

PROBLEMATIZANDO O PÓS-ESTRUTURALISMO E O PÓS-MODERNISMO

Bernard McGuirk

University of Nottingham - Inglaterra

Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira

Quando em dúvida sobre onde começar, geralmente adoto a abordagem que Jacques Derrida descreveu assim: "il faut toujours commencer là où l'on pense qu'on est" / "deve-se sempre começar do lugar onde julgamos estar" (DERRIDA, 1976: 162). Assim, à guisa de contextualização pessoal, profissional, 'nacional' e cultural, escolho começar de dentro da institucionalidade da academia britânica em 1992, ... com o recente "affair" Derrida em Cambridge. Estrategicamente, situo meu intertexto na arguta travessia das correntes cruzadas do Canal da Mancha por Philippe Forest em um texto originalmente publicado em *Le Monde* mas logo reproduzido na seleção de sexta-feira do *The Guardian*, tirada da imprensa 'Européia':

ENSAIO

**DERRIDA RIDICULARIZADO COM
FUNDAMENTOS FALSOS**

Atrás do "affair" Derrida (que dividiu Cambridge quanto à concessão de um título *honoris causa* ao filósofo francês Jacques Derrida) alinham-se os sentimentos francó-fobos de alguns acadêmicos ingleses. Eles se retraem diante de uma filosofia "continental" tão diferente da deles, embora haja também uma certa reação automática que apresenta como charlatanismo qualquer pensamento demasiado difícil para sua compreensão. Entretanto, essa interpretação carece de um elemento fundamental. Longe de ser um pensador marginal que trouxe uma disputa extra-muros para dentro da Universidade, Derrida — ou aquilo que seu nome passou a significar — domina quase todos os departamentos de literatura da Grã-Bretanha. Seu triunfo nesse aspecto é quase avassalador e precisa de ser contextualizado. Não se deve apenas a considerações intelectuais mas deve muito à estrutura dos estabelecimentos educacionais. A referência ao "desconstrucionismo" — e a todas as idéias vagas que gravitam em torno do termo — impôs-se na Grã-Bretanha com toda a rapidez de uma moda e a consciência transparente de uma ideologia. Em algumas universidades tornou-se um trampolim eficiente para jovens professores em busca de uma carreira brilhante. Nada surpreendente, pois, que essa atmosfera tenha produzido não apenas as análises mais sofisticadas do pensamento de Derrida mas também os mais descontrolados delírios teóricos. Essa situação criou absurdos pedagógicos. Oferece-se à maior parte dos universitários britânicos cursos sobre o pensamento francês contemporâneo, que nesse contexto consiste no estruturalismo e suas margens. O objetivo é bem intencionado mas depara-se com um obstáculo importante: não se ensina filosofia no curso secundário e os estudantes vão para a Universidade sem nunca terem ouvido falar em

Hobbes, Hume ou Locke. Lacan é estudado sem ninguém ter lido Freud. Discute-se Althusser sem qualquer conhecimento de Marx. O sistema apresenta-se falho desde a base e assim produz distorções que podem ser percebidas até o topo. O charlatanismo e a ignorância seguem de mãos dadas.

Não se trata de saber se a obra de Derrida, que constitui uma das mais decisivas contribuições para o pensamento contemporâneo, tem importância e valor. A verdadeira questão é o que ocorre com essa obra quando uma instituição se apropria dela; qual é o destino de um pensamento subversivo, quando passa a outras mãos e se petrifica? Não há dúvida de que o advento da "teoria crítica moderna", em especial a contribuição de Derrida, teve um efeito positivo, pois permitiu a ruptura com uma abordagem bastante simplória da literatura. Revela-se agora que os textos são complexos e emaranhados e seu sentido está contido num sistema de referências cruzadas e deslocamentos de significados, de tal forma que o significado é ora óbvio ora obscuro.

A transição da teoria para a prática tem sido algumas vezes discutível. A desconstrução de um texto muitas vezes equivale a uma cansativa repetição do dito de Valéry de que "não há verdadeiro significado num texto". Será necessária tanta agitação por tão pouco? Arrisquemo-nos a oferecer uma explicação adicional. Alguns acadêmicos britânicos que eram contra o *establishment* nos anos 70 encontraram-se, na década seguinte, por um processo quase mecânico, dirigindo as próprias instituições que vinham atacando. A "desconstrução" bem pode ter sido o arcabouço teórico de que necessitavam. Apresentava-se como uma ideologia verdadeiramente reacionária e niilista, que aspirava perder-se em emaranhados de sentido em constante mutação, ajudando assim a evitar questões de uma premência diferente durante o desastre representado pela

