

**FÁBIO PRIKLADNICKI**

**DESCONSTRUÇÃO E IDENTIDADE: O CAMINHO DA DIFERENÇA**

**PORTO ALEGRE**  
**2007**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS DE LITERATURA  
ESPECIALIDADE: LITERATURA COMPARADA  
LINHA DE PESQUISA: TEORIAS LITERÁRIAS E INTERDISCIPLINARIDADE

**DESCONSTRUÇÃO E IDENTIDADE: O CAMINHO DA DIFERENÇA**

FÁBIO PRIKLADNICKI

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> RITA TEREZINHA SCHMIDT

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Literatura Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PORTO ALEGRE  
2007

## AGRADECIMENTOS

À prof<sup>a</sup> Rita Terezinha Schmidt, pelo respeito às diferenças, pelo exemplo de compromisso com a teoria e pela confiança desde o primeiro momento.

Aos demais professores do curso, pelas estradas abertas.

Aos amigos e amigas de longa data, pela compreensão nas ausências nas mesas de bar e nas rodas de narguila (nem foram tantas...).

Às amigadas que tiveram início no mestrado e continuam.

À Vera Cardoni, pelo debate e pelo apoio inicial.

Por último, com carinho especial, à minha família: pai, mãe e mana. Como sempre, por tudo aquilo que não se tem como agradecer. Vocês são totalmente demais.

“Essa nova prática supõe essa ruptura com  
aquilo que tem ligado a história das artes  
literárias à história da metafísica...”  
(Derrida, *Posições*)

## RESUMO

Por meio de uma investigação que incide sobre as práticas críticas, o trabalho apresenta uma elaboração sobre o potencial político da desconstrução para uma leitura de textos literários comprometida com reivindicações identitárias feitas às margens dos discursos hegemônicos. O gesto desconstrutivo, como proposto pelo pensador franco-argelino Jacques Derrida, desafia a estabilidade de categorias que fundamentam estes discursos, tais como “essência”, “natureza”, “origem” e outros nomes metafísicos que envolvem a idéia de identidade a si, demonstrando, desta forma, que toda estrutura é atravessada por uma falta constitutiva. Sugerindo uma noção de identidade enquanto diferença, o trabalho examina estratégias gerais da desconstrução e propõe uma análise de suas apropriações nos esforços teórico-críticos dos autores indianos Gayatri Spivak e Homi Bhabha no que diz respeito à leitura de produções textuais que articulam questões de gênero e diferença sexual e de nação e diferença cultural respectivamente.

Palavras-chave: desconstrução; identidade; crítica.

## **ABSTRACT**

By way of investigating critical practices, this work deploys an elaboration on the political potential of deconstruction aimed at a reading of literary texts committed to identity claims from the margins of hegemonic discourses. The deconstructive gesture, as proposed by French-Algerian thinker Jacques Derrida, challenges the stability of categories that ground these discourses, such as “essence”, “nature”, “origin”, and other metaphysical names which involve the idea of identity to itself, demonstrating, thus, that every structure is crossed by a constitutive lack. In suggesting a notion of identity as difference, this work examines general strategies of deconstruction and proposes an analysis of its appropriations by the theoretic-critical efforts of Indian authors Gayatri Spivak and Homi Bhabha in the reading of textual productions that articulate questions of gender and sexual difference, and of nation and cultural difference respectively.

Key-words: deconstruction; identity; criticism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	08
<b>1 DESCONSTRUIR IDENTIDADES</b> .....	13
<b>1.1 Negociando com a tradição</b> .....	14
<i>1.1.1 Gasché e Rorty: duas leituras filosóficas</i> .....	14
<i>1.1.2 Estruturalismo ou pós-estruturalismo?</i> .....	18
<i>1.1.3 Nietzsche e a questão da verdade</i> .....	22
<i>1.1.4 Heidegger e o esquecimento do ser</i> .....	25
<b>1.2 Estratégias gerais da desconstrução</b> .....	28
<i>1.2.1 Forças em guerra da significação</i> .....	28
<i>1.2.2 No princípio era vestígio</i> .....	34
<i>1.2.3 A crítica, o parasita, a cegueira</i> .....	38
<b>2 SPIVAK: O GÊNERO COMO CRÍTICA</b> .....	43
<b>2.1 Da desconstrução ao feminismo</b> .....	45
<i>2.1.1 Figurações do útero: algumas leituras</i> .....	45
<i>2.1.2 Essência e estratégia</i> .....	51
<b>2.2 Do feminismo à desconstrução</b> .....	57
<i>2.2.1 “Supondo que a verdade seja uma mulher”</i> .....	57
<i>2.2.2 Gêneros inumeráveis, sexos inumeráveis</i> .....	62
<b>3 BHABHA: NAÇÃO E DIFERENÇA CULTURAL</b> .....	68
<b>3.1 Nação e excesso</b> .....	70
<i>3.1.1 A nação disseminada</i> .....	70
<i>3.1.2 O cálculo do excesso</i> .....	75
<b>3.2 A arte da invisibilidade</b> .....	80
<i>3.2.1 O direito de significar: o “eu” do I</i> .....	80
<i>3.2.2 Ler o invisível: o “er” do a</i> .....	84
<b>CONCLUSÃO</b> .....	88
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	94

## INTRODUÇÃO

Como “introduzir” nosso assunto?

Como explicar essa estranha economia temporal segundo a qual, no momento em que julgamos estar começando, somos assaltados pela incerteza de que, ou já havíamos começado, ou, de fato, ainda não começamos?

Estranha economia temporal, mas também espacial: que nós não habitamos um único lugar – ou um lugar único –, mas um entre-lugar. Agora: “nós” quem? Nós, que lemos as literaturas – nós, comparatistas.

Quando colocamos estas questões, a título de “introdução”, já estamos falando da/na desconstrução, esse estranho tipo de morada que não tem lugar – e que não nos dá lugar – do lado de dentro, nem do lado de fora, e sim nas *margens*.

Desconstrução. Mas “o que é a desconstrução?” Esta é uma pergunta – talvez *a* pergunta – que não pode ser colocada ontologicamente e que, portanto, não comporta uma definição *stricto sensu*. Para o que virá nas próximas páginas, trabalho – se me permitem falar, por enquanto, em primeira pessoa – com a seguinte noção *operativa* da desconstrução: ela é aquilo que se poderia chamar de “o pensamento” do filósofo/teórico franco-argelino Jacques Derrida (1930-2004), ou, para colocar de forma mais precisa, o conjunto de textos escritos por ele. Mas “desconstrução” compreende, também, os textos escritos por outros autores – críticos, teóricos, filósofos – *sobre* a desconstrução. Isso é particularmente importante para que não tomemos Derrida como “pai” de um pensamento, mas como aquele que questiona a própria noção de paternidade como voz presente que garanta a imobilidade do significado das coisas.

Falando, talvez, das margens de uma definição, a desconstrução não é um *sistema* filosófico como outros, tampouco um *esquema* de leitura. Ela é, se tanto, um *modo* de ler textos que subscrevem um certo conceito de estrutura enquanto estrutura centrada, conceito este cujo solo comum com uma metafísica da presença Derrida procura desvelar. Desconstruir é trabalhar as aporias dos grandes discursos pelos quais foram escritas as histórias do “ocidente” e do “pensamento ocidental” enquanto tais, ou seja, enquanto histórias da construção da idéia de identidade a si – a identidade como “essência” ou “natureza” – e de como estas histórias procuraram apagar a condição destes conceitos como conceitos construídos. Essa tentativa de apagamento deixa, necessariamente, rastros, e é com eles que lida a *des*-construção: ela não indica como se poderia ter evitado determinados equívocos na

história do pensamento; ela demonstra como este pensamento se fez enquanto tal justamente ao relegar para fora de sua totalidade a possibilidade de equívoco.

