

Desconstrução francesa e Literatura comparada

Maria Antonieta Jordão de Oliveira Borba¹

Na segunda metade do século XX, intensificou-se o interesse por temas como etnicidade, minoria, raça, à medida que ganhavam relevância objetos relacionados à noção de *margem* que deixassem de ser observados pelas análises metodológicas de caráter estruturalista. O recrudescimento de pesquisas acerca de manifestações lítero-culturais dispersas, *gender*, documentos de gaveta, fichas de arquivos marcou o final da década de setenta de tal modo que, por alguns teóricos, o período tornou-se conhecido pela passagem da época moderna para a contemporaneidade. De fato, os novos pressupostos das reflexões de variados saberes das Ciências humanas e sociais ocasionaram o surgimento de uma nova episteme, na medida em que se testemunhava a multiplicação de publicações voltadas para um *corpus* caracterizador de ocorrências relativas a globalização, multiculturalismo, trocas de bens simbólicos, cruzamentos culturais.

Nesse cenário de irrupções, muitas das investigações realizadas são tributárias, até hoje, da emergência de objetos que demandavam atenção para suas especificidades, um dado que explica terem sido anteriormente colocadas à parte do paradigma do cânone. Referimo-nos a textualidades refratárias às classificações do modelo da tradição tais como literaturas pertencentes a novos limites, autorias próprias de guetos, cruzamentos em vizinhanças culturais, textos que denotavam mutações linguísticas, enfim tudo o que, embora estivesse fazendo valer a força dos locais em que surgiam, não encontravam lugar na tradição. Como consequência da instalação dessas ocorrências, já não mais se mostravam adequadas às práticas analíticas caracterizadas pela prevalência da metodologia de leitura cujos pressupostos se pautassem em conceitos relativos à análise binária com conseqüente abandono da *diferença*. Em contrapartida ao privilégio da tradição da metafísica ocidental, destacaram-se reflexões teórico-filosóficas, ao se incumbirem de rasurar os princípios vigentes, de modo que os novos objetos passassem a ser interpretados por processos metodológicos que lhes fossem apropriados e que inclusive dessem conta de seu caráter inaugural. Referimo-nos agora, mais especificamente, a uma proposta teórica de literatura comparada que se valeu de reflexões filosóficas produzidas na França.

¹ Professora do Instituto de Letras da UERJ.

O pensamento da Desconstrução francesa foi crucial para o incremento de estudos sobre objetos de *margem*. E isso se deu tanto porque o movimento partia de novas premissas, quanto por ter configurado um conceito de *interpretação* que, valendo-se da *diferença*, deslocava-se de noções do paradigma binário para outro modo de pensar o mundo, segundo o qual se poderia melhor compreender as irrupções e suas historicidades. Como se sabe, a Desconstrução operou uma ruptura no campo do conhecimento ao rasurar noções como *centro*, *origem*, *estrutura fixa* que mantinham as amarras com a tradição do pensamento ocidental.

Foi no propósito de contribuir para um debate do II Colóquio do Núcleo de Pesquisa em Filosofia Francesa Contemporânea que colocamos em debate uma proposta de literatura comparada à luz dos pressupostos da Desconstrução francesa. Ao romper com a ideia de *hierarquia* entre produções artístico-culturais, a articulação ocorrida da confluência da Teoria da literatura com a Filosofia revelou, como veremos, um modo específico pelo qual as relações entre Portugal e Brasil, nas condições de países da tradição europeia e da expansão colonizadora na América latina, puderam ser compreendidos por uma perspectiva em que *centro* e *margem* deixam de ser ligar à ideia de *dependência* e concedem nuances de trocas recíprocas ao par opositivo entre universal e local.

Comprometidos com uma revisão do pensamento ocidental, encontramos Michel Foucault e Jacques Derrida, dois dos principais filósofos franceses, colocando em xeque a principalidade da metafísica e configurando um entendimento específico de *interpretação*, através de um vasto campo conceitual, que abalou noções como continuidade histórica, unidade do sujeito, profundidade discursiva, valor de autoria, paradigma binário, verdade do discurso, representação de mundo, homem como o mais digno de ser pensado, centro, origem, fim, deus, *telos*, *arquê*.

Foi também pelo novo conceito de *interpretação* decorrente da Desconstrução que o crítico, ensaísta, escritor e professor Silviano Santiago interrogou as leituras prevalentes sobre colonização na América latina, o que possibilitou uma visão diferenciada acerca do encontro entre colonizadores europeus e povos colonizados da América do sul. Sua matriz teórica de literatura comparada teve reconhecimento no meio acadêmico, em especial, por ter desconstruído concepções como hierarquia, atraso, oposição binária, ao se valer do conceito de *diferença* na análise das relações entre o mesmo e outro e na comparação entre literaturas de países economicamente avançados e aquelas que são criadas em culturas da dependência. O conjunto ensaístico de Silviano Santiago permanece, até hoje, abastecendo

vários estudos sobre América latina, além de ser referência em diferentes campos disciplinares como História, Literatura, Antropologia etc.

Tendo em vista nosso propósito de tratar das relações lítero-culturais entre países de nacionalidades e tradições distintas, paralelamente à proposta de releitura da colonização brasileira por Portugal, desenvolveremos uma exposição das variantes conceituais que percorrem as ideias Michel Foucault e Jacques Derrida, bem como a concepção de *interpretação* de literatura comparada de Silviano Santiago construída no rastro das ideias dos filósofos franceses. Vejamos por partes.

A Desconstrução em Michel Foucault

Uma das características fundamentais do conceito de *interpretação* configurado por Michel Foucault e Jacques Derrida decorre da leitura que fizeram de três outros grandes pensadores, em especial, quando ratificaram a crítica da “verdade” e da “profundidade” do discurso. Referimo-nos a Nietzsche, Freud e Marx, cuja influência sobre Foucault aparece explicitamente em livro de sua autoria, *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum* (Foucault, 1980). É nessa obra que Foucault desenvolve a crítica às noções de “verdade” das profundezas discursivas, ao declarar, por exemplo, que Marx nomeava por platitudes os estudos profundos sobre a moeda, o valor, o capital. Lembra-nos ainda Foucault que, quando Marx passou a se interessar pelo estudo das relações de produção, entendeu-as já como *interpretação*, o que fez com que descartasse o estudo da profundidade discursiva e partisse da perspectiva de investigação sobre o percurso do caminho formado pela história dessas relações. No pensamento nietzschiano, a questão da crítica à “profundidade” revelou-se mais pontualmente no exame que fez da crença no abismo da consciência, algo por ele caracterizado como um engenho dos filósofos. Sabe-se que Nietzsche abandonou os conceitos de “ser” e de “verdade” que percorrem a linguagem da metafísica, ao dizer que o trabalho a caminho dos solos mais profundos, por obrigar a retirada da terra da superfície, só fazia revelar a exterioridade ou a superfície desta “profundidade”.

Da mesma forma que em Nietzsche e em Marx, Foucault pôde observar que o pensamento de Freud apresentava sintomas de rejeição à ideia de que o conhecimento ocupa um lugar longe e abaixo daquilo que se oferece à superfície discursiva. Os indícios vieram sob a forma de “crítica da consciência”, ao dizer que, subjacente à suposta capacidade de domínio do discurso pelo sujeito, residia a crença de que haveria uma possibilidade de “verdade”, todas as vezes que se ativasse a movimentação das funções

cognitivas do homem. Em Freud, nos lembra Foucault, a noção de inconsciente como portador de uma gramática estranha à linguagem pela qual o homem se expressa e a submissão dessa linguagem à operação básica do inconsciente criavam um impasse à investigação do discurso como condição da verdade. As regras que Freud pensou para a “interpretação” no interior da Psicanálise dizem respeito a uma investigação da própria cadeia falada na superfície sintagmática, o que revelou que a atividade psicanalítica não implicava uma especulação no nível oculto do discurso.