ENSAIO

Sra. Thatcher. Derrida condenou formalmente os que usam suas reflexões para justificar o conservadorismo político e social. Nunca deixou de ressaltar o quanto suas teorias são subversivas. Contudo, sua abordagem é ambígua; enquanto joga com seu *status* de guru do desconstrucionismo, também se apraz em frustrar o mais fanático de seus admiradores, empenhando-se numa estratégia sutil de fascinação e engodo. Pode ser o último intelectual francês cujo nome se tornou simbólico. Esta pode parecer uma observação simplória, facilmente "desconstrutível". Contudo, quando Derrida visita Cambridge, quando se dirige a seus adversários juramentados, embora a audiência consista sobretudo daqueles que o apóiam, tão cegos quanto conciliatórios, pergunta-se o que estará no fundo de sua mente (FOREST, 1992).

Em termos de reações a teorias "estrangeiras", a Grã-Bretanha mal tem alterado sua atitude dos anos 70 de, na melhor hipótese, reticência, e, na pior, rejeição. Ecos, pois, do "affair" MacCabe, ou, de forma mais divertida, no meu próprio caso, de um comentário de um colega de Oxford quando voltei à universidade britânica depois de passar vários anos estudando e lecionando em Paris: "Você cometeu dois erros básicos", disse, "primeiro, indo para a França e, segundo, voltando". Foi mais grave a demora de Oxford em conceder uma cátedra a Terry Eagleton, possivelmente o crítico britânico mais notável de sua geração. Em resumo, bem pode existir um contexto nacional para o desprezo filosófico anglo-saxônico pela inexistência normativa de coisas como o babélico e escorregadio jogo lingüístico de Derrida. É óbvio, contudo, que a reação vai bem além das idéias. Ideologicamente, as instituições da Grã-Bretanha na melhor hipótese têm tolerado mas raramente (se é que jamais o fizeram) absorvido práticas teóricas — muito menos suas implicações políticas.

Nos Estados Unidos, a reação do *Establishment* foi consideravelmente mais sutil. Uma nova 'elite teórica', longe de rejeitar as idéias do formalismo,

estruturalismo e as teorias proliferantes do pós-estruturalismo — de Derrida a Kristeva, de Macherey a Foucault, de Lacan a Deleuze e Guattari — vem coerente e profissionalmente absorvendo, experimentando e, com demasiada frequência, pasteurizando (antes de re-embalar) os produtos europeus importados. A esse respeito, refiro-me particularmente a Jonathan Culler, popularizador de sucesso da *nouvelle critique* ou aos críticos da Escola de Yale que 'colonizaram' Derrida (irrecuperavelmente?) como figura transatlântica ou mesmo *meso-atlântica* — como "teologizado". Grande ironia, pois, foi o próprio Derrida quem proclamou que "a era do signo é essencialmente teológica". É bom lembrar, entretanto, que em *Da gramatologia* ele continuou: "Talvez ela (a era do signo) nunca terminará. Seu fechamento histórico está, contudo, delineado" (DERRIDA, 1964). Nas mãos dos desconstrucionistas norte-americanos, Derrida, o deificado, nunca terminará, parece... embora o Derrida *presente*, histórico, ideologicamente subversivo, já seja vítima de um fechamento muito claramente delineado. Assim tornam-no inofensivo. Talvez a expressão mais cínica das reações acadêmicas à teoria literária tanto Anglo — como Anglo-Americanas seja o romance humorístico de David Lodge (antigamente da Universidade de Birmingham), *Mundo pequeno* (LODGE, 1984). Aqui, a própria teoria faz-se o *logos* último, o 'significante transcendental' num mundo acadêmico pós-teológico no qual a romaria é substituída pelo circuito anual de congressos. Nesse pequeno mundo, esse microcosmo da ancestral busca da verdade, estruturalismo, marxismo, fenomenologia, desconstrucionismo, crítica centrada no leitor, *et al...* lutam pela supremacia, cada um oferecendo a promessa de, no mínimo, revelação, e, para os cognoscenti (os conferencistas e críticos) e até para os acólitos (os estudantes da pós-graduação), a garantia da salvação. O que estou descrevendo aqui são marcas concorrentes de um fundamentalismo muito norte-americano, uma religião do texto mais que da teologia, e uma atividade mais do mercado do que do espírito, uma lealdade e

ENSAIO

servidão não a 'Deus' mas ao 'próprio País de Deus'... ou, como o Presidente Reagan costumava descrevê-lo nos meados dos anos oitenta, o último bastião da resistência contra 'O Império do Mal'. Depois da queda daquela Gomorra, logo se tornou necessário substituí-la por uma Sodoma de Saddam...