Nosso assunto (é preciso “introduzi”-lo), portanto, começa assim: “desconstrução e identidade” – re-ler o conceito idealista de identidade tributário de um pensamento logocêntrico que privilegiou a razão, a voz, a presença. Uma tal releitura – e aqui está a segunda parte do título do trabalho – percorre um certo “caminho da diferença”, o qual aponta, nos próprios textos que corroboram a idéia de identidade a si, os rastros das diferenças que foram rebaixadas pela metafísica da presença. Isso não seria, claro, postular uma metafísica da “ausência”, mas colocar em perspectiva a própria metafísica enquanto campo de produção do binarismo presença/ausência. Desconstruir é desempenhar um gesto *duplo*, invertendo a oposição e deslocando a estrutura.

Recuemos, um pouco, para lançar a pergunta: o que a literatura tem a ver com isso?

Penso que já estamos, ou deveríamos estar, um passo à frente da queixa de que os teóricos estariam mais interessados em suas teorias do que, efetivamente, em literatura – por exemplo, uma crítica psicanalítica supostamente mais comprometida com mecanismos psíquicos, ou uma crítica marxista com modos de produção, do que com as obras *em si*. De fato, não há conhecimento imediato, ou seja, não-mediado, do texto literário. Se estivermos de acordo que a idéia de uma teoria “propriamente” literária é não apenas improvável, mas potencialmente improdutiva, podemos começar a suspeitar que a teoria “literária” é, necessariamente, interdisciplinar. A literatura comparada, a especialidade de nossa área de concentração, seria um ponto de convergência, talvez o ponto de convergência por excelência, onde tal interdisciplinaridade poderia de fato acontecer. Quero propor, no entanto, algo um pouco diferente: que em vez de pensar esse *inter*, dirijamos nosso olhar para o *entre* de que fala Derrida (1993) – nem dentro, nem fora –, fazendo de nosso lugar de enunciação justamente um acontecimento espaço-temporal em que o próprio conceito de disciplina seja borrado: uma *entre*-disciplinaridade, talvez. Isso não é simplesmente descartar a noção de disciplina, mas trabalhar em suas margens, desafiar seus limites. O comparatista é, assim, além daquele que atravessa fronteiras, aquele que, no mesmo gesto, desconstrói fronteiras. Não habitamos, desde sempre, um lugar cindido?

O trabalho da desconstrução, como procuro mostrar no primeiro capítulo, envolve essa negociação com a tradição e com disciplinas institucionalizadas, em especial a filosofia. Um dos argumentos é que Derrida deve – merece? – ser lido como filósofo e como não-filósofo, questão que o posiciona no contexto daquilo que Nascimento (2004) chama de *pensamento da diferença*, expressão que é uma outra maneira de se referir ao “pós-estruturalismo francês”,

para agrupar pensadores que se afastam de um paradigma idealista. Dois filósofos são de particular importância para a emergência da questão da diferença nesse pensamento: Nietzsche e Heidegger. Um exame da força específica que cada um destes empresta a Derrida é útil no entendimento de como é operada a desconstrução do conceito de identidade, ou melhor, da identidade *enquanto* conceito. Isso é desenvolvido em um segundo momento do primeiro capítulo no qual abordo as estratégias gerais da desconstrução, examinando “como” funciona esse modo de leitura.

Antes de prosseguir, quero frisar que, quando afirmo que não há conhecimento não-mediado dos textos literários – constatação amplamente aceita, ao que parece –, penso particularmente na importância do estudo dos discursos *sobre* as obras, tanto quanto no estudo destas. Com efeito, obras e autores têm constituído, nos estudos literários, o *corpus* por excelência de qualquer esforço de reflexão. A teoria, como acontece em alguns casos, é relegada a um papel de apoio: busca-se, no variado mercado das fundamentações, aquela supostamente mais adequada ao estudo da(s) obra(s) escolhida(s), dando-se de ombros para a implicação e a ressonância política de tal fundamentação. Mesmo nos casos mais bem sucedidos, ou seja, naqueles em que se vale da teoria de maneira consciente e comprometida, quando realmente se acredita em determinada abordagem do mundo, a análise do *corpus* ainda é o centro da atenção.

Não é o caso de exigir que se dê conta de tudo, investigando com profundidade a teoria e as obras. Para a delimitação de um foco, é preciso lançar mão de um ou de outro com maior ênfase. O que proponho, neste trabalho, é a opção, entre aquelas duas, que é feita mais raramente: um esforço analítico que incide especificamente sobre a prática teórico-crítica. Esta é uma tarefa crucial não apenas porque serve como material de referência aos trabalhos que centram foco no “objeto literário”, mas também, e principalmente, porque os discursos críticos têm uma importância nem sempre devidamente reconhecida na construção dos significados das próprias obras, bem como em seu reposicionamento nos cânones de variados contextos histórico-geográficos.

Gayatri Spivak e Homi Bhabha são, no meu entendimento, dois dos nomes que se apropriam de maneira exemplarmente produtiva da desconstrução para uma crítica atenta a questões de identidade. Se compreendemos a crítica como uma espécie de “prática” da teoria, nenhum dos dois pode ser considerado simplesmente “crítico”: incorporando uma das importantes lições da desconstrução, a de que se deve trabalhar os pares opostos, é mais exato dizer que, em seus textos, teoria e crítica andam de mãos dadas. Há, contudo, outras afinidades entre Spivak e Bhabha: ambos nasceram e tiveram a primeira parte de suas

formações na Índia, tendo se radicado, posteriormente, nos Estados Unidos. As experiências de terem sido criados em um país no qual a colonização é um tema sensível na memória cultural recente, assim como seus movimentos pessoais de deslocamento para um centro hegemônico econômico-cultural, contribuem para compreender as questões mais caras a cada um deles: em Spivak, o gênero e a diferença sexual; em Bhabha, a nação e a diferença cultural. Estas são as questões que norteiam, no segundo e no terceiro capítulos deste trabalho respectivamente, uma investigação de como eles se valem, cada um à sua maneira, de estratégias da desconstrução para a elaboração de tais categorias identitárias na leitura de textos literários. Da produção de Spivak, são consultados, especialmente (mas não se limitando a estes), artigos dos livros *In other worlds* (1988)<sup>1</sup>, *Outside in the teaching machine* (1993), *A critique of postcolonial reason* (1999) e *Death of a discipline* (2003); e, da produção de Bhabha, especialmente os artigos do livro referencial *O local da cultura* (1994; a tradução brasileira aparece em 1998), sem deixar de dar atenção a outros de seus textos.

É possível notar, nas listas acima, uma diferença entre a penetração da produção de cada um deles no Brasil. Bhabha, cujo *O local da cultura*, reunindo seus principais artigos, está traduzido e disponível em catálogo, tem alcançado grande trânsito não apenas nos estudos literários, mas em diversas áreas das artes e das ciências humanas. Seus outros textos, no entanto, permanecem distantes do leitor de língua portuguesa. De Spivak, apesar de sua farta produção bibliográfica, temos muito pouco disponível em tradução: nenhum livro completo, apenas um ou outro artigo em coletâneas de vários autores ou em publicações acadêmicas. Contribuindo para a familiarização dos autores no país, fiz questão de traduzir, de próprio punho, as passagens que são mencionadas. Isso é extensivo para todas as citações encontradas neste trabalho: quando retiradas de livros disponíveis em português, valho-me destas versões (o crédito aos tradutores está na bibliografia, ao final); quando consultadas em língua estrangeira, a versão é minha.