Toda essa rejeição às camadas palimpsestas acabou por remeter para a negação da existência de uma “origem” e Foucault compartilha desse questionamento em Nietzsche, Freud e Marx rompendo com a noção de que a “interpretação” exigiria uma escavação rumo às profundezas da linguagem. Para ele, quanto mais a interpretação avança para um suposto encontro com a verdade, mais caminha para a morte. O que existiria então de subjacente ao direcionamento para a profundidade seria o falso pressuposto de que a investigação do símbolo conduziria à coisa em si, como se este símbolo vivesse uma “origem” que lhe pertencesse ou fosse a própria coisa que apenas simboliza: “A morte da interpretação é o crer que há símbolos que existem primariamente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas. A vida da interpretação, pelo contrário, é o crer que não há mais do que interpretações” (Michel Foucault, 1980, 21.).

A leitura de Nietzsche, Freud e Marx influenciou ainda a reflexão de Foucault no sentido de efetivar um novo olhar para a história em suas relações com a ideia de continuidade e com a noção de sujeito controlador do discurso. Seu projeto arqueológico abalou os conceitos dominantes sobre linguagem, história, sujeito, abrindo uma fenda no pensamento, que instaurou as condições de possibilidade de estudos sobre os saberes “instituintes”,² aqueles que, por pressupostos da tradição, estariam fadados ao abandono, gesto típico do que se afirmava estar “fora de lugar”. Nesse sentido, Foucault abriu uma brecha essencial para que os temas de *margem* que irrompem em sociedade reivindicassem seus estatutos de objetos a serem observados. E a condição dessa abertura era justamente o fato de não pertencerem ao já instituído.

Agindo no campo da epistemologia, Foucault recusa toda e qualquer compreensão da história das ideias como evolução da racionalidade humana. A concepção de história prevista em seu projeto arqueológico diz respeito à relação que uma ideia estabelece com

² Em “O discurso competente”, Marilena Chauí (1989, p.3-13) faz a seguinte distinção: o saber “instituinte” é inaugural e, por isso, guarda as diferenças típicas das ideias em suas remotas emergências; por outro lado, o “discurso do conhecimento” é cúmplice da “ciência institucionalizada”, o discurso que perdeu tais variações iniciais. Daí ser denominado por “instituído”.

outras epistemes em decorrência das rupturas no campo do conhecimento. Neste sentido, para ele, não importa definir o que significa um discurso, mas indagar por que uma episteme possibilitou o surgimento de um discurso e não de outros, ou ainda, por que e como um objeto pôde aparecer. Assim, a caracterização dos solos epistemológicos vincula-se à determinação das regras de aparecimento de discursos e da verificação de suas condições de possibilidade. A história arqueológica foucaultiana praticada em *As palavras e as coisas* (Foucault, 1966) e retomada em *A arqueologia do saber* (Foucault, 1972) se propôs a interpretar as estruturas que percorrem os períodos, através da investigação de acontecimentos dispersos, acontecimentos estes que foram deixados de lado pela história tradicional. Quando Foucault indica a importância de se examinar a ruptura que uma ideia estabelece com outras, abala, conseqüentemente, a concepção de história contínua, além de apontar para a possibilidade de se compreender a formação das ideias, não mais em função de uma seqüência evolutiva e progressiva da racionalidade humana, e sim da *descontinuidade* entre os períodos. Daí que a própria colocação de solos epistemológicos fez com que a classificação tradicional desses períodos já não fizesse mais sentido. A *interpretação* de um determinado objeto como doença mental, sexualidade, representação pictórica etc. supõe que cada um desses objetos participa de uma história que lhe é própria, mas não explicável pela noção de evolução.

Várias foram as noções discutidas nas obras de Foucault que, remetendo direta ou indiretamente para a questão da *interpretação*, de qualquer forma dizem respeito a um modo diferenciado de entendimentos de “discurso”, “representação”, fazer histórico, leitura de significados. As distintas concepções de *sujeito* desenvolvidas ao longo de *As palavras e as coisas* (Foucault, 1966) acabam por delimitar epistemes em que (1) predomina o pensamento da tradição metafísica e (2) aquela que, com o advento da Psicanálise, Linguística e Etnologia, anuncia o surgimento de uma era em que o “sujeito fragmentado” (Psicanálise), o “jogo de linguagem” (Linguística), a “história circular” (Etnologia) indiciam a possibilidade de inclusão de temas periféricos e de um outro modo de se entender o discurso e as culturas. Vejamos.

Na episteme clássica – séculos XVII e XVIII –, o lugar do conhecimento do sujeito é aquele a partir do qual o homem é capaz de explicar não só as coisas como o conhecimento que tem sobre as coisas. Daí se poder dizer que houve um período da história em que o sujeito foi entendido pela capacidade tanto de representar como a de ter a consciência da representação. Não é por acaso que Foucault escolhe o quadro *Las meninas*, do pintor espanhol Diego Velásquez para descrever, no prefácio de *As Palavras e as*

coisas (1966) noções como sujeito controlador do discurso e da representação, uma escrita filosófica – e poética – cujo cenário é o ateliê em que os monarcas posam para o artista. Aí são apresentados ao leitor os vários cruzamentos de linhas ligando as personagens do quadro, a visão de um espectador imaginado frente à obra e os direcionamentos provocados pelas estratégias da pintura, função do espelho, em especial, o gesto do artista que, ao se afastar da tela, mostra-se simultaneamente como modelador e modelo, pintor no interior do quadro e personagem para o espectador que o contempla de fora. Essa simultaneidade de significações acaba por conceder ao homem-artista o lugar de *centro* tanto da representação que realiza dos reis como de sua própria representação. O quadro de Velásquez ilustra bem a íntima relação entre as ideias de sujeito e de história, dominantes na época clássica. Esta relação entre história e sujeito clássico encontra-se bem caracterizada no seguinte trecho de *Arqueologia do saber* (Foucault, 1972):

A história é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser-lhe devolvido; a certeza de que o tempo não dispersará nada sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que todas essas coisas mantidas a uma grande distância pela diferença, o sujeito poderá um dia – sob a forma de consciência histórica – delas se apropriar novamente, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode bem chamar sua morada. (Foucault, 1972, p.21)

Mas é em outro livro de sua autoria, *As palavras e as coisas*, que Foucault apresenta os indícios, na modernidade – século XIX/XX –, de uma marcante transformação no pensamento que apontava para uma nova concepção de *sujeito* e dizia do fim da episteme. A ruptura teria sido possibilitada, basicamente, pela contribuição dos saberes da Psicanálise, da Etnologia e da Linguística. Anuncia-se, então, um outro homem no solo epistemológico do século XX por conta desses saberes. Saberes que, embora frutos da episteme moderna, são igualmente indicadores do fim de sua época. Vejamos de que forma a Psicanálise tematiza a fragmentação do sujeito e suspende a ideia de representação.