O fio da referência teológica em toda a minha descrição da atividade de crítica literária das duas últimas décadas, tanto na Inglaterra (anglicana) como nos Estados Unidos (puritano), elabora um tecido demasiado fácil de desmanchar. Para o humanista liberal, a empresa (teológica) lida constantemente com metáforas de 'crescimento', 'desenvolvimento', 'busca de maturidade', 'sensibilidade requintada' e 'independência'. Contudo, a cada leitura positiva das metáforas corresponde a negativa, ausente, suprimida. Pois crescimento também traz conotações de 'câncer' ou 'tumor'; *desenvolvimento* para a Grã-Bretanha e os EUA também implica subdesenvolvimento para o Terceiro Mundo e a América Latina; a *busca de maturidade* freqüentemente desconsidera a infância, a adolescência e a idade adulta em favor de políticas moribundas de octogenários; a sensibilidade requintada pode apreciar, pode até estender a mão para acariciar o belo pássaro cantando — logo além das grades da prisão; finalmente, a *independência* pode depender de benefícios decorrentes das economias dependentes alhures, convenientemente situadas no 'quintal', a 'legítima esfera de influência' da, digamos, Nicarágua ou Granada, do Panamá ou da África do Sul. Todas essas, então, são as metáforas 'desconstrutíveis' da 'prisão' do humanismo liberal e suas colônias críticas literárias ao fim do século XX.

O *Establishment* literário anglo-saxônico, nessas duas décadas, não apenas aprendeu a conviver com o 'luxo' continental das importações da teoria crítica, mas também, como sugeri, vem habilmente usando em benefício próprio as percepções e práticas das empresas Estruturalista e Pós-Estruturalista. Embora extremamente cautelosas em relação às pretensões anti-humanistas do 'Alto Estruturalismo', as instituições acadêmicas, tanto no Reino

Unido como nos EUA, de fato reconheceram a 'respeitabilidade' dos procedimentos 'científicos' do estruturalismo. Quando, entretanto, emergiu o pós-estruturalismo, como herança da insistência do estruturalismo mais nas diferenças relacionais entre objetos do que na busca de identificação 'do próprio objeto', a maioria dos acadêmicos e críticos que demonstraram o mínimo interesse o fizeram com o objetivo de explorar seja o 'jogo' das diferenças (... isto é, 'jogo' como 'brinquedo' auto-indulgente), seja a volta obsessiva às metáforas desconstrutíveis *dentro* do texto, como se essas metáforas nunca fossem mais que relações lingüístico-textuais, jamais 'ancoradas', nem 'ancoráveis', na realidade social. Em resumo, como sugere o título famoso de Fredric Jameson, a 'prisão' do humanismo liberal é apenas uma dimensão da *Prisão da linguagem* (JAMESON, 1972). Se a casa do Senhor tem muitas moradas, a ocupada pelos desconstrucionistas anglo-saxônicos dos últimos dias é com demasiada freqüência o *playground* onde mentes astutas mas adolescentes constróem, derrubam e reconstróem edifícios labirínticos com as peças de montar de um maternal intelectual. Com demasiada freqüência, o desconstrucionismo transformou-se assim num hábito compulsivo, numa masturbação repetitiva fantasiada como a única 'jouissance' possível. A questão, assim, é se pode haver uma forma de se escapar da prisão. Ou será que a chave foi jogada fora para sempre? Permitam-me sugerir diversas vias para a fuga. Primeiro, pode-se obviamente subverter *A prisão da linguagem*, se não totalmente demoli-la, por meio de uma nova lingüística. Nessa área uma contribuição importante talvez seja a de Mary Louise Pratt, cuja proposta de uma lingüística de contacto mostra-se profundamente relevante para esta discussão. Ela começa por atacar a comunidade lingüística, que se apresenta constantemente como uma 'nação'; adulta, monolíngüe, monodialógica. Ataca a pesquisa lingüística sobre a *interação* na fala que enfatiza a 'ordem', onde a interrupção é vista como desordem. Nesta lingüística, só as iniciativas 'legítimas' são reconhecidas; o 'protesto' é excluído, a linguagem infantil é julgada linguagem adulta 'defi-

ciente'; o discurso médico é julgado mais pela eficiência dos objetivos científicos que pelas necessidades dos pacientes; a comunidade lingüística revela-se com demasiada freqüência antropocêntrica; em resumo, qualquer ausência de consenso é vista como *perda*. Uma lingüística assim desconhece as 'distopias'; desconhece o multilinguismo, desconhece a imigração dentro de nações poderosas, desconhece as mulheres, desconhece o discurso da sala de aula, desconhece a prática das classes trabalhadoras, desconhece toda a não-homogeneidade.

