade, esta que é sempre instável. “Pé cá, pé lá, em equilíbrio – aparente, é claro, pois não se pode dar o mesmo peso e valor à busca sentimental do começo e à investigação racional da origem.” (SANTIAGO, 2004, p. 14). Retomando uma assertiva já inscrita nos ensaios de 78 e 82, o crítico lembra que a busca por um ponto zero só pode ir até a realização da Primeira Missa – busca sentimental, portanto –, que sedimenta no imaginário local a fundação de uma origem, operando uma simbiose que define o espaço geográfico, político, econômico e cultural a partir de uma tradição comum. Se racional, a investida deveria recobrar a tradição autóctone.

A busca da identidade histórica de jovens nações, como as americanas, não se encontra ali onde esperam encontrá-las os nativistas, isto é, os políticos com p minúsculo. Ela está fora do tempo histórico nacional e fora do espaço pátrio: por isso é lacunar e eurocêntrica. Em resumo, o seu lugar é a “ausência”, determinada por um movimento de tropismo (SANTIAGO, 2004, p. 15).

No campo literário propriamente, a busca que opõe nativistas e cosmopolitas é causa da dissensão entre Nabuco e José de Alencar, pois sua tentativa de instituir o indígena como símbolo nacional para constituir uma brasilidade não poderá ser plenamente eficaz, pois não resolve a oposição, apenas tenta demarcar a força do dentro em relação ao fora. Não à toa, bem lembra Santiago, essa foi uma tarefa empreendida por autoridades todas as vezes em que se passou por uma crise institucional. Estratégia esta que foi adotada pelo movimento nativista, que encontra sua tradução cultural nos romances fundacionais alencarinos, em sua cronologia inversa: *O guarani*, de 1855, aborda os desafios enfrentados pelos índios nos primeiros anos da colonização, *Iracema*, de 1865, põe em causa o primeiro contato entre índio e colonizador, já *Ubirajara*, de 1874, retrata uma época anterior à colonização, que busca a pureza étnica, “[...] tendo como contraponto estético os padrões do medievalismo romântico coimbrão.” (SANTIAGO, 2004, p. 16). Investe-se às avessas do discurso eurocêntrico e incorre no mesmo excesso da atitude cosmopolítica ao considerar o “autenticamente nacional” como superior ao influxo estrangeiro, paradoxalmente reequilibrando a oposição. Santiago relaciona o posicionamento de Nabuco ao que dissera Machado de Assis no ensaio *Instinto de nacionalidade*, de 1872, no qual o escritor pondera que a independência da pátria não é acompanhada da independência literária. Pontua que uma obra artística para “ser brasileira” não tem necessariamente de pintar a cor local, o que preencheria o requisito da nacionalidade apenas no vocabulário ou no tema. O escritor vai além e, opondo-se de modo definitivo ao projeto indianista, assevera que não se deve buscar inspiração nas tradições indígenas, das quais, em sua opinião, os brasileiros não receberam nenhuma influência que perdurasse. Somente a partir de uma meditação sobre o que lhe vem de fora, “sentimento íntimo”, nos termos do próprio Machado, e evitando as premissas nativistas é que se poderia, a longo prazo, formar a instituição literária nacional, pois até aquele momento o escritor considerava impossível constituir um projeto estético essencialmente brasileiro: “A consciência de nacionalidade estará menos no conhecimento do seu *interior*; estará mais no complexo processo de interiorização do que lhe é exterior, isto é, do que lhe é estrangeiro mas que não lhe é estranho pelo efeito da colonização européia.” (SANTIAGO, 2004, p. 17). Santiago responsabiliza esse posicionamento restritivo formulado na pena daquele que é considerado o nome maior da literatura nacional:

Não se pode esperar que Machado de Assis rechaçasse os valores estreitos do nacionalismo em consequência da exclusão social dos africanos pela Escravidão negra no Brasil. mas é triste constatar, em artigo por outro lado tão corajoso, o silêncio pânico do intelectual mulato diante da contribuição dos africanos para a

formação da nacionalidade. Sua postura vis-à-vis do nativismo se respalda em atitude eurocêntrica, semelhante à encontrada e já assinalada em Nabuco. De maneira peremptória, afirma ele que “a civilização brasileira não está ligada ao elemento indiano, nem dela recebeu influxo algum; e isto basta para não ir buscar entre as tribos vencidas os títulos de nossa personalidade literária”. O desprezo pela contribuição cultural indígena não deixa de ser também lamentável (SANTIAGO, 2004, p. 18).