Quando a Psicanálise caracteriza o inconsciente como possuidor de uma sintaxe própria e estranha à do consciente, passa a ser uma região em que a representação fica interrompida. Essa interrupção se deve a três fenômenos interligados: a existência de uma barreira entre inconsciente e consciente; o inconsciente como produtor de símbolos relacionados entre si para formarem uma significação; o fato de tais símbolos e relações obedecerem a uma “Lei”, lei que é própria do inconsciente. A representação fica pois relacionada à impossibilidade da consciência de si pelo sujeito, pois, ao representar, o sujeito não apresenta o inconsciente e sim o deforma.

[...] diversamente das ciências humanas que, voltando-se, embora para o inconsciente, permanecem sempre no espaço do representável, a Psicanálise avança para tomar o passo da representação, galgá-la ao lado da finitude [...]. É nessa região onde a representação fica em suspenso, à beira de si mesma, aberta de algum modo sobre o fechamento da finitude, desenham-se três figuras pelas quais a vida, com as suas funções e as suas normas, vem fundar-se na muda repetição da Morte, os conflitos e as regras, na abertura desnudada do desejo, as significações e os sistemas, numa linguagem que é ao mesmo tempo Lei. (Foucault, 1986, p.486)

Também o surgimento da Etnologia veio revelar um novo objeto, no sentido se não se deixar ler através de uma história linear – o mesmo que ocorre com os temas da *margem* – que não encontravam um tempo que dissesse da causa de seu aparecimento. A Etnologia não pode manter uma relação com a historicidade, já que ela trata de conhecer os povos sem registro, ou desprovida de arquivos. Seja pela dificuldade de se encontrarem documentos em culturas periféricas, seja por uma opção sistemática de estudo, a Etnologia investiga as invariantes de estruturas na sucessão de acontecimentos. No momento em que se aborda seu objeto por essa vertente e se diz de uma comparação entre a cultura ocidental e as culturas “sem-história”, coloca-se sob suspeita o critério de continuidade dos acontecimentos como sendo o único pelo qual as culturas em geral podem ser estudadas. Na verdade, a Etnologia vem mostrar um tipo de historicidade que não é linear, mas “circular”, de acordo com Foucault:

[...] neste modo de interrogação, o problema da história acha-se invertido porque se trata então de determinar, segundo os sistemas simbólicos utilizados, segundo as regras prescritas, segundo as normas funcionais escolhidas e assentes, a espécie de devir histórico de que cada cultura é susceptível. Assim, a Etnologia procura reassumir, desde a raiz, o modo de historicidade que nela pode surgir, as razões pelas quais a história será aí necessariamente cumulativa ou *circular*, progressiva ou submetida a oscilações regulares, capazes de ajustamentos espontâneos ou submetida a crises. (Foucault, 1966, 490, grifo nosso)

Ao revelar a possibilidade de uma história diferente daquela que analisa os períodos em sua continuidade, os estudos etnológicos colocam em xeque a soberania da história da tradição, o que possibilita o pensamento sobre os fatos pela perspectiva da “descontinuidade”. Esta perspectiva, por sua vez, cria as bases para a realização de um projeto, a partir do qual as culturas e os saberes aí produzidos podem ser examinados por suas relações de ruptura e de organizações em diferentes solos epistemológicos.

Os novos postulados referentes à história descontínua e ao *sujeito* partido (consciente/inconsciente) só se firmaram a partir da aliança que a Linguística promove com os saberes da Psicanálise e da Etnologia, no momento em que ela provoca uma nova concepção de linguagem no século XX. O aparecimento da Linguística muda o estatuto da referencialidade do conhecimento do homem, já que é por outro ângulo que se investiga a relação do *sujeito* com a linguagem. Decorrente da noção de “valor” em Saussure (Ferdinand de Saussure, 1974), a linguagem passa a ser compreendida como possuidora de uma ordem autônoma, independente do *sujeito*, marcando, por isso, um limite no homem. Neste sentido a Linguística veio se juntar à Psicanálise e à Etnologia para retirar o homem do lugar privilegiado do saber sobre as coisas. Ao aliar-se à Psicanálise e à Etnologia, a Linguística completa a formação de um campo bem específico de tematizações: linguagem, inconsciente, culturas históricas, conforme se pode ver na seguinte passagem de Foucault:

Por cima da Etnologia e da Psicanálise, mais exatamente entretecida com elas, uma terceira ‘contraciência’ (Linguística) viria percorrer, animar, inquietar todo o campo constituído das ciências humanas [...]. Tal como as outras duas ‘contraciências’, ela faria surgir, segundo um modo discursivo, as formas-limites das ciências humanas; tal como essas duas, alojaria sua experiência nessas duas regiões iluminadas e perigosas onde o saber do homem estabelece, sob as formas do inconsciente e da historicidade, a sua relação com que as torna possíveis. Todas três põem em risco aquilo mesmo que permitiu ao homem ser conhecido. (Foucault, 1966, 494.)

Essas três formas de saber do século XX permitiram antecipar uma nova concepção de *sujeito* e o surgimento de uma nova episteme, episteme esta correlata ao conceito de *sujeito*. O *sujeito* passou a ser configurado como ser partido, ambivalente, limitado por uma linguagem que, pertencendo a uma organização peculiar e estranha àquela da consciência, não se deixa determinar pela consciência. Perde, pois, a unidade da episteme clássica que o fazia supor ser o “centro” de sua história, o gerador dos acontecimentos, o elemento possibilitador do conhecimento e o mais digno de ser pensado. Fragmentado, vê-se impossibilitado de ocupar o “centro” de seu discurso, já que está inscrito num jogo de relações conflituosas: numa relação entre as partes de seu interior que se estranham (consciente/inconsciente), numa relação com os discursos que não mais controla e que, contudo, nele penetram pelas ideologias veiculadas, numa relação com os seus desiguais, membros de outras classes da sociedade. Se assim é configurado, a *interpretação* das palavras e das coisas nada mais significa do que um “jogo”, um “jogo” infinito de linguagem.

A Desconstrução em Jacques Derrida

O pensamento de Jacques Derrida contribuiu significativamente para a fenda que se instaurou no pensamento da metafísica. Para se compreender a extensão desse feito, não é possível deixar de considerar que Derrida nos deixou a herança de uma reflexão que revolucionou o modo dicotômico e excludente pela qual a filosofia do ocidente havia firmado suas raízes, ao se valer do mito do nascimento da escrita, tematizado no diálogo entre Sócrates e Fedro (Platão, 2001) e ter escrito as obras *A Farmácia de Platão* (Derrida, 1972) e *A escritura e a diferença* (Derrida, 1971). O *pharmakon*, que passa a ser chamada a escrita, ou ainda, a *escritura*, constituiu, junto à quebra da hierarquia entre fala e escrita, a melhor metáfora para Derrida abalar a base binária da metafísica, cuja evidência mais significativa era a parceria mantida com o princípio estruturalista. De fato, pautados exclusivamente nos elementos dicotômicos, os críticos literários, os cientistas sociais da primeira década do século XX, por exemplo, sempre privilegiaram as oposições – bem/mal; claro/escuro; dentro/fora – em detrimento da *diferença*, ou seja, de todo elemento deslocado desses paradigmas excludentes. O conceito de *diferença* – o que possibilita o resgate dos elementos que não pertencem nem a um nem a outro campo binário – constituiu um dos pontos fortes da crítica de Derrida ao pensamento filosófico, embora não possamos nos esquecer de que tal crítica, a escrita desconstrutora, ainda que pertencente “às margens” da filosofia, encontra-se no interior daquilo que ela própria denunciava. Não é por acaso que Derrida escreveu que “não tem nenhum sentido abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranha a essa história”. (Derrida, 1971, p.233)

Quando Derrida valeu-se do diálogo entre Sócrates e Fedro sobre o nascimento da escrita, percebeu que a escrita do mito foi tratada como *pharmakon*, uma invenção do deus *Tot*, por remeter simultaneamente a “remédio” e “veneno”, ou seja, a *diferença* no mesmo termo (*pharmakon*). Isso permitiu que o filósofo melhor expusesse sua rasura no pensamento ocidental, que sempre recalcou a “escrita”, em nome do privilégio da “fala”, a que só o “ser” em presença permitiria suportar.