Esta 'velha' lingüística poderia ser substituída por uma lingüística de *contacto*; contacto de e através de fronteiras; através, e não dentro, de linhas de separação. Essa 'nova' lingüística, para Mary Louise Pratt, rejeitaria, por exemplo, o *apartheid* definido como segregação, rejeitá-lo-ia como a representação do *apartheid* de si próprio *para* si próprio. Pois o que aconteceria se se concebesse o *apartheid* como uma 'forma particular de agendamento de pessoas'? — uma zona de contato que não esconde, antes 'exibe', a interação de um serviçal negro um(a) patrão branco/patroá branca? Essa lingüística atacaria diretamente a questão de se o falante preto de classe *média* aspira a apropriar-se de ou intervém no discurso branco. Nessa lingüística, o caráter 'escorregadio' dos significantes seria um dado, tal como a inevitável assimetria entre a recepção e a produção (PRATT, 1987).

Vocês, como ouvintes brasileiros, reconhecerão, eu presumo, os seguintes paralelos com as propostas de Mary Louise Pratt; surpreendentemente, foram publicadas por Haroldo de Campos no mesmo ano de 1986, no famoso ensaio 'Europe under the sign of devoration'. Para Haroldo de Campos, também, a assimetria e o caráter 'escorregadio' da linguagem permitem uma passagem, um efeito-lançadeira, como eu poderia denominá-lo, não *entre* mas *através* de fronteiras nacionais, lingüísticas e culturais:

pode-se opor (ou, no mínimo, em benefício do arejamento do domínio, contrapor no sentido musical do termo) um nacionalismo

modal, diferencial. No primeiro caso, busca-se a origem e o itinerário de parousia de um Logos nacional pontual. Trata-se de um episódio da metafísica ocidental da presença, transferido para as nossas latitudes tropicais, e que não se dá bem conta do sentido último dessa translação. Um capítulo a apendicular ao logocentrismo platonizante que Derrida, na *Gramatologia*, submeteu a uma lúcida e reveladora análise, não por acaso sob a instigação de dois excêntricos: Fenollosa, o anti-sinólogo, e Nietzsche, o pulverizador de certezas. Pretende-se, nesse primeiro caso, detectar o momento de encarnação do espírito (do Logos) nacional, obscurecendo-se a diferença (as disrupções, as infrações, as margens, o "monstruoso") para melhor definição de uma estrada real: o traçado retilíneo dessa logofonia através da história. O instante do apogeu (comparável à pujança orgânica da árvore) coincide com o da parousia desse Logos plenamente desabrochado no quintal doméstico: só que, quando se vai descrever o que seja essa substância entificada — o "caráter" nacional — cai-se num "retrato médio", aguado e convencional, onde nada é característico e o patriocentrismo reconciliador tem que recorrer a hipóstases para sustentar-se. (CAMPOS, 1986, 45)

Tanto quanto posso saber, vocês têm em seu próprio meio pelo menos uma sistematizadora, na área da tradução, daquela trajetória dupla, aquele ir-e-vir que é a prática não fixada — em nenhuma palavra em particular, muito menos num par binário, preferindo — optando por — incorporar à descrição o espaço do *trans*-. *Trans*- é o terceiro termo sempre móvel da prática de Else Vieira. Assim *transporte*, *tradução*, *transculturização* (todos pontos de vista familiares das disciplinas da Lingüística, dos Estudos Latino-Americanos, da Teoria Cultural) funcionam apenas como pontos de referência iniciais em sua teorização de uma estética pós-moderna da tradução. Seu enfoque teórico-descritivo do plágio duplo/dupla apropri-

ENSAIO

ção', como certamente ela sabe, aproxima-se desconcertantemente tanto da noção do *transformar-se* de Baruch Spinoza quanto do fenômeno da 'dupla captura' de Gilles Deleuze. Recentemente, na Argentina escutei Else Vieira terminar uma comunicação com esta citação de Augusto de Campos: 'A minha maneira de amá-los é traduzi-los. Ou devorá-los' (VIEIRA, 1993). Sua leitura da *antropofagia* (brasileira) não é também uma devoração de Spinoza e Deleuze?

Como muda o amante, muda o objeto do amor: alguém que é amado não é mais o mesmo que era antes de ser amado. Essa dupla mudança é verdadeira em relação ao transformar-se, como princípio geral; Deleuze chama esse fenômeno de 'dupla captura', pela qual os dois termos da relação amorosa adquirem qualidades um do outro (embora cada um mantenha sua identidade independente). (...) Essa então é a dupla captura: há uma incorporação assimétrica de propriedades novas, sem qualquer espécie de fusão, pois ambos são capturados em um único processo de transformação. (...) 'Transformar-se' não é portanto uma relação de oposição, de *x* ou *y*, mas antes uma questão de encontro, de captura, de *x* e *y* (JENKINS, 1989).