No que concerne à produção de discursos crítico-interpretativos sobre o Brasil, Santiago destaca a obra de Candido sobre a literatura brasileira, já mencionada anteriormente, como relato sobre sua formação que segue a perspectiva de Nabuco. Contudo, em lugar de manter-se atualizado das grandes realizações mundiais, o leitor deveria buscar conhecer as grandes literaturas mundiais. Aqui também o movimento é duplo, dialético e pendendo para o lado cosmopolita, uma vez que Candido recomenda que o interesse pela literatura nacional deva ser complementado por leituras de grandes clássicos mundiais. É a partir desse ponto que Santiago entende ser necessário o estabelecimento de um método comparatista. Candido (2007) determina, em sua análise do processo histórico de formação da literatura brasileira, a segunda metade do século XVIII até a metade do XIX como a época em que o sistema literário nacional se vai configurar. Antes disso, a produção literária era demasiado esparsa e não havia garantias de que o autor seria lido por um público leitor minimamente abrangente, o que o leva a determinar a produção anterior a esse período apenas como manifestações literárias. Percebe-se, desse modo, que sua definição de sistema está relacionada à de regularidade: há sistema literário quando obras são produzidas e divulgadas formando o que ele chama de “conjunto virtual”; tal conjunto deve ser posto em atividade por um público leitor, de maneira que então se possa estabelecer uma tradição, “[...] que é o reconhecimento de obras e autores precedentes, funcionando como exemplo ou justificativa daquilo que se quer fazer, mesmo que seja para rejeitar.” (CANDIDO, 2007, p. 16). No momento de configuração do sistema, o Barroco vai sofrendo transformações pelo ideário arcádico, que postula uma concepção universalista de “leveza” da expressão artística, o retorno aos valores estéticos greco-romanos, presentes, portanto, nas origens de toda a civilização ocidental. A partir desse ponto, Santiago percebe no texto de Nabuco uma retórica da saudade, que possibilitará a entrada do brasileiro letrado de sua época no contexto ocidental. Na verdade, trata-se de uma experiência já praticada pelo escritor romântico Gonçalves Magalhães, embora seja importante destacar que na perspectiva deste autor a inflexão da saudade é exprimida pela via poética. Já Nabuco, nos diz Santiago, instaura uma dicotomia entre público e privado: se na Europa – espaço público em que a “história universal” se desenvolve – o

escritor brasileiro sente saudade da pátria, no interior da nação, local da história com “h” minúsculo, espaço periférico, ele sente saudade do centro europeu:

Entrevista da Europa, a pátria brasileira é, antes de mais nada, uma indagação ontológica. Ela é o lugar que o ser habita para se qualificar de brasileiro. A condição ontológica de *ser brasileiro* é que possibilita uma convivência positiva e produtiva dele com a Monarquia portuguesa. E, paradoxalmente, é ela também que move, em fins do século 19, a classe dirigente brasileira, formada pelas idéias liberais, na luta contra os patricios que se julgavam os proprietários da pátria pela posse do território e dos escravos negros (SANTIAGO, 2004, p. 20).

Esse impasse marcante na obra de Nabuco coloca em questão os paradigmas de identidade nacional em circulação à época da publicação de seu livro, não obstante o autor tenha feito sua opção pelo cosmopolitismo, levando adiante o questionamento que fora também de Machado. No entanto, na década de 20, a partir do movimento modernista, esse impasse entre nacional e estrangeiro, a divergência quanto às origens e ao conceito de história, e também o conflito entre pátria-Brasil e pátria-mãe-Europa serão questionados por seus idealizadores. A partir da publicação da correspondência de Mário de Andrade com seus pares, Santiago identifica na atuação do escritor uma estratégia que visa a combater o eurocentrismo na produção de pensamento nacional, pregando um retorno ao passado histórico através da artimanha da “traição da memória”, bem articulada em seu célebre *Macunaíma*. Objetiva “[...] reabilitar este [o passado] através da multiplicidade das culturas populares que, no silêncio das elites, estiveram emprestando-lhe contornos insuspeitos.” (SANTIAGO, 2004, p. 23). Santiago percebe nessa ação de Mário, bem como na antropofagia cultural proposta por Oswald de Andrade, possibilidades de deslocar a problemática das visões nativista e cosmopolítica, pois se ambas divergem quanto ao valor da tradição nacional e estrangeira, no que diz respeito ao lugar que ocupa o pobre as duas guardam um ponto de contato: o pobre, que não integra nenhuma das duas feições da elite letrada brasileira, mantém suas limitações econômico-sócio-políticas e figura como exemplo das condições da educação brasileira, de sua mentalidade e mesmo atitude criadoras. A contribuição das atividades modernistas já havia sido mencionada nas primeiras coletâneas do crítico e pode-se dizer, com efeito, que em parte encetaram a necessidade de discutir a inscrição da produção nacional no contexto ocidental a partir de um entre-lugar. Desse modo, Santiago percebe como Mário de Andrade, em seu exercício epistolar, vai discutindo as questões de seu tempo, sem resolver o debate facilmente apenas escolhendo entre um dos lados.