Sua reflexão pôs em crise tanto a atividade estruturalista quanto o quadro mais amplo em que essa atividade se insere, a metafísica ocidental. Marcando as bases fonológico-cêntricas que sustentam o pensamento te(le)ológico do ocidente, Derrida promoveu o

questionamento de uma série de conceitos que aí prevalecem, sem contudo simplesmente virar a página da filosofia, conforme ele mesmo escreveu. Sua *Gramatologia* (Derrida, 1973) propôs-se a repensar os conceitos da tradição, examinando-os a partir de um gesto que consiste em ler os filósofos de uma certa maneira, maneira esta que implica situar suas ideias simultaneamente nas “margens” e na filosofia, já que se trata de uma escrita que emprega o mesmo discurso que visa rasurar.

A importância do conceito de *pharmakon* da filosofia derridiana para a uma nova atitude por parte dos pesquisadores voltados para contato entre culturas, como veremos adiante, diz respeito ao olhar antropológico que resgata questões relativas ao *outro* (e à *margem*) como diferentes daquelas que dizem do *mesmo* (*centro*). Passemos aos aspectos nucleares da herança deixada por Derrida para que se pense na concepção de *interpretação* entre culturas distintas, subjacente às suas ideias.

Para Derrida, os caracteres finalista e religioso da filosofia do ocidente sempre giraram em torno da noção de “centro”. Entretanto, na medida em que o “centro” se refere a um ponto da estrutura do discurso, podia indiferentemente ser denominado “origem”, “consciência”, *arquê*, *telos*, “deus”, “homem”, todos esses termos designando a “invariante de uma presença”, sintetizada na expressão “significado transcendental”. Sabedor de que a metafísica se edificou pelo pré-conceito de que a *phoné*, inseparável do *logos*, se confundia com a presença do ser, pôde constatar que a metafísica se edificou pela crença numa escrita de natureza puramente fonética. Trata-se de um pensamento cujas origens se encontram em Platão, onde a “verdade”, ligada à “Ideia”, só podia ser buscada com a “presença” daquele que fala. A “interpretação” configurada nessa ordem de pensar “sempre afirmou o homem, sonhou a presença plena, o fundamento tranquilizador, a origem e o fim do jogo”. (Derrida, 1971, p.249) Neste sentido, o pensamento do ocidente procurou continuamente estancar a mobilidade própria de qualquer estrutura, ou seja, sua “estruturalidade”, pela atitude de lhe atribuir um ponto de presença ou um marco de “origem”. A crítica feita por Derrida a esse entendimento reside no fato de a investigação discursiva ter privilegiado o “significado”, recalcando, portanto, a própria força do “significante”. A interpretação guiada pelo pressuposto do privilégio do “significado”, ou pela crença da profundidade, orientou-se por se fixar na ideia de “centro” da estrutura do discurso e por um correlato a essa ideia, que é o pensamento binário. Este olhar colado nos elementos opositivos, comum tanto nos procedimentos da “análise” da literatura realizada pelos primeiros estruturalistas, quanto nas reflexões sobre cultura, pôde encontrar sua fundamentação em oposições metafísicas entre sensível e inteligível, essência e aparência,

verdadeiro e falso, dentro e fora etc. Abandonava-se, então, a diferença em si, entendida como *différance* (com “a”), ou seja, o momento anterior à diferenciação quando os significados ainda guardam todo o potencial de sua “força” de significação.

Para melhor configurar esse fenômeno de anterioridade aos signos, lembramos uma metáfora que bem ilustra o fenômeno típico da escrita. O texto é semelhante a um palco e, neste palco, há o proscênio e o fundo da cena. É somente no momento em que se escreve que se determina qual significante vai ocupar o proscênio. Conseqüentemente, essa escolha promove sempre o recalçamento de outros significados. A propósito desse fenômeno, Silviano Santiago (1978) nos lembra que Robert Desnos faz uma “versão desobediente” da oração do Pai Nosso em *L'Aumonyme* (1923), ao escrever o poema do Pai Nosso assim: “Nounou laissez-nous succomber à la tentation et d'aile ivrez-nous du mal.”³ O autor explica que só aí, na escrita (no campo *visual* em que se vê a letra), há a transgressão ao modelo, isto é, a transgressão do poema de Desnos em relação ao Pai Nosso do catolicismo, “visto que o *som* das palavras combinadas pelo poeta perfaz, fonema por fonema, a totalidade da oração católica”. (Santiago, 1972, p.52, grifo nosso). Derrida vai dizer que, se o espaçamento entre os signos e a manifestação por grafemas revelam a impossibilidade de uma escrita puramente fonética, é preciso pensar essa escrita como “escritura”.

Este fenômeno também pode ser ilustrado através do próprio grafema “a” de *différance* – ou *pharmakon*, ou “escritura” – que só marca a presença e caracteriza o conceito na língua francesa, quando se faz uso da língua escrita. A fala não permite que se distinga a *différance* com “a”, anterioridade da diferenciação, da *différence* com “e”, momento em que os significantes apontam para mais de um significado. Se a escrita tem esse poder de recalque, a *interpretação* pode vir a ser cúmplice desse gesto, caso se interesse somente pela cena e se esqueça de que essa cena promove o rebaixamento da *diferença*, ou de outros possíveis significados⁴.

A *interpretação* que trabalha com a *différance*, ao invés de atribuir um sentido, ativa a força do *pharmakon*, dessa (cena da escrita) “escritura”, como denomina Derrida. A metáfora do *pharmakon* permite que Derrida defina a atividade interpretativa que não se decide por um significado específico do signo, pois, contrariamente, impulsiona a força do

³ A distinção entre os versos do poema e as frases da oração só podem ser entendidas pela escrita, pelo espaçamento e pelo uso dos grafemas. Na fala, em francês, o som de ambas se assemelha.

⁴ Isso não implica estudo da profundidade discursiva, mas da força do que está potencialmente ali. Ver, adiante, as possibilidades de outros significados da produção do país menos adiantado produzir a *différence*, ou diferença, em relação à de outro na linha do progresso.

significante. Remetendo ao mesmo tempo para “remédio” e “veneno”, o *pharmakon* é essa *différance*, esse instante em que os diferentes significados se encontram nele, *pharmakon*, potencialmente presentes. Pelos pressupostos derridianos, a interpretação não apaga nenhum dos significados. Deixa, pelo contrário, emergirem as forças de “remédio” e “veneno”, do “bem” e do “mal”, do “escuro” e do “claro”, do “dentro” e do “fora”, enfim de todas as oposições, de todas as distinções, de todas as *différences* (com “e”) passíveis de serem extraídas. A *interpretação* para Derrida não se confunde com leitura ideológica, tal qual se fez a história do sentido, baseando-se no valor de “verdade” da palavra e do ser enquanto presença – fono-logo-centrismo – e no centramento em uma cultura de referência – etnocentrismo. Deixar emergir a “força” do texto implica promover o “descentramento” da estrutura, isto é, não frear sua mobilidade, deixar movimentar sua “estruturalidade”. É assim que se ativa o “jogo” da estrutura.