Se é necessário falar em uma questão-chave articulada no decorrer do trabalho, ela deveria ser formulada da seguinte forma: como a desconstrução, esse modo de ler que coloca em xeque a noção de identidade, serve (paradoxalmente?) de matriz produtiva para uma crítica literária voltada às representações simbólico-políticas de identidade a partir de um lugar de enunciação à margem dos discursos dominantes?

O que é esse “estar à margem”? No caso de Spivak e Bhabha, isso diz respeito à “questão” pós-colonial, termo que deve ser entendido menos como rótulo genérico do que

---

<sup>1</sup> Esta e as demais datas que aparecem entre parênteses, até o final do parágrafo, referem-se à primeira edição de cada obra.

como caracterização de uma postura crítica delimitada, mas não unívoca. Ouçamos Bhabha (1998a, p. 239):

A crítica pós-colonial é testemunha das forças desiguais e irregulares de representação cultural envolvidas na competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno. As perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e dos discursos das “minorias” dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul. Elas intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma “normalidade” hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos.

Desconstruir, portanto. Desvelar os discursos que operam em uma economia espaço-temporal incomensurável com a dos discursos hegemônicos, fazendo emergir uma outra história – uma história do outro. A jornada que aqui começa é a de tarefas impossíveis: ouvir vozes silenciadas, ver imagens invisíveis, ler histórias não escritas. Mas se toda condição de possibilidade guarda uma condição de impossibilidade, o inverso também pode valer. Essa é a esperança com a qual todos começamos (ou já havíamos começado, ou ainda estamos por começar), nesse ato de escrita que é um ato político – e que é sempre um convite à leitura.

## 1 DESCONSTRUIR IDENTIDADES

Nos estudos literários e culturais, a identidade não tem sido apenas um problema entre outros<sup>1</sup>. Análises das representações identitárias têm sido colocadas na linha de frente dos debates teóricos como sinal da urgência da questão das diferenças: diferenças entre os grupos de pertencimento e também no interior deles. Mas o que significa pensar a identidade com relação à diferença? Qual a importância de uma desconstrução<sup>2</sup> dos discursos tradicionais sobre identidade? E quais as implicações disso para a teoria e para a crítica literária?

Enquanto conjunto de discursos que, no próprio gesto de representar determinadas imagens (auto-imagem, imagem do outro, etc.), também as produz, a literatura tem sido caracterizada, cada vez mais, como uma influente arena no que diz respeito às coletividades. “A explosão da teorização recente sobre raça, gênero e sexualidade [...] deve muito ao fato de que a literatura fornece ricos materiais para tornar mais complexas as explicações políticas e sociais do papel de tais fatores na construção da identidade” (CULLER, 2000, p. 110).

Contribuindo de maneira determinante para este “tornar mais complexo”, os escritos de Jacques Derrida têm merecido particular atenção por parte dos envolvidos com os estudos literários, fazendo emergir uma vertente crítica que se convencionou chamar de “crítica desconstrutiva”. Na prática, deve-se utilizar com precaução uma expressão do tipo. Em primeiro lugar, porque a desconstrução não é um “esquema” que se poderia simplesmente aplicar sem problemas na leitura de um texto; em segundo lugar, porque a importância da desconstrução nesse campo vai além dos nomes que se costuma colocar sob o guarda-chuva da “crítica desconstrutiva”, tais como Paul de Man, Hillis Miller ou Barbara Johnson. Com efeito, as formulações mais provocativas no reposicionamento de questões identitárias nas práticas discursivas no âmbito literário provêm tanto desta crítica, quanto de um outro conjunto – certamente mais heterogêneo – de autores que processam a desconstrução em um complexo espectro de hipóteses envolvendo paradigmas teóricos como os estudos de gênero, psicanálise ou pós-colonialismo para, em um segundo momento, testar estas hipóteses na leitura de textos.

---

<sup>1</sup> A paráfrase remete a Derrida (2004, p. 7), segundo o qual “o problema da linguagem nunca foi apenas um problema entre outros”. (Os grifos que aparecem nas citações, neste trabalho, são dos próprios autores; as exceções são indicadas.) Não se trata de estabelecer uma relação de precedência, mas de sinalizar que boa parte do debate recente (isto é, especialmente com a emergência do chamado “pós-estruturalismo”, na segunda metade do séc. XX) a respeito da identidade tem sido travada no horizonte das questões de linguagem.

<sup>2</sup> Conforme destacado na Introdução, “desconstrução” pode ser entendida tanto como uma maneira mais geral e simplificada de referir-se ao conjunto de textos assinados por Jacques Derrida – e por outros autores a respeito destes textos –, quanto como a estratégia de leitura proposta por ele, com suas implicações disseminadoras, diferenciadoras, descentradoras.

É principalmente sobre esse segundo conjunto – que não pode ser julgado “apenas” desconstrutivo: utiliza a desconstrução como força motriz – que este trabalho se debruça. Antes de prosseguir às investigações sobre as apropriações da desconstrução por parte de dois destes autores, Gayatri Spivak e Homi Bhabha, na leitura de questões literárias de identidade – que compreendem, respectivamente, a segunda e a terceira partes do trabalho –, será examinado, neste capítulo, o potencial crítico da desconstrução através da relação de Derrida com a tradição crítico-filosófica, apontando estratégias gerais da desconstrução e analisando de que maneira ela representa uma mudança de perspectiva com relação à lógica metafísica da identidade ao substituí-la pelo que poderia ser chamado de um *pensamento da diferença*.

## 1.1 Negociando com a tradição

### 1.1.1 Gasché e Rorty: duas leituras filosóficas

Há uma considerável controvérsia a respeito do gênero de texto praticado por Derrida: seria ele filosófico, literário ou algo como “inclassificável”?

Adotar a última posição, embora possa parecer uma medida tentadora, é cair na armadilha de considerá-lo como estando do lado de fora de qualquer solo epistemológico anterior, uma espécie de rompimento com toda – ou criando uma nova – tradição. Uma formulação mais adequada, embora ainda sujeita a debate, é tratar seu texto como filosófico e não-filosófico ao mesmo tempo. *Filosófico* porque há um diálogo fundamental com a metafísica, de Platão a Heidegger; e *não-filosófico* porque a discussão não se fecha dentro desse campo disciplinar. Isso não é sinalizar que se possa escolher entre uma coisa ou outra, mas que se trata de uma dupla condição. Quem desejar ler Derrida exclusivamente como filósofo terá que se deparar com um universo de referências estranho à disciplina (psicanálise, lingüística, literatura, etc.), e quem pretender fazer o contrário será levado inevitavelmente ao âmago de questões filosóficas (metafísica, ontologia, etc.).