Na década de 1920, os modernistas afirmam que a superioridade da Europa, quando reconhecida e mimetizada pelo intelectual brasileiro, levava-o a encarar a coisa brasileira por dois pólos opostos, também complementares: por um lado, a corrente nativista *idealizava* o autóctone como puro e indomável (o índio e a paisagem, por exemplo) e, por outro lado, a corrente cosmopolita *recalcava* o que era produto do processo sócio-histórico de aclimação da Europa nos trópicos [...] (SANTIAGO, 2004, p. 25).

A angústia retratada por Nabuco só poderia ser superada através do enfrentamento do passado nacional, visando retificar posturas eurocêntricas, a partir da absorção de subsídios das vanguardas deflagradas na Europa, que, como mostra Santiago, questionavam de dentro os valores artísticos europeus e seus padrões disseminados. “Apoiados neles, a indagação sobre o passado nacional significaria o ‘desrecalque localista’, tarefa efetivamente realizada pela vanguarda nos trópicos.” (SANTIAGO, 2004, p. 25). Realizada, por exemplo, a partir da ideia de primitivismo, que marca uma passagem da tradição cultural recebida da Europa para as outras culturas. Designa a convivência da cultura popular, sempre considerada como de menor importância, mesmo que apenas por rastros, e o modo de vida orientado pelo logocentrismo europeu. Valorização esta que universaliza a “ingenuidade” do primitivo, inferiorizado em todas as culturas, o que por sua vez libera o peso do passado histórico e possibilita a inversão e o deslocamento da oposição centro/periferia, pois “[...] tanto aponta para o resgate da multiplicidade étnica e cultural da formação nacional quanto para o vínculo que esta mantém com o pensamento universal não eurocêntrico.” (SANTIAGO, 2004, p. 27). Santiago destaca, dentro da articulação da primeira geração modernista, a noção de erro relacionado ao ensino europeizado veiculado nas e através das instituições e que, longe de ser apenas descartado como algo a ser evitado, recebe nova significação, pois serão considerados, no que o crítico chama de ética modernista, como “respostas culturais” das classes mais simples, que agridem o centramento ao expor suas fraturas, abrindo possibilidade para a transgressão ao modelo “[...] pelo avesso [...] de uma nacionalidade oficial envergonhada e recalçada, falsa e falsificante.” Sintetiza a partir dos questionamentos de Mário de Andrade: “Saber saber é aprender a distinguir, depois de ter absorvido solidariamente tudo.” (SANTIAGO, 2004, p. 29).

Nesse ponto da discussão, julgamos ser necessário retomar o ensaio “A Estrutura, o Signo e Jogo no Discurso das Ciências Humanas”, onde Derrida discute a ideia de centramento e estrutura. Necessidade que se justifica porque a leitura que Santiago faz das estratégias modernistas da década de 20 visa mostrar como elas se opõem à definição da Europa como centro cultural ao valorizarem as culturas primitivas, questionando a existência de uma Civilização, para mostrar que há somente civilizações. De saída, Derrida (2011, p.

407) afiança no ensaio mencionado que o uso específico, ou seja, o conceito de estrutura e essa palavra simplesmente “[...] têm a idade da episteme, isto é, ao mesmo tempo da ciência e da filosofia ocidentais e que mergulham suas raízes no solo da linguagem comum, no fundo do qual a *episteme* vai recolhê-los para os trazer a si num deslocamento metafórico.” Está dizendo que no curso da história metafísica houve na verdade apenas um deslocamento, que, na prática, deslocou-se de modo limitado, pois a estruturalidade da estrutura, embora movimentando os sistemas – o da língua, por exemplo – esteve sempre regulada por um centro que permite a inter-relação dos elementos apenas no interior dos sistemas, ou seja, ele inicia a remissividade mas as delimita. “Enquanto centro, é o ponto em que a substituição dos conteúdos, dos elementos, dos termos, já não é possível.” (DERRIDA, 2011, p. 408). Dessa forma, os elementos devem permanecer sempre os mesmos, executando as mesmas funções. Significa dizer que o centro regula a estrutura, mas não está presente nela. O próprio conceito de centro não dá conta de explicar esse funcionamento do centro, que está sempre em outro lugar:

O conceito de estrutura centrada é com efeito um jogo *fundado*, constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranqüilizadora, ela própria subtraída ao jogo. A partir desta certeza, a angústia pode ser dominada, a qual nasce sempre de uma certa maneira de estar implicado no jogo, de ser apanhado no jogo, de ser como ser logo de início no jogo (DERRIDA, 2011, p. 408).