Analisadas as noções de Derrida junto ao projeto arqueológico de Foucault, verificamos que ambos instauraram as condições de possibilidade para que temas periféricos se impusessem como objeto de estudo. A crítica ao fono-logo-centrismo e ao etnocentrismo como valor de verdade da palavra e de centramento numa cultura de referência permite que a voz do *outro* seja resgatada na *escritura* do *mesmo*. Permite, ainda, que as manifestações deslocadas do canônico se imponham como saberes instituintes e que a história dos solos epistemológicos se construa através do exame de suas regras da dispersão. A partir do pensamento desconstrutor, todo um conjunto de temas, objetos de *margem* ou propostas artístico-culturais alternativas puderam ocupar o proscênio, com a mesma força no “jogo” das trocas sociais: as variedades de performances narrativas; as representações desreferencializadas; os diários; a sintaxe da marginalidade; a escrita em que ficção e realidade se avizinham sem demarcações; a sexualidade descentrada do lugar em que o corpo perpetua a espécie; os gêneros narrativos desvinculados da submissão classificatória; a resistência indígena na manutenção de seus rituais manifesta fora do espaço bíblico. Foram os objetos que se impuseram aos sujeitos para que inventasse um novo olhar para o espaço de “margem”.

A Desconstrução em Silvano Santiago

A obra de Silvano Santiago constitui a face mais visível da complexidade com que o autor compreende a literatura e a cultura de estados pós-colonialistas. Dizer seu nome é o mesmo que se referir ao reconhecido intérprete das textualidades plasticamente ligadas à

tradição latino-americana. Sua inserção na literatura reveste-se de um prisma específico de leitura das manifestações lítero-culturais, cujo penoso processo de colonização, ao invés de travar a imaginação criativa, permitiu que prosperasse, entre si, o valor de contribuição.

A abordagem que o autor fez da cultura latino americana resulta da perspicácia de quem percebeu a condição do artista como sujeito atravessado pelo trauma gravado na história de seu país. Para ele, o artista da cultura dependente, ao mesmo tempo em que vislumbra a tradição, traz consigo o sentido de uma nacionalidade. Vive um estado de contradição, que, no entanto, não se dilui em síntese, como preveem as concepções ideológicas das sínteses. A interpretação de Silviano Santiago jamais pode conviver com a ideia hegeliana de tese, antítese e síntese.

No aproveitamento do conceito nietzschiano de afirmação, Santiago entendeu que tanto o sentimento de raiz, quanto o apelo da forma universal, ou tanto o local quanto o universal, atuam como “forças” das subjetividades discursivas das culturas colonizadas. Daí as manifestações desse “entre-lugar” engendrarem maior rentabilidade, quando suas estéticas são observadas nos aspectos que elas mesmas capacitam: a “apropriação” e a “transgressão” da literatura de que se valeu o artista (a escrita anterior, a escrita da tradição, a escrita do progresso).

No livro de Silviano Santiago *O cosmopolitismo do pobre* (Santiago, 2004), a Desconstrução dá sinais da vitalidade dos pressupostos nos quais o autor se baseou, quando nos lembra que os movimentos identitários de cultura buscam inventividades, sem se afastarem do que as formas estrangeiras realizam. Já nas páginas iniciais do capítulo “Atração do Mundo” (Santiago, 2004, p.11-44), fica evidente o lastro francês que perpassa a *interpretação* das mudanças dos modelos estéticos. Através da metáfora de “espectador do século”, presente no texto de Nabuco, Silviano vai desconstruindo, por um lado, os que sublinharam as mazelas de um Alencar em busca de mitos da identidade nacional e, por outro, explorando as lembranças de um narrador que, na velhice, confessa o fascínio que sempre sentiu pela geografia e pelo espetáculo cultural da tradição europeia. Por essa trajetória desestabilizadora de questões sobre nacionalidade, revela que a crítica tradicional produzida sobre Alencar, por exemplo, fala do índio não como personagem, mas como ser exótico, um sinal de nossa literatura presa aos parâmetros estrangeiros. Havia uma ideia de verticalidade entre literaturas pelo caráter ainda hierárquico que prevalecia em nossa sociedade. Silviano chega ao final do capítulo, lembrando-nos de um curioso fenômeno da sociedade contemporânea. Hoje somos testemunhas de duas tendências de manifestações artísticas que, por propósitos diferenciados, têm-se voltado para a expressão de novas

formas de identidade cultural. Por um lado, percebem-se certos “casulos” no “cotidiano de grandes cidades” (*ibid*, p. 40) “pipocando” aqui e ali e, apesar da dispersão, são capazes de se comunicar diretamente com grupos estrangeiros, firmando alianças cosmopolitas horizontalmente dialógicas, ou seja, sem depender da verticalidade própria de quem vai pedir o aval da concepção estabilizadora ou mesmo do Estado. Por outro lado, existem grupos que, “antipáticos” à globalização, se organizam em torno da defesa da preservação das tradições regionais, como forma de reagirem ao que denominam “mesmismo globalizado”. Ambos, porém, constituem movimentos de identidade que estão “aquém e além do nacional”, e que por isso se distanciam do modelo da tradição imposta pelas elites brancas, patriarcais, etnocêntricas.

É essa dicção do discurso de Silviano Santiago que percorre suas obras desde a segunda metade do século XX e que ainda respondem pelo fato de não ter se deixado conduzir pelas aderências das ideologias ou pela defesa dos paradigmas binários da metafísica. Por volta dos anos 70, em seu retorno ao Brasil depois de atuar como professor na França, encontrou no meio acadêmico um clima propício para a expansão de uma proposta de literatura comparada, que rompeu com as análises baseadas no paradigma norteador de “cópia”, “imitação”, “fonte”, “influência”, “atraso”, “repetição”. Foi deste rompimento que pôde criar uma proposta diferenciada de literatura comparada.

Sua nova grade conceitual serviu-lhe para que interpretasse as relações entre culturas, objetivando discorrer sobre o modo pelo qual as obras produzidas na *margem* apresentavam particularidades capazes de dialogar produtivamente com as da tradição. Criadas em condição de dependência – no sentido de serem construídas em países cujo estágio socioeconômico constitui um *gap* em relação às grandes colônias – as expressões lítero-culturais da América latina demandam que os intérpretes ultrapassem os parcos limites da “imitação”, a fim de explorá-las em suas mais abrangentes potencialidades. Para isso, é essencial a observação da positividade dos dados de *diferença*, principalmente quando essas marcas se inscrevem no interior das semelhanças, tendo em vista a estratégia do artista que se apropria do “já-dito” para nele interferir e desconstruir pela “apropriação”, “desarticulação” e “rearticulação”. Diferente das análises formais voltadas para a construção de um sentido, ou para o fator “influência” na capacidade de um escritor bem escrever grandes obras, a matriz de Silviano promove uma ampla revisão das proposições estruturalistas de Barthes e Lévi-Strauss. Subjacentes à teoria de Silviano, percorrem vários conceitos do pensamento filosófico francês da Desconstrução, dentre eles, o de “descontinuidade histórica”, de Michel Foucault (Foucault, 1972) e o de “escritura”

(*pharmakon*), de Jacques Derrida (Derrida, 1973) Trata-se de noções fundamentais para sua concepção de *interpretação* de que participa a ampla publicação de suas obras.