Em segundo lugar, e rapidamente, chego à *Prisão da crítica* ... que poderia ser evitada por uma análise que, em vez de considerar o crescimento e desenvolvimento de sujeitos humanos dentro dos 'confins' da literatura, investigaria o que Eagleton chamou a produção de certas *formas de subjetividade* julgadas apropriadas pela sociedade em questão. Basicamente, essa prática de crítica literária apóia-se nas noções bakhtinianas de dialogia e heteroglossia. Longe de presumir a univocidade, ou mesmo uma vocalidade essencialmente ambígua, *sem* fundamento no texto literário, essa crítica assumiria uma 'plurivocidade', constantemente indagando 'quais vozes?' ... em resumo, permanentemente resistindo à possibilidade da 'voz' unívoca, política, institucionalizada, permanentemente

resistindo ao fechamento interpretativo.

Em terceiro lugar, a *Prisão do ... 'símbolo'* ou dos sistemas simbólicos poderia ser submetida a procedimentos desconstrutivos que revelem todos esses sistemas, sejam eles teológicos, gnósticos, mitológicos, os psicanalíticos, como perigosamente hermenêuticos. Assim, por exemplo, uma análise freudiana, lacaniana ou feminista à moda de Kristeva — embora útil — jamais deveria ser para a crítica, a 'cura pela escrita', equivalente à noção da 'cura pela fala' do consultório de psicanálise. Pois 'cura' ou 'explicação' sugerem, inevitavelmente, que havia algo 'errado', 'deficiente' ou 'completável', em primeiro lugar, no 'paciente'/ 'texto'. Todo desejo de movimento, mudança, redistribuição, de poder ou significado, só pode assim ser interpretável como compensação edipiana erigida eternamente como significante-mór seja ele discurso freudiano, lacaniano ou kristeviano.

Por mais que tentemos, sob as sete chaves de tal institucionalidade, é difícil escapar à sombra hermenêutica das práticas psicanalíticas vigentes tal como aplicadas à crítica literária. Reconhecida-mente, não há razão pela qual a crítica psicanalítica não devesse ser submetida às mesmas operações subversivas que qualquer outra hermenêutica desconstrutível — e há alguns sinais sugerindo que a tradição anglo-saxônica vem vislumbrando uma saída para os discursos da 'falta' na obra de Barbara Johnston e (vicariamente) Toril Moi. Institucionalmente, nesse aspecto, o acontecimento mais bem-vindo dos últimos anos foi a série *New accents* (da editora Methuen), agora leitura virtualmente indispensável tanto para estudantes da graduação como para os da pós-graduação na Grã-Bretanha e nos EUA. Na melhor hipótese, como no caso de *Critical practice* (1980) de Catherine Belsey, de *Psychoanalytic criticism* (1984) de Elizabeth Wright e de *Sexual/textual politics* (1985) de Toril Moi, esses volumes não apenas *resenham* certas perspectivas críticas mas intensificam a *prática* crítica de forma significativa. Para esses autores e para outros, como Christopher Norris, Terry Eagleton e William Ray, a crítica poderia ter que reconhecer sua

ENSAIO

posição às margens da atividade literária, mas nunca poderia contentar-se com — na verdade deve lutar contra — a marginalidade ou a sua complacente conversão em conforto da torre de marfim — o que me traz à quarta sugestão, sobre a *Prisão da ... 'institucionalidade'*. As correntes críticas saxônicas, como muitas outras, têm relutado em incorporar as implicações das investigações pós-estruturalistas de Michel Foucault. Pois cada uma das correntes críticas que examinei — lingüística, psicanalítica ou de crítica literária — é sempre, também, uma instituição ... sujeita aos códigos e regras internas de sua própria hierarquia. Com demasiada frequência, a instituição disfarça seu(s) procedimento(s) com teoria/teorias, esquecendo consciente ou inconscientemente a inseparabilidade de teoria e prática. Inevitavelmente, o círculo se fecha. Voltamos a novos estágios da constante auto-afirmação e do reestabelecimento da metafísica da presença.

Ironicamente, como sugeri, Derrida tem sido atacado por fornecer aos desconstrucionistas uma metodologia do 'jogo'. Essa acusação se baseia numa leitura falsa, inadequada, de Derrida. Seu conceito de 'différance' (com 'a'), é, naturalmente, a *différence* (com 'e') estruturalista *em ação*. O que está em causa, na politização da prática estruturalista, é precisamente uma questão de 'estratégia' e 'risco'.