Tendo em vista essa explicação preliminar sobre o jogo do centro ou da estrutura como centro, que de certo modo explica a angústia de Nabuco e fortalece a estratégia identificada por Santiago na geração de 20, especialmente quanto aos objetivos de Mário de Andrade, podemos passar à revisão desse paradigma de identidade nacional efetuada pela geração de 30. Se a produção artística da primeira geração apostou na multiplicidade cultural, a segunda associa sua estética a alguns postulados marxistas e, no entender de Santiago, se move no intuito de questionar as desigualdades produzidas a partir do sistema econômico, o que “[...] reprime a imaginação do escritor e, ao mesmo tempo, aguça e redireciona radicalmente o seu olhar para o espetáculo miserável da realidade brasileira [...]” (SANTIAGO, 2004, p. 30). Esse condicionamento da produção literária conduz à afirmação de uma política de identidade nacional que se estabelece de modo paradoxal. Santiago demonstra que para ser possível ela deveria, na verdade, ser abandonada, o que resulta em uma violenta redução da cultura à ideologia. Mediante o marxismo como diretriz de análise seria possível compreender e organizar os esforços nacionalistas no Brasil e em outros países latino-americanos. *Formação do Brasil contemporâneo*, de Caio Prado Júnior, é o discurso

crítico poroso a essas premissas da geração de 30. Em sua leitura, Santiago demonstra que o autor negligencia em seu estudo os rastros da cultura africana e indígena, que “[...] escapam ao devir da razão histórica marxista [...]” (SANTIAGO, 2004, p. 32), além de reduzir as singularidades da colonização brasileira ao tema mais geral da expansão do comércio europeu. Possui, contudo, o mérito de pontuar que a absorção do primitivismo pelas obras de arte modernas em alguns casos resultou na inobservância dos efeitos nefastos da escravidão brasileira, incorrendo, por consequência, em premissas marcadamente românticas, como a rejeição do passado histórico que resultou na configuração de outro passado também recalçado. Constitui-se, contudo, como visão reducionista na medida em que “[...] não percebe que nada mais faz do que reafirmar, no plano cultural, o *centramento* da verdade cultural na razão européia.” (SANTIAGO, 2004, p. 34).

Tanto os intelectuais da geração de 20 quanto os da geração de 30 apontaram para uma perspectiva universalista, mas enquanto a primeira aposta na multiplicidade cultural, que se constitui a partir de um processo histórico, o qual não pode ser unificado, a segunda adota um modelo de compreensão da cultura e também da história a partir do viés econômico. Santiago demonstra os reflexos desses modelos nos diversos campos do saber, dentre os quais a teoria literária – aqui não como uma disciplina, mas como uma teorização genérica sobre a literatura – que os praticou até meados do século XX, reiterando as formulações do modernismo em seu processo de canonização das obras desse período, o que se pode constatar nas diversas coletâneas de história da literatura. Santiago conclui:

Ao contrário do que poderia supor uma cabeça com vocação autoritária, cada modelo a seu modo suplementa e reconforta o outro, dramatizando para as futuras gerações as conquistas e os impasses de culturas que, por serem dependentes, não deixam de almejar valores universais (SANTIAGO, 2004, p. 37)