A metáfora da “semente” empregada pelos colonizadores e jesuítas portugueses, comparada a seu sentido literal, é ilustrativa da peculiaridade da concepção de *interpretação* pela qual o autor abordou os primeiros textos escritos no Brasil e o tema da colonização portuguesa. Por essa perspectiva de herança do pensamento francês, Silviano faz uma crítica à ideia de construção de identidade atrelada ao etnocentrismo ou às marcas remotas do ideal vigente no já decantado romantismo. Recusando o coro do nacionalismo utópico, distante da lamúria na denúncia de perdas de nossas raízes, afastando-se do discurso oficial da História, as reflexões de nosso pensador da cultura revelam estreita aliança com a Etnologia e a Filosofia. Foi pelo pressuposto da Desconstrução que Silviano se aproximou de uma espécie de filosofia do “sim” – no sentido nietzschiano do termo – propondo uma *interpretação* segundo a qual os signos do discurso são afirmados pela força dos significantes de superfície, uma de potência da palavra, o que é bem diferente de escavação dos significados escondidos nas profundidades textuais, como quiseram o estruturalismo e a metafísica. Suas leituras vão ao encontro da positividade da *diferença*, o que implica fazer falar a *escritura* ou o *pharmakon* (remédio e o veneno) ou variante conceitual de *escritura* (Derrida, 1971, p.230) capaz de ressaltar os significados de que se reveste o termo “semente” na pregação da colonização.

Remetendo a palavra “semente” tanto para o sentido metafórico – o sêmen da palavra de Deus –, quanto para o literal do “em se plantando tudo dá” da Carta de Pero Vaz de Caminha (Cortesão, 1943), a leitura da “semente” nos escritos em “terra firme” desmascarava a imagem de cordialidade, que, volta e meia, era passada a limpo pelos manuais da História, quando era descrito o encontro entre portugueses e indígenas. Não se pode falar de um encontro cordial, mas de imposição de uma cultura de referência, a dominante, sobre outra, vista pelos colonizadores como tabula rasa, em que se poderia mudar e impor crenças, valores, costumes. Aproximando essas observações com o pensamento de Derrida, verificamos que a *interpretação* permite ver, na própria *escritura* dos colonizadores, a violência do processo expansionista do Império.

O interessante é perceber que, pela concepção de comparada de Silviano, a resistência do *outro* (índigena) pode ser resgatada na palavra do *mesmo* (português), esteja ela compondo os poemas de José de Anchieta, a Carta de Pero Vaz de Caminha, ou mesmo a correspondência entre Manuel da Nóbrega e o Rei de Portugal. Para isso, basta desconfiar do sentido metafórico de “semente” nos textos da catequese e pensar a “semente” pelo

“suplemento”, o que implica fazer emergir a potência dos significados literal e metafórico. Se o “complemento” sempre remeteu para a ideia de totalidade da metafísica, se a “análise” estruturalista sempre quis ser o “complemento” do objeto observado, o “suplemento” da *interpretação* santiago-derridiana foi diferente; o “suplemento” pôde dizer do acréscimo semântico que vem se alojar ao significante semente disseminado na *escritura* jesuítica. Pelas variantes nocionais desse *pharmakon* “semente”, a *interpretação* do termo faz entrar em ebulição aquilo que, na *escritura* do *mesmo*, esteve sempre silenciado pelo discurso da tradição, comprometido que se via com a linearidade dos acontecimentos e com a visão do colonizador. Pela proposta de Silviano Santiago, já não faz sentido falar de uma cordialidade na colonização. Portugal quis colonizar no sentido de impor sua cultura aos índios. Movimentar o texto português significa, portanto, abalar a “estrutura” centrada, permitir que a “estruturalidade da estrutura” entre no “jogo” da linguagem, conforme pensou Derrida. (Derrida, 1971, p.230)

Como se pode entender, as ideias de Silviano Santiago se opõem ao paradigma binário do primeiro estruturalismo, desprendendo-se da “análise”, pela qual somente os elementos em oposição eram destacados do discurso para comporem o eixo de seleção, além de recusar em estabelecer qualquer pacto com a ficção criada pela História. O objetivo passou a ser o de levantar todas as possibilidades semânticas e foi assim que o *pharmakon* “semente” do campo da religiosidade do texto católico (remédio) poderia ser lido também pela “força” de um significado diferente: a violência (“veneno”) com que se deu a posse da terra brasileira pelo português. Impor nova ordem e destruir o “atraso” da cultura autóctone significavam, portanto, para os portugueses, o resultado das atitudes implicadas no gérmen missionário, do qual o colonizador precisava obter frutos religiosos e progressistas, a fim de repetir, etnocentricamente, em terra estrangeira, os valores que o orientavam em seu próprio país.

Curioso notar que, nessa atividade desconstrutora do recalque metafísicos, também o texto do corpo foi entendido como um campo discursivo minado de dubiedades. Se as análises estruturalistas, leitura dos missionários e discursos da história sempre reiteraram a “imitação”, na *interpretação* de Silviano, o modo como o indígena posa, gesticula, olha ou se movimenta alimentou uma leitura que pôs em xeque o sentido de “cópia” compartilhado pela tradição. A teatralidade do indígena na “imitação” do *mesmo* português, praticada no ritual católico, não queria dizer, necessariamente, que ele compartilhava da fé do

⁵ Conforme análises estruturalistas de literatura e cultura anteriores à proposta de literatura comparada de Silviano Santiago.

catolicismo. Poderia sinalizar para algo semelhante às experiências daqueles que viviam originariamente em Porto Rico. Nossos indígenas poderiam, nessa “imitação”, estar igualmente “sequiosos em contemplar o milagre bíblico, de provar o mistério religioso em todo seu esplendor de enigma” (Santiago, 1978, p.15), e não somente seguindo a mesma crença do *mesmo*. Se foi por este tipo de aparente passividade contemplativa das cenas católicas que os índios dispunham seus corpos, seus olhares, seus gestos, é porque, paralelamente à absorção da cultura do colonizador, convive uma outra versão de *interpretação*: o significado diria de um momento de comoção diante do mistério. Só que a “imitação”, neste caso, seria algo ligado à própria natureza de suas religiosidades, e não exclusivamente à crença no catolicismo europeu, como as análises etnocêntricas supuseram.

Essa dupla possibilidade extraída do potencial de encenação do corpo ratifica-se em textos da catequese, quando se constata as marcas de resistência que vêm habitar a *escritura* católica. Por elas, recupera-se, nas queixas dos textos portugueses, a perseverança de nossos bárbaros em se manterem nos costumes que lhes eram naturalmente afeitos. Não é de outra ordem o fenômeno que se observa nos textos da catequese. As demandas dos poemas, prosas e sermões portugueses permitem supor que, longe da máscara do rito católico, os índios conservavam a liturgia de suas crenças, nos momentos em que, terminada a festa cordial, os espaços se revestiam da familiaridade das tribos.