Não basta identificar o 'traço' e o 'suplemento', é necessário fazê-los *funcionar* contra a institucionalidade. Em resumo, a desconstrução não é um 'método', mas uma prática, não uma plenitude binária da 'différance' e da substituição, mas um jogo dinâmico, de diferenças — uma dialética. Para muitos críticos, mesmo os que se deram ao trabalho de atacar as dificuldades dos modelos importados da crítica pós-estruturalista, as velhas oposições binárias se revelam irresistíveis. A prática desconstrucionista, em tais casos, é apenas um 'momento', uma ondulação passageira na lagoa profunda da subjetividade que, mesmo quando a superfície se aquieta, reflete novamente o antigo anseio pela verdade, por um sujeito cogniscente e por um código ético não diferenciado de 'valores

morais'. Pois tais críticos, por um lado justamente suspeitosos de discursos/"mestre" (onde o signo, por muito polivalente que seja, em última análise aponta, digamos, para uma realidade concreta, econômica), por outro lado, tornam-se vítimas, com excessiva facilidade, dos 'micro' discursos pós-modernistas — à la Baudrillard — onde é o valor 'simbólico' que, primordialmente, deriva do signo. Paradoxalmente, no contexto de uma cultura de 'massa' pós-moderna, a 'busca dos signos' como um objetivo intrínseco, aspirando a algo além da referencialidade, reapresenta aquela estética do Simbolismo encarnada na frase de Mallarmé, 'le vide papier que la blancheur défend'. De forma bastante apocalíptica (frenética, no mínimo), abraça-se um inefável, indescritível 'vazio' do signo totalizador. Conscientemente ou não, a empresa teológica — embora totalmente pós-nietzscheana, porquanto totalmente desancorada de um Deus específico — sobrevive, entretanto, como ritmo, trajetória, pulso do transcendentalismo. Essa versão de uma atividade signífica permanentemente desconstrutiva é uma aplicação errônea de Derrida, um cegamento — devido ao excesso de uso — da lâmina radical ... uma deificação ainda mais nociva que a reificação praticada pelos que vêem a desconstrução como um formalismo dos últimos dias.

A cautela anglo-saxônica — e, especificamente, Rortiana — em relação a 'tornar-se transcendental' é uma reação saudável contra o arcabouço teórico irrelevante e não-radical. Contudo, com demasiada frequência essa cautela passa por empirismo 'natural' ou do 'bom senso'. A crítica anglo-saxônica — e outras — deveriam comprazer-se com um modelo *dialético* do sentido, conforme a proposta de William Ray, embora, como ele observa, defender a verdade permanente desse modelo constitua um exercício de auto-contradição.

Ray de fato adverte que "o discurso analítico é tão auto-divergente, sua verdade tão escorregadia como qualquer obra literária" — e, concomitantemente, o engajamento (ou a renúncia) a tal modelo de crítica inevitavelmente ameaçará ambos os 'campos', os historicistas e os teóricos radicais.

ENSAIO

Um *uso* radical do "insight" pós-estruturalista anula, contudo, o 'conflito' entre eles como algo simultaneamente necessário mas insolúvel. "Funcionando como um expurgo, a prática dialética usa a lógica de cada sistema de autoridade (coercitiva) para demonstrar as limitações do sistema". Quando Ray passa a consolar 'os que temem a revolução (porque) não lograram alcançá-la', ele está sugerindo apenas que, como críticos, somos *todos* pós-estruturalistas, envolvidos, conscientemente ou não, com ou sem vontade, naquele processo dialético que define a prática crítica como sempre 'histórica' mas nunca a própria 'história' (RAY, 1984). Em resumo, a 'textualidade' é o jogo dialético constante e radical da(s) diferença(s) entre texto e contexto. A crítica é apenas o 'traçar' e o 'suplementar' (ou outra versão) dessa textualidade. Terminarei, contudo, não com essa abstração, mas com uma proposta do tipo de leitura do pós-estruturalismo e do pós-modernismo que, talvez, não tenha sido o prevalente. O sociólogo argentino Francisco Delich propôs recentemente uma forma fascinante de reconceitualizar os hábitos binaristas, em seu trabalho, de título provocante, 'O Cemitério da teoria'. Com especial referência à América Latina e, em particular, ao Paraguai, ele comenta a exequibilidade de se considerar a relação entre o *estado* e a *sociedade* diferentemente da dialética hegeliana do *público* versus *privado* (como que uma extensão de outra divisão questionável mas tradicional, a saber, a de corpo e alma). Ele lembra que o conceito de espaço 'público' começa, no Velho Testamento, com David. No encontro dos judeus com Deus, não existia diferença entre o público e o privado; a única distinção conceitual a ser feita era entre o sagrado e o profano. Quando, contudo, David é questionado pelo 'público', é por razões pessoais (pela morte de Uriah, marido de Betsebá: II, Samuel 12). Ele argumenta que, em um caso pelo menos, a emergência do 'bem público' é claramente marcada, embora Deus continue a ser o avalista desse bem. Ora, no caso dos guaranis, Delich continua a nos lembrar, a proselitização é aceita com equanimidade, *exceto* no que diz respeito a um Deus que tudo vê — com a inaceitável