Como último movimento anunciado no início da seção e ainda seguindo de perto a discussão de Santiago, cabe apresentar o questionamento que ambos os paradigmas de constituição da identidade nacional vêm sofrendo desde então. O primeiro modelo, nos avisa o crítico, em decorrência do golpe de 64 teve de ser revisto, pois a repressão redirecionou o interesse dos intelectuais que articulavam a desconstrução do etnocentrismo para questões mais urgentes, cujos efeitos políticos eram mais imediatos; “[...] questões que giram em torno do poder e da violência no processo histórico de construção nacional.” (SANTIAGO, 2004, p. 38); e que, é escusado dizer, operaram uma agressão contra as diferenças. As críticas ao modelo da década de 30 Santiago atribui à perda de apoio à política partidária, especialmente

na década de 60, em que há um esforço para substituir a imagem de um Brasil tradicional por um Brasil a caminho da industrialização, retratado desse modo na literatura dita engajada, que se opunha à estética relacionada aos fundamentos marxistas. Se antes foi dito que os dois paradigmas mantêm uma perspectiva universalista, na atualidade essa é a razão pela qual se tem questionado a impregnação da cultura norte-americana de modo global e especificamente no Brasil. Como antes, ocorre uma divisão entre aqueles que endossam o “livre fluxo cultural” e aqueles que consideram essa influência uma forma de neocolonialismo. O que diferencia o momento atual, na leitura de Santiago, é que há grupos organizados como movimentos sociais que apóiam as articulações políticas dos multiculturalistas. O crítico menciona o exemplo anglo-saxão, que tem se organizado para a conquista de direitos de minorias, pautando-se por ideais de igualdade e liberdade para todos. No caso brasileiro, as articulações políticas dos multiculturalistas objetivam a constituição de uma identidade cultural para as minorias e recebem, muitas vezes, apoio financeiro de instituições as mais diversificadas, em boa parte estrangeiras. Aqui cabe fazer uma distinção importante: no século XX, quando surgem as teorias apontando para as configurações multiculturais, colocou-se novamente a questão do cosmopolitismo, cujo exemplo concreto são as migrações dos habitantes de países periféricos para países hegemônicos. Assim, se toda sociedade, em certa medida, é multiculturalista, porque heterogêneas, há que se distinguir os tipos de multiculturalismo. Santiago aponta dois: o primeiro, mais antigo, diz respeito à referência central da civilização ocidental para todas as nações pós-coloniais. Em outras palavras, o modo como fora apresentada pelos primeiros colonizadores e aqueles que lhes sucederam. Nessa perspectiva, as etnias deveriam conviver, mas não se misturar, de modo a não destruir o valor de pureza de uma sociedade europeizada. Há, no entanto, uma nova modalidade de multiculturalismo que vai gerar o cosmopolitismo do pobre, no termos de Santiago. Nessa configuração, os atores sociais são minorias desprivilegiadas, cujas identidades não estão abarcadas pelo sentido comum de nação ou comunidade nacional. Esses grupos estão questionando o sentido de estado-nação – na acepção de comunidade política em que os membros têm vínculos históricos, sociais, econômicos e linguísticos. Estão, portanto, em posição inferior ao nacional, mas ao mesmo tempo além dele, uma vez que em lugar de uma atitude imobilista, permissiva em relação ao controle dos grupos que controlam a dinâmica do estado-nação, estão se articulando em torno de grupos que não pertencem totalmente ao Estado como nação. O exemplo que Santiago menciona são as ONGs internacionais. Isso faz com que o Estado passe por certo realinhamento cosmopolítico, para que seja capaz de contemplar seus novos atores sociais. O crítico sintetiza:

Estamos diante de um fenômeno inédito na cultura brasileira: entre nós, grupos políticos setorizados tendiam mais e mais a buscar apoio cultural e financeiro em partidos com poder nacional, ou com poder restrito a esta ou àquela região do país. Como a meta da política de identidade cultural é a obediência à Constituição brasileira, no que dela exige de mudanças profundas no modo de conduzir as ações do Estado e no modo de comportar dos cidadãos, objetivos por demais ambiciosos em país de tradição autoritária e de nacionalismos econômicos, as alianças cosmopolíticas se justificam plenamente e compõem um estimulante quadro político ao mesmo tempo citadino e cosmopolita, bem diferente do quadro tradicional imposto pelas elites brancas e masculinas, também cosmopolitas, como vimos, mas à sua própria maneira (SANTIAGO, 2004, p. 39-40).