A leitura de um trecho do *Sermão do Espírito Santo* de Padre Antonio Vieira (1975) permite ver, na *escritura* em língua portuguesa, a “dificuldade da conversão” admitida pelo próprio padre Antônio Vieira. Também na carta de Padre Manoel da Nóbrega (1931) fica clara a resistência indígena, particularmente no trecho em que o jesuíta escreve sobre a necessidade de virem para cá “muitos da Companhia”, de modo que fosse possível permanecer sustentando a palavra do “Rei” e do “Senhor dos Senhores”. Em ambos, percebe-se que o *outro*, antes silenciado pela História, passa a poder falar também, ainda que pela voz do *mesmo* português.

Várias dessas noções fazem parte do livro *Uma literatura nos trópicos*, de 1978, sendo que, no ensaio de abertura “O entre-lugar do discurso latino-americano” (Santiago, 1972, p.11-44), Silviano Santiago termina por construir uma sintaxe teórica capaz de orientar os pressupostos pelos quais são discutidos os temas dos outros dez capítulos. As ideias desse ensaio decorrem de uma crítica às reflexões estruturalistas que sinalizam para a miopia do reiterado e insuficiente dado “invisível” que aproxima as literaturas colonizadas e dominantes. Em sintonia com as noções de “descontinuidade” e *diferença*, o conceito de

“entre-lugar” configura-se como uma espécie de resposta teórica ao questionamento que o próprio autor faz sobre o conceito de “imitação”, quando reflete sobre a condição de emergência dos discursos da América latina e a função do intelectual que interpreta as produções lítero-culturais de seu país. Condensando a dubiedade da literatura e do intelectual, o “entre-lugar” sinaliza para a necessária relativização da Antropologia e a ineficácia da História em dar suporte a uma visão crítica adequada sobre comparativismo, quando se trata de analisar discursos de países que passaram por processo de colonização.

Articulando melhor o pensamento de Silviano Santiago, é na inter-relação das ideias de *Uma literatura nos trópicos* (Santiago, 1978) com *Vale quanto pesa* (Santiago, 1982) que melhor podemos compreender as interfaces de que o autor tira proveito, seja para discutir noções que restringem a comparação entre literaturas, seja para argumentar sobre aquelas que permitem compreender a contribuição das variadas formas de manifestação de *margem*. Quanto à História, ele nos lembra de que a afirmação dos dados duplicadores na análise dos acontecimentos nada mais fez do que realçar a glória do percurso da cultura dominante e o rebaixamento da cultura dominada. O inverso disso, que diria do estereotipado elogio ao somente nosso, também não levaria a uma reflexão produtiva, já que a defesa de um pensamento destituído de qualquer traço alienígena constituiria puro “devaneio verde-amarelo”. (Santiago, 1982, p.20) Se a história universal relata nossos acontecimentos por pressupostos que leem aqui o que é para ser lido lá, ela só faz apagar o que pensa construir no interior do truncado discurso que produz. Por outro lado, embora a Antropologia se volte para a análise da cultura destituída de *a priori*, ela ainda não consolida a “explicação” de nossa “constituição”, tanto por falar do “ser enquanto destruição”, quanto por ocupar, para a História, um lugar de mera “ficção”. Foi preciso entender essas circunstâncias das variações disciplinares para que Santiago pensasse na função do intelectual estabelecido em países colonizados: “o intelectual brasileiro, no século XX, vive o drama de ter de recorrer a um discurso “histórico”, que o explica, mas que o destruiu, e a um discurso “antropológico”, que não mais o explica, mas que fala do seu ser enquanto destruição” (Santiago, 1982, p.17).

Como então nos explicar e nos constituir? Perguntamo-nos junto com Silviano Santiago. Para ele, nenhum campo disciplinar se autoriza integralmente nesta tarefa. Se esta é a conclusão a que chega, seus ensaios nos conduzem para outro entendimento: a Etnologia e a Literatura comparada na matriz pela qual ele reflete sobre relações culturais. A proposta de analisar as sociedades colonizadas pelo conceito de “entre-lugar” resulta, sem dúvida, de um questionamento decisivo de sua função como intelectual, sendo que,

neste diagnóstico, percebo as raízes que a Antropologia – junto à Etnologia e a Desconstrução – foi capaz de fincar. Aquilo que Silviano espera da Antropologia – o questionamento das minorias em sua “integração ao processo de ocidentalização” – significa, na verdade, o que ele próprio faz: questiona a “integração histórica” por pressupostos antropológicos, sem cair na ilusão de que as minorias existiriam fora de um processo de ocidentalização do mundo.

Para Silviano, é na configuração ambivalente do ser cultural que reside o drama ético do intelectual brasileiro em face de todas as minorias da América Latina. Sua compreensão dessas minorias pelo materialismo histórico tem de passar pela integração total e definitiva delas ao processo de ocidentalização do mundo; a compreensão dessas minorias pelo pensamento antropológico tem de questionar essa integração histórica, para que não continuem a viver uma “ficção” imposta como determinante do seu passado e do seu desaparecimento futuro. Difícil é o pacto entre o homem latino-americano e a História ocidental, a não ser que se caia em certas determinações de cunho desenvolvimentista, onde se afigura como capital a práxis ideológica do progresso. (Santiago, 1982, 18).

Não é difícil concluir que o discurso latino-americano, por resistir pertencer exclusivamente a um campo – nem “materialismo histórico”, nem “pacto com a História ocidental”, nem “ufanismo” nacionalista – implica um entendimento apropriado à particularidade de sua condição. Nasce de um “entre-lugar” e este local, nos ensinam os escritores e os artistas, significa criar, na assimilação do progresso, a riqueza do repertório que faz emergir outra forma de expressão, a forma possível somente na condição do “entre”, dos dados “em diferença” manifestos na simultaneidade da diferença na semelhança assimilada antropofagicamente das grandes referências canônicas. Se assim é o discurso latino-americano, cabe também ao intelectual perceber o significado de sua ocupação neste “entre-lugar”, a fim de que a interpretação das condições das culturas e das literaturas de “margem” revele boa rentabilidade para os estudos comparatistas. É por essa via que fica claro por que Silviano refere-se à antropofagia de Oswald de Andrade como um “antídoto” do modernismo ao “enciclopedismo europeucêntrico”, assinalando a vontade desse nosso escritor em “incorporar, criativamente, a sua produção dentro de um movimento universal” (*ibid*, p. 21). Quando nos reportamos ao movimento de 22, percebemos que a literatura de Oswald expressa, de fato, o estatuto do escritor numa época em que seu país não era nem economicamente desenvolvido, nem se via imerso na radical incapacidade de vislumbrar as novas técnicas europeias. O compromisso de Oswald com a vanguarda modernista coloca-o no paradoxo de ser um soldado subalterno na tropa do

progresso europeu e, ao mesmo tempo, pertencer à *avant-garde* nacional. Isto significa ocupar um lugar do qual ora ele pode ver quem está à frente – o avanço estrangeiro –, ora voltar-se para a direção oposta e pensar no passado que ficou para trás. Essa condição de “entre-lugar”, propulsora de perguntas do tipo “fico com minhas raízes ou me entrego à modernidade da poesia estrangeira?”, resulta em resposta, já dada pela literatura de Oswald, e que poderia ser traduzida assim: “não fico nem com uma, nem com outra; vivo a experiência das duas”. A forma coloquial aqui imaginada para a resposta é um modo de traduzir aquilo que, em termos teóricos, é amplamente explanado por Silviano, ou seja, o modo como o movimento do discurso latino-americano se apropria do outro para transgredi-lo. O resultado é a instauração de uma tensão entre possibilidades. Neste sentido, ao autor e ao intérprete não devem escapar nem o “primeiro texto”, o que veio antes, nem a “rearticulação” decorrente da “desarticulação” promovida pelos povos colonizados.