implicação da abolição da privacidade. Em ambos os casos, há uma tensão, em forma de parábola, entre interesses concorrentes, o público e o privado; em ambos os casos, o foco se desloca para o interesse *particular* de um indivíduo ou grupo, cada um definido pela interação, ou complementariedade, das polaridades (DELICH, 1993).

À moda da reflexão teórica contemporânea, é para outra especulação judaica que eu me volto agora, a saber, para o pensamento de Emmanuel Levinas, e para a possibilidade de um discurso que contrarie o dualismo do material versus o transcendental. Em uma inversão da trajetória que resumi como um deslocamento do público e do privado para o particular, Levinas avalia a construção do Ser no Outro / Outro no Ser como uma identidade que *começa* com o 'particular'. Na 'Fenomenologia de Eros', ele escreve:

O ainda-não-ser é precisamente não um possível que apenas seria mais remoto que outros possíveis. A carícia não *age*, não segura os possíveis. O segredo que ela impõe não a informa como experiência; ultrapassa a relação do Eu consigo próprio e com o não-Eu. *Um futuro amorfo onde ele escapa a si mesmo e perde sua posição enquanto sujeito* (itálicos meus) (LEVINAS, 1969, 259).

Nesse discurso, as categorias público/privado, corpo/alma, nacional/estrangeiro, material/transcendental — por sua vez já minadas, sucessivamente, por Francisco Delich, Haroldo e Augusto de Campos, Else Vieira, Christopher Norris e assim por diante — não podem efetivamente funcionar. Eu apenas comentaria, nesse contexto, e voltando a meu ponto de partida, que a preponderância de leituras de Derrida focalizou as categorias heideggerianas (greco-romanas) com a exclusão (caprichosa?) das levinasianas judaicas. Nos termos dessa discussão, a *particularidade* da construção levinasiana do Ser no Outro/Outro no Ser (e, talvez, prolepticamente, do '*due in uno ed uno in due*' de Dante) não apenas faz ecoar um 'tornar-se' spinoziano de misticismo heterodoxo,

ENSAIO

mas também nos lembra o quanto a escrita de Levinas se aproxima, algumas vezes, tanto da particularidade de muito da *écriture féminine* quanto do *Spurs* de Derrida. As facetas entrelaçadas de muitos discursos pós-estruturalistas e pós-modernos, de suposta disparidade mas, se os examinarmos, de dinâmica mutuamente enriquecedora — e inquietante — compõem, sugiro eu, um *mosaico*. Submetidas à leitura, releitura, citação e 'tradução', esses discursos se transformam, contudo, numa configuração conceptual diferente, de linhas em contínua mudança, uma contínua reencenação do *tremblement de contours* proustiano. Assim, para dar apenas umas "tintas" francesas, pode tornar-se lugar comum ler Kristeva em Derrida, Derrida em Irigaray e Irigaray em Levinas. Por exemplo, o traço de Mauss que emerge do trecho seguinte poderia ter sido escrito por qualquer (ou todos) esses escritores:

O dom não tem objetivo. Não tem para que. E nenhum objeto. O dom — é doado. Antes de qualquer divisão entre doador e receptor. Antes de quaisquer identidades distintas de doador e receptor. Antes mesmo do dom. Dar-se a si próprio, esta dádiva — uma transição que desfaz as propriedades de nossos enclausuramentos, a moldura do envelope de nossas identidades. Amar-te faz, faz-me, um outro. Amando-te, já não sou; amada, és diferente. Amando, dão-me a ti. Eu me transformo em ti. Mas permaneço, também, para amar-te ainda. E como resultado desse ato. Interminável. Sempre infinito (IRIGARAY, 1992. 73-4)

De fato, a intervenção, o tremor particular (para não dizer *frisson*) é de Irigaray.

Tal como argumentei em favor da sobreposição, ou, para usar uma metáfora diferente, da fertilização e alimentação mútuas dos discursos, eu argumentaria, também que o enfoque levinasiano é algo pelo qual as culturas e sociedades poderiam ser teorizadas diferentemente. Mais do que o horizontal utópico do materialismo, ou a verticalidade religiosa do transcendentalismo, torna-se operacio-

nal uma *transjetória* de movimento tanto *através* de fronteiras como pela *suspensão* do ser em outro, do outro no ser. Por meio dessa 'tradução' o Eu que escreve deve ser localizado no escrever outros — um multi-epigrafar, um mosaico...