O modo como Santiago encaminha a discussão do que entende ser o cosmopolitismo do pobre nos parece, em parte, acompanhar o posicionamento de Derrida, quando questionado sobre os processos de reivindicação de identidades. A leitura do crítico demonstra que as diferenças dos grupos à margem do estado-nação mantêm uma ambivalência que, por um lado, não vai além da prescrição de direitos amplos, não à toa ele menciona a necessidade de toda articulação tomar como base a Constituição, mas que, por outro lado, visa a resistir à apreensão totalizante. No que concerne à linguagem da identidade – há que se utilizá-la, embora a partir da inversão e deslocamento da oposição identidade/diferença, em que a primeira só possa ser definida a partir da segunda –, Derrida demonstra ser fundamental circunscrever seus efeitos:

[...] Quem poderia ser contra a “identidade”? Em contrapartida, o identitário ou o identitarismo incita, como o nacionalismo ou como o comunitarismo, a desconhecer a universalidade dos direitos e a cultivar diferenças exclusivas, a transformar diferença em oposição. Uma oposição a respeito da qual tentei mostrar que paradoxalmente ela tendia a apagar as diferenças. De resto, em situações de opressão ou de exclusão, o movimento ou a estratégia “identitária” pode ser, ao que me parece, legítima. Até certo ponto e em condições muito limitadas (DERRIDA, 2004, p. 312).

Os movimentos em prol da constituição de identidades só poderão ser bem sucedidos se mantiverem, entre outros aspectos, extrema vigilância sobre sua própria linguagem, correndo o risco de operarem reducionismos que podem resultar em privação de direitos. Nesse sentido, o multiculturalismo não pode ser uma espécie de síntese das diferenças todas que habitam o mesmo espaço, circunscrito ao estado-nação, o que significaria desenvolver-se sobre os mesmos padrões do pensamento tradicional acerca da complexa questão da identidade, apenas apresentado com nova roupagem.

CONCLUSÃO

Objetivou-se mostrar até aqui como o trabalho ensaístico de Santiago constitui-se como uma elaboração que busca entender o sentido da produção cultural que é periférica, mas que almeja ser universal, e os motivos dessas obras dissidentes, parcialmente afastadas dos modelos formais de que sofrem influxo, mas que ao mesmo tempo lhes resistem. Já na nota prévia da coletânea de 1978, Santiago demonstra que o “[...] intérprete perdeu [...] a segurança no julgamento, segurança que era o apanágio de gerações anteriores.” (SANTIAGO, 2000, p. 7). Essa ausência de solo seguro, em lugar de provocar angústia, o que poderia levar a uma atitude esterilizante, o conduz a refazer o percurso histórico sem, no entanto, pautar-se pelas premissas desse discurso, que em seu movimento supostamente linear cerceia as diferenças do que caminha pelas margens. Nesse sentido, seu trabalho vai de encontro aos esquemas que se querem rígidos, que desejam a segurança de um fechamento tranquilo, para então repensar valores que foram impostos por via da dominação, cujo marco para o Brasil e a América Latina é a colonização. Em sua releitura desse processo, nas diferentes coletâneas que publicou, traça os efeitos impositivos em diversos estratos da sociedade, especialmente o cultural, que não deve mais ser pensado fora de uma articulação com a história, a antropologia, a filosofia etc., sob o risco de isolar-se numa suposta autonomia adquirida no momento em que a linguagem tornou-se objeto de problematização em diversas áreas do saber. Especificamente sobre a articulação com a filosofia, Santiago, expressamente e mais de uma vez, já declarou suas afinidades com o trabalho de desconstrução operado por Derrida. As noções que este pensador desenvolveu ao longo de sua vasta produção servem ao crítico não como um aporte teórico simplesmente, sempre à disposição para ser consultado quando ele quiser confirmar suas hipóteses. Mais do que isso, elas conduzem Santiago a levar os temas de que trata às últimas consequências sem, no entanto, objetivar o esgotamento da questão. Assim, a justificativa da investigação que se pretendeu elaborar parte do princípio de que Santiago não é um comentador, muito menos um comentador comportado dos textos derridianos, por isso é comum que ao lermos seus ensaios nos depararemos com uma ou outra noção que foi pensada e trabalhada pelo filósofo, mas que sequer é definida pelo crítico quando aparecem em seus próprios textos. Ademais, observar e nos deter apenas nas noções textualmente documentadas não contempla todo o objetivo deste trabalho. Tencionou-se mostrar que a desconstrução serve antes como estratégia para a interpretação de certas

problemáticas que não podem mais ser pensadas somente no interior de uma linguagem metafísica, mesmo que não seja possível transgredi-la completamente.

Nesse ponto, torna-se especialmente relevante a discussão que Derrida estabeleceu com o projeto linguístico saussuriano, encetado a partir do questionamento do conceito de signo que regulava como elemento central todos os sistemas semiológicos. Questionada a simetria proposta entre significado e significante, Derrida pôde demonstrar que a supremacia do primeiro termo sobre o segundo não se sustentava indefinidamente, pois o filósofo percebeu que todo significado poderia também funcionar como significante, formulação esta direcionada ao questionamento da possibilidade de haver um significado transcendental:

“[...] a partir do momento em que se coloca em questão a possibilidade de tal significado transcendental, e se reconhece que todo significado está também na posição de um significante, a distinção entre significante e significado e, portanto, a oposição do signo, torna-se problemática em sua raiz (DERRIDA, 2001, p. 19-20).