Essa é uma abordagem com a qual a maioria dos comentadores de Derrida provavelmente concordaria, mas há, evidentemente, tentativas de se levá-lo para um lado *ou* para outro – ou filosofia, ou não-filosofia. Propostas consistentes de inseri-lo em uma tradição “propriamente” filosófica são apresentadas, notadamente, por Rodolphe Gasché e Richard Rorty. Mas por que mencionar justamente esses dois nomes? Em especial porque, embora de maneiras bastante distintas entre si, eles o tratam como um *filósofo* (e não como um

“pensador” ou outra denominação que o coloque *também* de fora do domínio institucional da filosofia) – e, portanto, o conjunto de seus escritos como uma *filosofia*, com o risco calculado de compreender esse conjunto como um sistema fechado<sup>3</sup>. Trata-se de uma posição que contrasta, por exemplo, com a de Nascimento (2004), autor para o qual a “identidade profissional” (NASCIMENTO, 2004, p. 7) de Derrida como filósofo “não é aplicada a seu caso senão com muitas reservas” (ibid.). Ele prossegue: “Apesar de ser reconhecido internacionalmente sob esse título [...] a relação singular com a tradição filosófica é um dos aspectos pelos quais sua obra é mais discutida [...]” (ibid., pp. 7-8).

Em sua leitura de Derrida como um filósofo *stricto sensu*, Gasché (1994) desenvolve o argumento esboçado acima sobre sua inserção (ou impossibilidade de inserção) em uma determinada tradição. Sua crítica é que “[c]aracterizar o trabalho de um pensador como rompendo com a tradição inteira é um modo um tanto tradicional de pensamento” (GASCHÉ, 1994, p. 59). É esta a ilusão, segundo ele, de quem propõe uma tal caracterização, pois a lógica de que a desconstrução seria um projeto filosófico radical como nenhum outro invariavelmente termina por anular seu potencial crítico. Se tudo é rompido, nenhum avanço efetivamente se realiza. Isso seria fazer *tabula rasa* da filosofia em vez de trazer à luz suas aporias, seria criar um novo fundamento quando o que está em jogo é justamente a necessidade, o desejo de um fundamento. Por outro lado, e paradoxalmente, nenhuma medida é tão eficaz, quanto essa, em trazer Derrida para a linhagem filosófica por excelência. “Essa exigência fundamental por um começo sempre novo assegura a radicalidade essencial à qual a filosofia enquanto filosofia deve aspirar” (ibid.). Isso implica que

qualquer tentativa “séria” de “argumentar” pela radicalidade do rompimento de Derrida com a tradição, e portanto pela impossibilidade de posicionar seu pensamento no *continuum* filosófico, vai requerer sucessivas negociações com a tradição e com as convenções estabelecidas do pensamento filosófico (ibid., p. 60).

Ciente das apropriações que o pensamento de Derrida tem sofrido pelas mais diferentes áreas e disciplinas, Gasché argumenta em favor de um conhecimento das matrizes filosóficas desse pensamento. Trata-se da relação de Derrida com a trajetória que vai de uma visão da identidade como reflexo de si (um *eu* que remete à sua própria *essência*) em direção a um entendimento da identidade como diferença – tema heideggeriano que, por intermédio da desconstrução, condicionou em grande parte o debate contemporâneo sobre identidade. De fato, é possível afirmar que nenhum filósofo tenha sido tão importante para os escritos de

---

<sup>3</sup> Tal compreensão acabaria por depor *contra* os propósitos da desconstrução, que não se apresenta como um sistema, mas sim como um conjunto de “operadores” disseminados e disseminantes.

Derrida quanto Heidegger, em especial por suas postulações sobre a diferença ontológica – que forneceram material para termos-chave derridianos como a *différance* – e a destruição (*Destruktion*) da ontologia – que se relaciona com a *desconstrução*, agora entendida como um modo específico de leitura e reescrita de textos.

É fácil notar, portanto – e aqui retomamos o argumento de Gasché –, que a tradição filosófica está longe de ser um assunto livre de problemas para os comentadores da desconstrução. Postular um marco pós-filosófico para Derrida não o coloca em uma posição privilegiada de “superação” do que vem antes; muito pelo contrário, re-insere-o na tradição, pois não há nada mais caro à filosofia do que o próprio tema do fim – seja um fim-morte (escatológico, fim de uma era), seja um fim-*telos* (finalidade, cumprimento de um desígnio). Derrida está ciente disso. Em suas palavras, ele procura trabalhar no “limite” da filosofia.

Digo “limite” e não “morte”, porque não creio, de forma alguma, naquilo que se chama, hoje<sup>4</sup>, facilmente, de “morte da filosofia” (nem, aliás, na morte do que seja: o livro, o homem ou deus; tanto mais que, como todos sabem, o morto carrega uma eficácia bastante específica) (DERRIDA, 2001b, p. 12).

Para o discurso filosófico tradicional, que tem por hábito exigir um certo regime de dedicação exclusiva de seu cânone de autores (“filosofia enquanto filosofia”), há pouco espaço para uma tal idéia de *limite*, mesmo para quem, como Rorty (1999, p. 140), acredita que “faríamos bem em ver a filosofia apenas como mais um gênero literário”. Ele identifica uma dissensão na recepção norte-americana (que exerceu grande influência no resto do mundo ocidental) do trabalho de Derrida. De um lado, conforme Rorty, estão aqueles que o admiram “por ter inventado um modo novo, esplendidamente irônico, de escrever sobre a tradição filosófica” (ibid., p. 163), e de outro os que o admiram “por nos ter dado argumentos rigorosos para conclusões filosóficas surpreendentes” (ibid.).

Em outras palavras, seria uma questão de saber se Derrida é um “escritor privado”, “escrevendo para o deleite de nós, iniciados que partilham de suas referências e que acham as coisas das quais ele trata ou tão engraçadas ou tão interessantes quanto o próprio Derrida acha que são” (ibid., p. 164), ou um escritor com uma “missão pública”, “alguém que nos dá armas para subverter o ‘conhecimento institucionalizado’, e, por conseguinte, as instituições sociais” (ibid.). Rorty se posiciona no primeiro grupo. Ele não acredita que Derrida possa apresentar argumentos sobre filosofia, metafísica ou logocentrismo e ao mesmo tempo se manter em uma relação de distanciamento (limite, margem) desses discursos. Em outras palavras, se

---

<sup>4</sup> Para localização contextual, a citação é, originalmente, de 1972. Trabalhar no limite ou nas “*margens* da filosofia” (título de um de seus livros) é uma constante em Derrida.

Derrida argumenta de forma rigorosa, com uma “missão pública”, ele não faz nada diferente do que os autores cujos textos ele desconstrói. Mas daí também decorre que se, por outro lado, Derrida é um tipo de “escritor privado”, o potencial de intervenção desconstrutivo é anulado. Para Rorty isso não é problema, pois o que ele coloca em suspeita é justamente a possibilidade de qualquer efeito que se possa chamar de político que possa vir a ser instigado pela desconstrução.

Algun dia, creio, pode haver mudanças sociais (talvez mesmo mudanças para melhor) que retrospectivamente serão vistas como tendo sido originadas nas fantasias de Derrida. Contudo, se olharmos para os *argumentos* que, segundo uma leitura possível, Derrida pode estar oferecendo em favor de suas fantasias, eles não parecem em nada melhores do que os que Platão ofereceu para as suas (ibid., p. 166).