Derrida vem insistindo nos últimos anos que a desconstrução é uma operação mais política do que textual, que é tocando estruturas sólidas, instituições 'materiais' e não simplesmente discursos ou representações significativas que a desconstrução se distingue da análise ou da 'crítica'.

(EAGLETON, 1983)

Nada está mais longe de Eros do que a posse

(LEVINAS, 1969)

O jogo é a ruptura da presença... O jogo é sempre o jogo entre a ausência e a presença mas, se for pensado de forma radical, deve ser concebido antes da alternativa de presença e ausência. O ser deve ser concebido como presença ou ausência na base do jogo e não o inverso.

(DERRIDA, 1976)

Chamei, umas quantas vezes. E falei, o que meurgia, jurado e declarado, tive que reforçar a voz: — "Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora, o senhor vem, não carece mais... O senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a ambas vontades, eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa!... E, assim dizendo, meu coração bateu no compasso do mais certo.

Ele me escutou. Ficou em pé. Manejou remo n'água, proava para cá, concordado. e eu tremi, profundo, de repente: porque, antes, ele tinha levantado o braço e feito um saudar de gesto — o primeiro, depois de tamanhos anos decorridos! E eu não podia... Por favor, arrepiados os cabelos, corri, fugi, me tirei de lá, num procedimento desatinado. Porquanto que ele me pareceu ver: da

ENSAIO

parte de além. E estou pedindo, pedindo,
pedindo um perdão.

(ROSA, 1962)

Este trabalho foi originalmente apresentado como conferência promovida pelo Departamento de Letras Germânicas da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, em Novembro de 1992.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BELSEY, Catherine. *Critical practice*, Londres: Methuen, 1980.
2. CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica; diálogo e diferença na cultura brasileira. *Boletim bibliográfico da Biblioteca Mário de Andrade*, São Paulo, v.44, n. 1/4, jan./dez. 1983.
3. DELICH, Francisco. The Cemetery of theory. In: McGuirk, Bernard (ed.) *Redirections; cultures, media theory*. Toronto: Edwin Mellen Press, 1993 (no prelo).
4. DERRIDA, Jacques, *Of grammatology*. Trad. Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins, 1976.
5. EAGLETON, Terry. *Literary theory; an introduction*. Oxford: Blackwell, 1983.
6. FOREST, Phillipe. *The Guardian*. London: 8 May, 1992.
7. IRIGARAY, Luce. *Elemental passions*. Trad. Joanne Collie; Judith Still. Londres: Athlone, 1992.
8. JAMESON, Fredric, *The prison-house of language*. New Jersey: Princeton, 1972.
9. JENKINS, Timothy, On the trajectory of gnosis; St. John of the Cross, Reverdy, Derrida, Levinas, McGuirk, Bernard. Pierre Reverdy 1889-1989. *Nottingham French Studies*, v.28, n.2, p. 102, Autumn 1989.
10. LEVINAS, Emmanuel. *Totality and infinity*. Trad. A. Lingis. Pittsburg: Duquesne University Press, 1969.
11. LODGE, David. *Small world*. Londres: Penguin, 1984.
12. MOI, Toril. *Sexual/textual politics*. Londres: Methuen, 1985.
13. NORRIS, Christopher. *Contest of faculties*. Londres: Methuen, 1985.
14. PRATT, Mary Louise. Linguistic utopias. In: FABB, et al. (ed.). *The linguistics of writing*. Manchester: Manchester University Press, 1987.
15. RAY, William. *Literary meaning*. Oxford: Blackwell, 1984.
16. ROSA, João Guimarães. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.
17. VIEIRA, Else Ribeiro Pires. Towards a minor translation. In: McGuirk, Bernard, MILLINGTON, Mark. *Inequality, theory, hispanisms*. Toronto: Edwin Mellen Press, 1993.
18. WRIGHT, Elizabeth. *Psychoanalytical criticism*. Londres: Methuen, 1984.



ABSTRACT

The development not only institutionality (*théorie à la mode*) but also of the effect of the multiple play of cultural, sexual, political differences changed the resistance to theories in Anglo-Saxon tradition. What is the next step? An easy satisfaction with the pleasures of deconstruction? An ideological bewilderment in the post-marxist phase? A cemetery of theories? Or is there a plausible reading of transcultural mosaic in Emmanuel Levinas', Luce Irigaray's, João Guimarães Rosa's erotic-ideological writings?