No campo da crítica literária especificamente, essa formulação causou grande impacto a ponto de o movimento desconstrutor ser acusado de eliminar qualquer possibilidade de fixação de um significado. Culler demonstra que não foi esse o objetivo que orientou a atividade de Derrida:

No entanto, os críticos literários deveriam ter cuidado em tirar inferências desse princípio. Conquanto ele imponha ceticismo sobre as possibilidades de capturar o sentido, de descobrir um sentido que está fora e governa o jogo dos signos em um texto, ele não propõe a indeterminação do sentido no senso habitual: a impossibilidade ou a injustificabilidade de escolher um sentido em detrimento de outro. Ao contrário, é apenas porque pode haver excelentes razões para escolher antes um sentido do que outro, que há qualquer sentido em insistir que o sentido escolhido é ele próprio também um significante, que pode, por sua vez, ser interpretado (CULLER, 1997, p. 217).

Entendemos que essa é a postura crítica da abordagem de Santiago: desenvolver uma leitura que se reconhece como desleitura, na medida em que pode sempre ser reinterpretada, atrelada ao movimento do jogo textual e da significação pautada pela lógica do suplemento. Postura que não se orienta pelos princípios configurados nos inícios da teoria da literatura, de feição formalista e em seguida estruturalista. Em suas leituras, o texto não é abordado na sua clausura, mas sempre relacionado a outros, donde a formulação de uma perspectiva para a literatura comparada que, em fins da década de 70, visava romper com a prática dialética das fontes e influências, postulante da regulação de um texto por outro, sempre pelo que tem mais prestígio e geralmente produzido nas matrizes culturais. O rompimento com essa perspectiva

preconiza a necessidade de pensar o cotejo das obras periféricas com os modelos postos em circulação de maneira distinta, que escape à atração do critério de semelhança, do mesmo como idêntico. A partir, portanto, de um entre-lugar, que marca a resistência da diferença do produto dominado diante de uma lógica que procede somente a verificação dos elementos valorizados como autênticos ou, no caso de uma cópia declarada, dos elementos do original na cópia. Objetivamos também demonstrar como Santiago orienta sua leitura em parte como um gesto filosófico, ou seja, demonstrar pressupostos e seu papel no sistema de valores metafísicos, como a oposição original/cópia de que falamos, para em seguida mostrar como os próprios textos os desconstroem – a leitura comparada das obras de Eça de Queirós e Gustave Flaubert. Desconstruir oposições, uma vez mais cabe dizer, não consiste em destruição, pois elas se mantêm, são mesmo necessárias à formulação do argumento. A partir da reversão das oposições, é possível dar-lhes um condicionamento e um impacto diferentes – como a obra que supostamente é uma cópia – *O primo Basílio* – influi sobre o modelo de que se serve. Não como método, mas como estratégia, pensamos que a leitura dos paradigmas de identidade e globalização do século XX e XXI interpretados por Santiago segue essa postura. Ao formular uma ideia de cosmopolitismo que se dá em ambivalência, ou seja, a partir do estado-nação e para além dele, em razão da entrada de novos atores sociais que se articulam muitas vezes no estado contra o estado, Santiago direciona seu pensamento para uma questão de alteridade a partir da qual o outro não pode mais ser definido mediante a oposição identidade/diferença, tal como pensada pela tradição filosófica, em que o primeiro termo está para “o mesmo” e represa a diferença do outro.

Através da visada desenvolvida até aqui, é possível, para efeito de uma conclusão que não pretende, contudo, esgotar as questões abordadas, determinar que a escritura de Santiago não só pode ser entendida a partir do rastro da obra de Derrida, como a leitura de seus ensaios muito se enriquece em função do discurso filosófico, que se entrecruza ao discurso sobre literatura, sem que isso signifique que o pensamento derridiano possa ser considerado como uma origem para os textos do crítico ou que possam ser relacionados a partir de uma dialética simples. Trata-se antes de ressaltar uma remissividade em que a origem é inapreensível, pois a elaboração das noções derridianas se faz a partir da leitura que o pensador efetua de toda a tradição filosófica até os seus contemporâneos. Assim, o pensamento da desconstrução na obra de Santiago é, como dissemos, uma articulação que objetiva passar ao largo dos esquemas cristalizados de pensar as diversas tensões acerca das trocas culturais. Seu pensamento é sempre apresentado por um duplo gesto, como uma forquilha, na tentativa – bem-sucedida, esperamos por fim ter conseguido demonstrar – de evitar os centramentos e

hierarquias de toda ordem. Além disso, cumpre a função de subscrever como uma importante referência dentro dos estudos literários – como tudo o mais não imunes ao pensamento metafísico – o nome de Jacques Derrida.