Nesse sentido, a abordagem filosófica de Rorty se aproxima daquilo que Norris (1982) despreza nos críticos literários da chamada escola de Yale, os quais, segundo ele, “com a notável exceção de Paul de Man” (NORRIS, 1982, p. 91) optaram principalmente pela desconstrução “em seu lado vertiginoso, exuberante. [...] De fato, seu apelo para alguns críticos resta muito amplamente na promessa de um irrestrito jogo livre de estilo e de pensamento especulativo, desimpedido por ‘regras’ de qualquer tipo” (ibid.). Sobraria da desconstrução, portanto, apenas um exercício jocoso, “irônico”, de leitura de textos. O problema em admitir um poder real de intervenção da desconstrução é um corolário da desconfiança de Rorty com relação à própria filosofia em intervir em qualquer coisa que seja – daí a facilidade com que alinha Derrida a Platão, na esteira do logocentrismo que a desconstrução justamente coloca em jogo.

Como resultado, se o horizonte de leitura pretende encerrar o texto derridiano dentro da instituição filosófica, sua voltagem crítica estará sempre comprometida, pois este horizonte é a própria clausura que a desconstrução pretende deslocar ao instalar-se em suas margens. A proposta de ler Derrida como filósofo pura e simplesmente, além disso, não dá conta de um outro horizonte, este de natureza interdisciplinar, certamente mais recente na história das idéias do que a filosofia, mas em relação direta com ela: o das teorias da estrutura. Isso nos dá uma perspectiva de como Derrida está em sintonia com um pensamento que pretende colocar *um* pé fora da filosofia para investigar as práticas discursivas em uma nova visada.

### 1.1.2 Estruturalismo ou pós-estruturalismo?

Derrida é freqüentemente citado como um “pós-estruturalista”, ao lado de outros pensadores franceses da segunda metade do século XX, como Foucault, Deleuze, Lyotard e Barthes. A expressão “pós-estruturalismo francês” deve-se “sobretudo à leitura norte-americana desses autores, mas contém um equívoco básico: o de dar um sentido de bandeira, movimento ou escola, quando eles jamais se organizaram num grupo coeso” (NASCIMENTO, 2004, p. 11). Além disso, a relação entre o pós-estruturalismo e o quadro de referência que proporciona seu estabelecimento – o estruturalismo – está longe de ser ponto pacífico. Onde acaba um e começa o outro? É possível traçar, com algum grau de precisão, uma linha entre ambos?

Ao analisar tentativas de definições do estruturalismo, Culler (1997) chama atenção para o engano de utilizá-lo como um termo genérico para abarcar a diversidade de orientações críticas que emergiram nos estudos literários depois do *New Criticism*. O estruturalismo seria, nessa perspectiva, uma maneira de descrever todas as críticas de orientação teórica. Os que defendem essa posição

contrastam de um modo geral o estruturalismo com uma crítica humanista – uma versão generalizada do *New Criticism* – que se apóia no senso comum e em valores comuns, para interpretar obras literárias como êxitos estéticos que nos falam sobre conhecidas inquietações humanas (CULLER, 1997, p. 23).

Tal abordagem também pressupõe que o estruturalismo seja entendido como um sinônimo (talvez precário) para *teoria* no sentido que Culler dá à expressão – ou seja, uma crítica que traz aportes de outras disciplinas (psicanálise, marxismo, etc.) para interpretar os textos literários, em oposição a uma crítica que se acredita “puramente literária” – mas isso seria excessivamente abrangente, entre outras razões, porque o estruturalismo não diz respeito apenas à literatura.

O pensamento estrutural estabeleceu-se, na Europa, a partir da primeira metade do século XX. Problemas em defini-lo levaram autores como Foucault (2005, p. 307) a afirmar que “aqueles que aplicavam o método estrutural em domínios muito precisos, como a lingüística, a mitologia comparada, sabiam o que era o estruturalismo, mas, desde que se ultrapassavam esses domínios muito precisos, ninguém sabia ao certo o que isso era”. No tocante aos estudos literários, o estruturalismo pode ser explicado, inicialmente, como uma tentativa de se estender à análise do significado das obras princípios da lingüística estrutural. Não é demais, e será útil, lembrar alguns princípios de Saussure (2001), que divide a

linguagem entre língua (*langue*) e fala (*parole*), sendo a primeira a parte essencial, social do fenômeno lingüístico, e a última a sua realização particular, individual na sociedade. “Uma língua constitui um sistema” (SAUSSURE, 2001, p. 87). Esse sistema é compreendido por signos, bipartidos em uma relação arbitrária entre significado (o “conceito”, a “coisa em si”) e significante (a “imagem acústica”). Os significantes se relacionam em um sistema diferencial, em que suas “identidades” são definidas com relação ao que eles (os significantes) não são: sabe-se o que é *gato* porque não é *mato* ou *rato*. Não há qualquer indicativo (intrínseco, p. ex.) na palavra-conceito “gato” (ou *cat*, em inglês, ou *chat*, em francês, e assim por diante) de que se possa deduzir que se refere ao animal que comumente conhecemos como gato.

O que se entende hoje por estruturalismo é, em boa parte, um desenvolvimento não-orquestrado partindo da apropriação, transposição e transformação dos princípios da lingüística saussuriana. O estruturalismo não nega um significado definido para as coisas, mas esse significado já não se encontra no indivíduo, pois ele é antecedido por sistemas sobre os quais não exerce qualquer tipo de controle. A ênfase passa, então, para as relações estruturais que possibilitam esses significados. Seus efeitos são paradoxais. Por um lado, o sistema diferencial rompe com a lógica da identidade imanente: o sentido depende do jogo de reenvios, depende dos outros elementos da cadeia de significantes. Por outro lado, a natureza do signo reproduz a matriz do pensamento tradicional (logocêntrico) de uma correspondência não problemática entre conceito e coisa: a cada conceito de *árvore* correspondem árvores “de verdade”, idênticas ao que o conceito-essência anuncia (isso é bastante evidente em Saussure, por exemplo). Mas tudo está mediado pela linguagem, e é nesse ponto que o estruturalismo representa uma mudança radical de perspectiva nos estudos das ciências humanas.

A retirada do significado das mãos do indivíduo “privilegiado” cartesiano (que é pura consciência, puro *logos*) representa um rompimento com o humanismo, ou seja, a crença de que o “homem” (sempre declinado no masculino, predicado da *episteme* falocêntrica) é que confere sentido às coisas. Segundo o humanismo, o homem tem um acesso transparente, não mediado, a si e ao mundo. Sendo pura razão, ele é capaz de um conhecimento objetivo de verdades universais e imutáveis. “Esse conhecimento científico poderia supostamente ser aplicado a todas as práticas e instituições humanas, sendo considerado a base última daquilo que é verdadeiro e, portanto, daquilo que é certo e daquilo que é bom” (PETERS, 2000, p. 35). O humanismo não é um movimento, mas um princípio reiterado ao longo da história, como na Renascença e no Iluminismo, ou mais recentemente no pensamento de Marx e no

existencialismo de Sartre<sup>5</sup>. Seu nascimento aconteceu “do encontro da romanidade com a cultura do helenismo”, como afirma Heidegger (1995, p. 35) em sua *Carta sobre o humanismo*. No mesmo texto ele prossegue:

Por mais diversas que sejam, segundo suas finalidades e seus fundamentos, quanto aos modos e meios de suas realizações específicas ou consoante a forma de suas doutrinas, essas espécies de humanismo, na realidade, coincidem no fato de todas elas determinarem a *humanitas* do *homo humanus* a partir de uma interpretação já assente da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo [...]. *Todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica* (ibid., p. 37, último grifo meu).

Em outras palavras, todo humanismo implica uma metafísica. A pergunta é: o pensamento estrutural não teria, portanto, permanecido, no fundo, ainda signatário de uma certa metafísica? Toda estrutura não pressupõe desde sempre um jogo de oposições regulado por um centro? Não é a própria estrutura uma forma de fechamento que (de)limita as possibilidades de sentido?