O texto se organiza a partir de uma meditação silenciosa e traiçoeira sobre o primeiro texto, e o leitor, transformado em autor, tenta surpreender o modelo original nas suas limitações, nas suas fraquezas, nas suas lacunas, desarticula-o e rearticula de acordo com suas intenções, seguindo sua própria direção ideológica, sua visão do tema, apresentado de início pelo original. (Santiago, 1978, p.22)

Esse movimento de “apropriação, desarticulação e rearticulação” é recorrente na obra de Oswald como um todo, embora duas de suas manifestações sejam modelares para ilustrar a maneira pela qual o escritor da vanguarda de 22 absorveu antropofagicamente o *dejà-dut*, conforme escreveu Foucault, ou do “já escrito”, como pensou Santiago. (Santiago, 1978, p.22) Uma delas diz respeito aos fragmentos que fazem parte da coleção de poemas *Pau Brasil* (Andrade, 1978). Os trechos da Carta de Pero Vaz, transpostos para as páginas do poeta do século XX, acabam por fundar uma estética – a estética do modernismo de Oswald –, pela estratégia de Oswald penetrar primeiramente no que é nosso – a Carta –, retirá-la de sua procedência e reorganizá-la sob a condição de outra geografia temporal-discursiva – o Poema. O olhar para o passado e o compromisso com a vanguarda aparecem através das estratégias de justaposição e de resignificação dos dados de uma história que já havia sido contada. A ausência de cerimônia na nova assinatura do “já-dito” – “por ocasião da descoberta do Brasil” – em *Pau Brasil* remete para a “descontinuidade”. Melhor do que isso, contudo, foi a bela criação artística que daí resultou.

Pau-Brasil, primeira coleção de poemas de Oswald de Andrade, serve para espicaçar os historiadores que são servos obedientes da cronologia e os que são defensores de princípios históricos normativos. Para dramatizar a situação lacunar, resolve bagunçar o coreto do tempo e da história ocidental. Faz ele questão de assinalar, desde o pórtico do livro, que aqueles poemas escritos em 1924 o foram “por ocasião da descoberta do Brasil”. (Silviano Santiago, 1995, 8-10.)

É esse tipo de estética antropofágica que aparece também na “Canção de exílio” de Oswald de Andrade. (*ibid*, p.17) Além da apropriação literal do primeiro título, desarticulando-o pela lacuna instaurada entre vanguarda e romantismo, o poeta rearticula-o quando introduz, nessa semelhança, o dado da *diferença*, que é a palavra “palmares” do primeiro verso modernista – “Minha terra tem palmares”. Diferente das leituras mais conhecidas desse fragmento, que dizem da crítica que o modernismo faz ao romantismo (leitura ideológica ou de pressuposto hegeliano), a interpretação pode tomar outro rumo: revelar a convivência de forças canônicas e vanguardistas. Remeteria então tanto para a referência do “já dito” por Gonçalves Dias – Minha terra tem palmeiras –, a metáfora de nosso passado enaltecido da natureza, quanto para “palmares” – a *diferença* resultante da estética antropofágica, que enaltece o passado e diz que também fizemos rebelião libertadora. Ao invés do sentido único, aquele que subverte o significado do ufanismo romântico pela paródia, a *interpretação* remete para as forças do nacional expressas na superfície dos significantes: somos “palmeiras” e somos “palmares”; somos ufanistas e somos revolucionários; somos românticos e somos modernistas.

As interpretações desses dois momentos na literatura de Oswald – os poemas “Canção do Exílio” e “Pau Brasil” (Andrade, 1971) – revelam, por fim, que, junto à absorção que sua poesia faz do cânone, convive uma outra espécie de antropofagia, desta vez, a antropofagia teórica de Santiago em relação ao *pharmakon* de Derrida e à “descontinuidade” de Foucault. Se através de sua matriz resgatamos a beleza de *Pau Brasil* pela interferência da “descontinuidade”; se na *Canção do exílio* (*ibid*) não se apaga nem o significado da tradição nem o da vanguarda; se é no lugar paradoxal que a literatura da cultura dominada melhor revela suas potencialidades estéticas, isso só pôde ocorrer porque coube ao crítico Silviano Santiago apropriar-se antropofagicamente das noções dos filósofos franceses, rearticulando seus conceitos em outro campo do saber, de modo que sua literatura comparada fosse ao encontro do que a própria obra provocava. Em compasso com os filósofos da desconstrução, a interpretação do “entre-lugar” abriu as portas para que nosso intelectual, na inevitável condição de leitor de uma cultura diferente da europeia, se posicionasse conceitualmente, de modo a fazer emergir a riqueza, a

complexidade e o paradoxo da condição de nossa literatura e daquele que fala desse lugar em que ela é produzida.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, O. (1971) *Obras completas: Poesias reunidas*, vol. 7, 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CHAUÍ, M. (1998) *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez.
- CORTESÃO, J. (1943) *A carta de Pero Vaz de Caminha*, São Paulo: Livros de Portugal.
- DERRIDA, J. (1973) *Gramatologia*, São Paulo: Perspectiva.
- DERRIDA, J. (1971) *A escritura e a diferença*, São Paulo: Editora Perspectiva.
- DERRIDA, J. (1972) *La dissémination*, Paris: Seuil.
- DERRIDA, J. (1997) *A farmácia de Platão*, trad. Rogério da Costa, São Paulo: Iluminuras.
- DUQUE-ESTRADA, P.C, org. (2002) *Às margens: a propósito de Jacques Derrida*, São Paulo: Loyola.
- FOUCAULT, M. (1966) *As palavras e as coisas*, São Paulo: Livraria Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (1972) *A arqueologia do saber*, Petrópolis: Editora Vozes.
- FOUCAULT, M. (1979) *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, M. (1980) *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum* (Porto: Publicações Anagrama).
- FOUCAULT, M. (1994) *Dits et écrits*, Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2001) *A Ordem do discurso*, São Paulo: Edições Loyola.
- NÓBREGA, P.M. (1931) “Carta a El Rei D.João. 1552”. In: *Cartas jesuíticas e cartas do Brasil. 1549-1560*, Rio de Janeiro: Oficina Indústria Gráfica.
- PLATÃO (2001) *Fedro*, São Paulo: Martin Claret.
- SANTIAGO, S. (1978) *Uma literatura nos trópicos*, São Paulo: Editora Perspectiva.
- SANTIAGO, S. (1982) “Apesar de dependente, universal”. In: *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*, Rio de Janeiro: Paz e terra, 13-24.
- SANTIAGO, S. (1989) *Nas malhas da letra*, São Paulo: Companhia das Letras.
- SANTIAGO, S. (1995) “Elogio da tolerância racial”, *Jornal do Brasil*. (Rio de Janeiro), 9 de setembro.
- SANTIAGO, S. (2004) *O Cosmopolitismo do pobre: Crítica literária e crítica cultural*, Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- SAUSSURE, F. (1974) *Curso de linguística geral*, São Paulo: Editora Cultrix.
- Silviano Santiago (supervisão) *Glossário de Derrida* (Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1976).
- VIEIRA, A. (1975) “Sermão do Espírito Santo”. In: *Sermões*, São Paulo: Cultrix/MEC.