REFERÊNCIAS

A POÉTICA CLÁSSICA; ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. Trad. Jaime Bruna; Introdução de Roberto de Oliveira Brandão. 12. ed. SÃO PAULO: Cultrix, 2005.

ANDRADE, Mário. *Macunaíma*. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

ARISTÓTELES. *Arte Poética*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

BASTOS, Dau (Org.). *Luiz Costa Lima: uma obra em questão*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

BERGEZ, Daniel. et al. *Métodos críticos para a análise literária*. Trad. Olinda Maria Rodrigues Prata. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BORBA, Maria Antonieta Jordão de Oliveira. *Tópicos de teoria para a investigação do discurso literário*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2004.

BRANDÃO, Roberto de Oliveira de. *A tradição sempre nova*. São Paulo: Ática, 1976.

CANDIDO, Antonio. *Iniciação à literatura brasileira*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2007.

_____. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 6. ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia LTDA, 2000.

_____. CASTELLO, J. Aderaldo. *Presença da literatura brasileira: história e crítica*. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 18. ed. São Paulo: Ática, 2008.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Fortes Santiago. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

COUTINHO, Afrânio (Org.). *A literatura no Brasil*. 7. ed. rev. e atual. São Paulo: Global, 2004. 6 v.

COUTINHO, Ismael de Lima. *Pontos de gramática histórica*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 2005.

CULLER, Jonathan. *Sobre a desconstrução: teoria e crítica do pós-estruturalismo*. Trad. Patrícia Burrowes. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

_____. *Teoria da literatura: uma introdução*. Trad. Sandra Vasconcelos. São Paulo: Beca Produções Culturais, 1999.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4. ed. rev. e atual. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa, Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman, Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Drumará, 2001.

_____. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Papel-máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

_____. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. Trad. Waltensir Dutra. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. 2. ed. Niterói: EdUFF; Juiz de Fora: EdUFJF, 2010.

FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2007.

JOBIM, José Luís. *A poética do fundamento: ensaios de teoria e história da literatura*. Niterói: EdUFF, 1996.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 18. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LIMA, Luiz Costa (Coord.). *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

LIMA, Luiz Costa (Coord.). *Estruturalismo e teoria da literatura: introdução às problemáticas estética e sistêmica*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1973.

_____. (Org.). *Teoria da literatura em suas fontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. v. 2.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2000.

MAIGUENEAU, Dominique. *Discurso literário*. Trad. Adail Sobral. 1. ed. 1. reimp. São Paulo: Contexto, 2009.

MAIGUENEAU, Dominique. *O contexto da obra literária: enunciação, escritor, sociedade*. Trad. Marina Appenzeller. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

_____. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 2. ed. Niterói: EdUFF, 2001.

_____. (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

PEIXOTO, Maria Celina Lima; OLIVEIRA, Débora Passos de. O projeto de uma memória freudiana: uma análise acerca da constituição dessa noção nos primórdios da psicanálise. *Trans/Form/Ação*, v. 35, n. 2, p. 257-276, maio/ago., 2012.

SANTIAGO, Silviano (Org.). *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

_____. *O cosmopolitismo do pobre*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. *Uma literatura nos trópicos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

_____. *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é a literatura?* Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ed. Ática, 1989.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SOUZA, Roberto Acízelo de. *Iniciação aos estudos literários: objetos, disciplinas, instrumentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

TODOROV, Tzvetan. *Poética da prosa*. Lisboa: Edições 70, 1979 apud BORBA, Maria Antonieta Jordão de Oliveira. *Tópicos de teoria para a investigação do discurso literário*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2004.

TOLEDO, Dionísio (Org.). *Círculo lingüístico de Praga: estruturalismo e semiologia*. Trad. Zênia de Faria, Reasylyvia Toledo, Dionísio Toledo. Porto Alegre: Ed. Globo, 1978.

WATT, Ian. *A ascensão do romance: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WELLEK, René; WARREN, Austin. *Teoria da literatura e metodologia dos estudos literários*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2003.