Em seu ensaio “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, Derrida (2002) relê Lévi-Strauss e aponta como, no momento em que este tenta estabelecer uma distinção entre natureza e cultura no estudo das relações de parentesco, essa oposição é desacreditada por um “escândalo”: a proibição do incesto, que se apresenta ao mesmo tempo como universal (natural) e como fruto de um sistema de leis (isto é, cultural). Isso acontece porque, na leitura de Derrida, o centro da estrutura não regula mais o jogo; ela está *descentrada*. Derrida (2002, p. 232) sustenta que

na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso – com a condição de nos entendermos sobre esta palavra – isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação.

Esse gesto de demonstrar que não apenas o indivíduo está despido de controle sobre o significado, mas que também a estrutura ou qualquer outra coisa é incapaz de fixá-lo é um dos postulados da desconstrução, e nisso ela guarda semelhança com o que pragmatistas<sup>6</sup> como Fish (1989) caracterizam como uma perspectiva anti-fundacional, ou seja, que nega a

<sup>5</sup> Os exemplos são retirados de Heidegger (1995).

<sup>6</sup> Reynolds (2006, p. 209) assim alinhava interesses em comum entre desconstrução e pragmatismo: “Na prática de uma crítica antifundacional da filosofia, tanto a desconstrução quanto o pragmatismo se situam na passagem ou fronteira entre a filosofia e a não-filosofia, idealismo e empirismo, necessidade e acaso”.

possibilidade de se basear o conhecimento em um fundamento, um solo, um princípio não contingente.

O anti-fundacionalismo ensina que questões de fato, verdade, correção, validade e clareza não podem ser nem colocadas, nem respondidas em referência a alguma realidade, ou regra, ou lei ou valor extra-contextual, a-histórico, não situacional; antes, o anti-fundacionalismo afirma, todas estas questões são inteligíveis e discutíveis apenas nos arredores dos contextos ou situações ou paradigmas ou comunidades que lhes conferem sua forma local e mutável” (FISH, 1989, p. 344).

Essa falta de um fundamento imutável marca definitivamente uma mudança para o que se poderia chamar de pós-estruturalismo – que não deve ser, no entanto, compreendido como um simples relativismo, uma estratégia que colocaria tudo em suspenso e daria o jogo por encerrado. Muito pelo contrário, o jogo é indefinidamente postergado, tornando mais complexas as investigações acerca das condições de possibilidade e de impossibilidade dos significados: o descentramento da estrutura provoca uma fissura no pensamento metafísico.

Pode-se, com Sarup (1989), tentar sintetizar similaridades e diferenças entre o estruturalismo e o pós-estruturalismo. Em comum, eles representam (a) uma crítica ao indivíduo racional, cartesiano, (b) uma crítica à história como um processo linear, segundo padrões de progresso e finalidade, (c) uma crítica à noção tradicional do significado, agora regido por um sistema diferencial, e (d) uma crítica à filosofia por meio de uma prática que pode ser chamada de “teórica” (a expressão é minha). Por outro lado:

Enquanto o estruturalismo vê a verdade “atrás” ou “dentro” de um texto, o pós-estruturalismo realça a interação do leitor e do texto como uma produtividade. [...] O pós-estruturalismo é altamente crítico à unidade do signo estável (a visão saussuriana). O novo movimento implica uma mudança do significado para o significante: e então há um desvio perpétuo no caminho para uma verdade que perdeu qualquer status ou finalidade. [...] Em resumo, o pós-estruturalismo envolve uma crítica à metafísica, aos conceitos de causalidade, identidade, sujeito e verdade (SARUP, 1989, pp. 3-4).

É preciso notar que o pós-estruturalismo não é uma simples negação ou uma “crítica” do estruturalismo. “Iniciativas agora consideradas pós-estruturalista, tais como críticas do signo, da representação e do sujeito, estavam já manifestamente em andamento nos escritos estruturalistas da década de 1960” (CULLER, 1997, p. 31). De sua parte, Derrida não opõe estruturalismo a pós-estruturalismo, mas fala em “duas interpretações da interpretação, da estrutura, do signo e do jogo” (DERRIDA, 2002, p. 249). Uma procura uma verdade, uma origem, como se pudesse fugir ao jogo. A outra quer reiterar o jogo, superando o homem como presença tranquilizadora de uma origem, de uma verdade. Na primeira categoria

Derrida inclui Lévi-Strauss, enquanto a segunda categoria segue um caminho “que nos foi indicado por Nietzsche” (ibid.). O que importa, assim, é compreender as mudanças significativas acontecidas dentro do campo das teorias da estrutura (que, do que se depreende de Derrida, não começa com o chamado estruturalismo, mas tem uma origem bem mais remota na história da filosofia e que remete ao desejo bastante familiar de estabelecer um ponto de origem tranquilizador) até seu quase esgotamento, quando a própria idéia de estrutura é colocada em xeque. Esse novo momento não pode ser apreendido dentro do discurso filosófico tradicional porque o que está em jogo são justamente oposições como dentro/fora, entre as quais se abre violentamente uma margem onde a desconstrução opera como força desestabilizadora, transformando o que antes era pura identidade em diferença. Dois nomes exercem, segundo Vattimo (1988), um papel especial nesse caminho em direção a um pensamento da diferença: Nietzsche e Heidegger. Quanto a Nietzsche, “este pensamento é por ele profundamente influenciado e determinado” (VATTIMO, 1988, p. 71), ao mesmo tempo em que este pensamento “define-se antes de mais, como é fácil imaginar, em relação a Heidegger” (ibid.). Uma exposição direcionada de algumas das questões levantadas por cada um destes filósofos, portanto, é necessária para circunscrever o contexto a partir do qual opera a desconstrução – um contexto que é, no mesmo gesto, arrombado por ela.

### *1.1.3 Nietzsche e a questão da verdade*

É conhecida a afirmação de Heidegger segundo a qual Nietzsche teria sido *o último dos metafísicos* (STEIN, 2002). Filósofo subversivo, Nietzsche questiona os valores de “verdade” que pautavam (e, em boa medida, ainda pautam) a ciência e o pensamento ocidentais. Dele pode-se dizer o mesmo que hoje se diz de Derrida – que desafia os limites da escrita “filosófica”. No caso de Nietzsche, esse desafio se dá, por exemplo, pelo abandono de um estilo pretensamente objetivo em favor de um texto que flerta com o literário, que abusa dos aforismos, que elogia a metáfora. Não é coincidência: com um pouco de imaginação, poderíamos incluir Derrida (assim como Foucault e outros pensadores franceses da segunda metade do século XX) no que Nietzsche (2005a, p. 10) chama de “uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso ‘talvez’ a todo custo. – E, falando com toda a seriedade: eu vejo esses filósofos surgirem”.

Essa “filosofia do talvez”, na qual Nietzsche também poderia incluir a si próprio, suspeita da crença metafísica em uma oposição de valores – a verdade contra o engano, a

essência contra a aparência, o belo contra o grotesco – de maneira que o primeiro elemento esteja absolutamente dissociado do outro. Ou seja, para a metafísica, o elemento privilegiado de cada par não nasce ou depende do outro, mas tem uma origem *própria*. De acordo com essa crença, o “engano” (“erro”, “inverdade”, “mentira”) não é uma contrapartida da “verdade”, pois é jogado para *fora* do espectro da verdade, espectro que é absoluto: é pura verdade. A verdade remete univocamente a si, não há jogo de diferença, e, assim, o engano e toda linhagem de segundos elementos das oposições são rebaixados, tornando-se o “outro”, o vício que macula a virtude, aquilo que deve ser evitado em nome dos valores de bem.

Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua “crença” que eles procuram alcançar seu “saber”, alcançar algo mais que no fim é batizado solenemente de “verdade” (ibid.).

Com Nietzsche, a verdade é questionada de maneira veemente, apaixonada. O mérito de sua argumentação não está na postulação de uma impossibilidade da verdade, mas sim na nova definição de verdade que ele advoga. A metafísica, para ele, é “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (NIETZSCHE, 2005b, p. 28). E, sorrateiramente, a linguagem aparece como instância mediadora que se interpõe entre o homem metafísico e seu “pensamento”. Mas o que é, então, a verdade para Nietzsche?

Um batalhão móvel de *metáforas, metonímias, antropomorfismos*, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas *poética e retoricamente*, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas, obrigatórias: *as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são*, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (NIETZSCHE, 1999, p. 57, grifos meus).

Se as verdades são “ilusões, das quais se esqueceu que o são”, está dado o primeiro passo para o procedimento que Derrida posteriormente desenvolverá e que ficará conhecido como desconstrução. Esse primeiro passo nietzschiano consiste na inversão dos conceitos mais caros à filosofia – e, por extensão, à representação que o ocidente etnocêntrico faz de si mesmo. Não apenas a verdade deixa de ser aquilo que exclui de sua identidade o oposto (ilusão, engano, etc.), como a própria relação de oposição é colocada em perspectiva. Isso quer dizer que a verdade não tem uma origem *própria*. Para escândalo da tradição, ela nasce do seu outro: é uma ilusão que se diz verdade. “A degradação da metáfora reduzida a

significado literal não é condenada [por Nietzsche] por ser o esquecimento de uma verdade, mas muito mais por esquecer a inverdade, a mentira que a metáfora era em primeiro lugar” (DE MAN, 1996, p. 133). A verdade, portanto, não é *a* origem; é antes uma *metáfora originária*.

É preciso investigar, além disso, a natureza desse impulso à verdade na história do pensamento – essa *vontade de verdade*, no termo nietzschiano. A crítica da vontade de verdade se dá no traçar de uma genealogia da moral, que não pretende desvelar a história de uma outra verdade, mas desmascarar a ficção de como se criou uma verdade do engano.

Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento nunca será, portanto, partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios de sua história; será, ao contrário, deter-se nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa em sua derrisória maldade; esperar para vê-los surgir, máscaras finalmente retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir buscá-los lá onde eles estão, “escavando as profundezas”; dar-lhes tempo para retornarem do labirinto onde nenhuma verdade jamais os manteve sob sua proteção (FOUCAULT, 2005, p. 264).

A crítica da moral, segundo Machado (1984, p. 65), “é uma das tarefas essenciais da filosofia de Nietzsche, que ele considera nunca ter sido realizada antes”. Moral, ciência e metafísica compartilham do ideal que equaciona vida a *aparência*, sendo preciso, portanto, buscar uma *verdade* fora da vida (como no mundo-das-idéias platônico, que guarda as formas universais e imutáveis em oposição às realizações derivadas, imperfeitas do mundo sensível, material). “A vontade de verdade a todo custo é um fenômeno moral porque a oposição verdade-aparência que ela institui significa a afirmação de uma ‘vida melhor’, de um ‘mundo-verdadeiro’ e a negação da vida, do mundo em que vivemos [...]” (ibid., p. 88). A vontade de verdade, assim como a vontade de moral, deve ser compreendida como vontade negativa de potência, sendo a vontade de potência aquilo que move o homem, que o tira do conformismo e da acomodação; é o desejo de querer sempre mais, de superar a si mesmo. Isso não deve ser confundido com um elogio da dominação dos mais fracos pelos mais fortes. Os “fracos”, na acepção nietzschiana, criaram a moral, e com ela erigiram um império de ressentimento. Esta seria a hora de libertar-se, de questionar os valores e as verdades, ir além do bem e do mal (i.é., superar a lógica da oposição). O além-do-homem (*Übermensch*)<sup>7</sup>, o “sujeito” ideal nietzschiano, é o homem liberto do jugo de uma certa moral.

<sup>7</sup> Por vezes traduzido como “super-homem”. Sobre o termo *Übermensch*, o tradutor de Nietzsche (1999, p. 213), Rubens Rodrigues Torres Filho, explica em nota: “Na falta de uma forma como, p. ex., ‘sobre-homem’ (como em francês, *surhomme*), não há equivalente adequado em português [...] Todos estes jogos com *über* (sobre, por sobre, para além) são demarcatórios quanto ao sentido do prefixo em *Über-mensch*”.

A vontade de verdade, entretanto, tem uma implicação ainda mais radical: ela “traduz uma impotência da vontade de criar” (MACHADO, 1984, p. 118). Ao contrário de Platão, que expulsou os poetas de sua república ideal, Nietzsche alça os artistas a uma posição privilegiada, relegando os filósofos (e os “homens de ciência” em geral) a um segundo plano. Em um sentido mais amplo, somos todos artistas, pois não apenas criamos o mundo como continuamos a recriá-lo continuamente. Com esse gesto, Nietzsche reafirma o valor da *aparência* do mundo vivido em detrimento da *essência* de um mundo ideal, supra-sensível: pois o mundo não foi feito para ser desvelado, e sim interpretado. Com isso ele também deixa claro que não se pode simplesmente descartar um dos elementos da oposição. “O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? o aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!*” (NIETZSCHE, 1999, p. 377). O mundo aparente, assim, não é uma negação do verdadeiro: é o mundo verdadeiro em novos moldes.

Embora, no final do processo, Nietzsche novamente se depare com a lógica da metafísica, a subversão que ele propõe, ao pensar o termo privilegiado das oposições como tendo sido originado do termo derivado, é uma contribuição inestimável para a desconstrução derridiana. Em uma perspectiva mais ampla, Nietzsche “freqüentemente parece pressagiar o programa e os ardis sistemáticos da desconstrução, adotando a mesma atitude de rigor cético e negando a si mesmo qualquer lugar seguro no método ou no conceito” (NORRIS, 1982, p. 57). Derrida retoma Nietzsche a partir de uma pergunta que, em uma perspectiva derridiana, ele, Nietzsche, deixa por ser respondida: se, com a inversão de valor dos elementos dos pares binários, continua-se dentro da lógica da metafísica, qual a estratégia para tentar escapar dessa armadilha? A resposta vem na forma de uma palavra: desconstrução.

#### 1.1.4 Heidegger e o esquecimento do ser

A questão heideggeriana mais explicitamente relacionada a Derrida é, provavelmente, a da diferença ontológica, paradigma sobre o qual Derrida cunha o termo *différance*. Mas no percurso da investigação sobre a diferença ontológica constata-se que a importância de Heidegger para Derrida reside, mais amplamente, na gama de questões que envolve a colocação do problema da diferença. Para entender como isso se dá, devemos traçar alguns marcos do pensamento heideggeriano.

Em *Ser e tempo*, sua obra mais conhecida, Heidegger estabelece um ponto de partida para sua filosofia, mas um ponto para o qual permanentemente retorna. Segundo ele, na história da filosofia a questão do ser “caiu no esquecimento” (HEIDEGGER, 1997, p. 27),

permanecendo como uma questão *impensada*. Isso pode ser, ainda segundo ele, demonstrado por três afirmações (identificadas por Heidegger em Aristóteles, Tomás de Aquino e Pascal) que trata de problematizar. Em primeiro lugar, afirmar que o conceito de ser é o conceito “mais universal” não implica que seja o conceito mais claro que há – pelo contrário, diz Heidegger, é o mais obscuro. Em segundo, afirmar que o conceito de ser é indefinível não implica que devemos abrir mão de uma investigação sobre seu sentido. Por fim, afirmar que o ser é um conceito evidente por si mesmo não implica que saibamos o que é o ser – pelo contrário, novamente, temos uma compreensão equivocada a respeito do que é o ser (HEIDEGGER, 1997)<sup>8</sup>. A questão do ser, no entendimento de Heidegger, está, portanto, *mal colocada* pela metafísica.

A metafísica sempre pensou o ente enquanto ente, e não como o ser enquanto ser (ou seja, aquilo que possibilita o ser dos entes). Mas o que se entende por “ente”? “*Ente* significa tudo que de algum modo é: o homem, as coisas, os acontecimentos [...]. Incluindo o seu modo de ser, tudo que é, é um ente [...]” (LEÃO, 1969, pp. 11-12). Quanto a “o que é o ser?”, esta é a pergunta fundamental, a pergunta esquecida. A história da metafísica é a história do esquecimento do ser e da história do ser (por isso seria necessário mergulhar na ontologia para verificar como isso aconteceu). Foi assim que a metafísica se fez *metafísica da presença*, entendendo o ser como presentificação de si mesmo, em comunhão com sua essência, e não – como advoga Heidegger – como sendo constituído no tempo.

O gesto de mergulhar na história do ser no pensamento ocidental deve ser feito através de uma *destruição (Destruction)* da tradição ontológica. Isso não significa, ressalve-se, “acabar” com a tradição, em nenhum dos dois sentidos que tem a destruição. Quais são esses dois sentidos? A destruição apresenta uma tendência negativa, que se pode chamar de latente, e uma positiva. “Negativamente, a destruição não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o ‘hoje’ e os modos vigentes de se tratar a história da ontologia, quer esses modos tenham sido impostos pela doxografia, quer pela história da cultura ou pela história dos problemas” (HEIDEGGER, 1997, p. 51). Por outro lado, e ao mesmo tempo, de acordo com a tendência positiva,

deve-se perguntar de saída se, e até onde, no curso da história da ontologia, a interpretação do ser está tematicamente articulada com o fenômeno do tempo e se, e até onde, a problemática da temporariedade, aqui necessária, foi e podia ter sido elaborada em princípio (ibid., p. 52).

---

<sup>8</sup> Em especial pp. 28-30.

As questões relativas ao ser estão ligadas ao conceito de ser-aí (*Dasein*). Em *Ser e tempo*, o ser-aí é tanto o ser dos humanos quanto o “ente ou pessoa que possui este ser”, conforme Inwood (2002, p. 29). O ser-aí é quem (re)pensa a questão do esquecimento do ser. Ainda segundo Inwood, ao contrário dos demais entes, o ser-aí não possui essência. Melhor dito, sua *essência* está em sua *existência*. Essa relação não deve ser tomada como a tradicional distinção metafísica entre uma idéia e suas derivações, pois esta distinção também depõe como esquecimento do ser enquanto ser. “Desde a Antigüidade, a metafísica distingue entre o que algo é e o fato de algo ser. Distingue entre *essentia* e *existentia*. O ser se distingue em *essentia* e *existentia*. Com essa distinção e sua preparação, começa a história do ser como metafísica” (STEIN, 2002, p. 92). Para enfatizar que a “existência” do ser-aí não deve ser tomada nesse sentido, Heidegger (1999, p. 162) utiliza a expressão “ek-sistência” (*Ex-sistenz* ou *Ek-sistenz*). De modo similar, o ser enquanto ser (que foi esquecido pela metafísica) não é uma “essência” dos entes, mas aquilo que precede a própria distinção metafísica entre essência e existência.

O movimento de Heidegger, assim, vai em direção a uma “superação” da metafísica, uma superação que na verdade “não depõe a metafísica mas a repõe em sua constante verdade, recompondo-lhe a essencialização originária. Não se trata de progredir além para um domínio ulterior e sim regredir aquém para o espaço ceterior da metafísica” (LEÃO, 1969, pp. 19-20). Colocando de outro modo, trata-se de um movimento de retroceder na história da metafísica em busca de uma essência *anterior* – não para voltar às origens, mas para *repensar* a origem. Não é outro o objetivo de Heidegger quando põe a questão da *diferença ontológica*, ou seja, a diferença entre o ser e os entes. Pode-se notar agora, mais especificamente, que o esquecimento do ser é o próprio esquecimento da diferença. Esse esquecimento é verificável em pelo menos quatro modos pelos quais os filósofos usualmente procederam.

1. Representaram o próprio ser como um ente, geralmente como o ente supremo, Deus. [...]
2. Vêem o ser como um universal vazio, derivado de nossa abstração dos próprios entes.
3. Vêem o ser como uma propriedade definida, junto a outras propriedades de uma coisa – propriedades que são um ente [...] tanto quanto as coisas às quais elas pertencem [...].
4. Tomaram um ente ou um tipo de ente, em geral o próprio homem, como o paradigma ou modelo para o ente em geral [...] (INWOOD, 2002, p. 43).

A diferença ontológica “é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é. O passo de volta, portanto, se movimenta *para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica*” (HEIDEGGER,

1999, pp. 189-190, grifo meu). Para fora da metafísica, mas, ao mesmo tempo, para dentro da essência da metafísica é o processo aparentemente paradoxal pelo qual ele ambiciona superar a metafísica, mas seu projeto permanece inacabado. Cabe, aqui, entender o que o impede de concretizá-lo.

A dificuldade está na linguagem. Nossas línguas ocidentais são, de maneiras sempre diversas, línguas do pensamento metafísico. Fica aberta a questão se a essência das línguas ocidentais é em si puramente metafísica e, por conseguinte, em definitivo caracterizada pela onto-teo-lógica, ou se estas línguas garantem outras possibilidades de dizer e isto significa ao mesmo tempo possibilidades do não-dizer que diz (ibid., p. 200).

Como lidar com a hipótese de que a própria linguagem, ou pelo menos a linguagem ocidental, que é a da filosofia, esteja fundada no *logos*? Caso a hipótese proceda, seria plausível utilizar a linguagem para atuar de forma a desestabilizar seu próprio fundamento? Ou estamos de alguma forma presos à metafísica, sem perspectiva de vislumbrar uma saída? Estas questões permanecem abertas para Heidegger. Para Derrida, funcionam como uma espécie de quadro de referência no qual se move seu pensamento, em um exercício de abertura que se mantém nas margens da tradição.

## 1.2 Estratégias da desconstrução

### 1.2.1 Forças em guerra da significação

Embora a lista de nomes que Derrida relê seja bastante longa, Nietzsche e Heidegger ocupam um lugar de particular importância na abordagem do que se poderia chamar de uma *desconstrução da identidade*. Para observar o que acontece com a identidade a partir das implicações dos textos de Derrida, cabe traçar algumas estratégias da desconstrução, ou, mais especificamente, selecionar caminhos – entre os percorridos pelo pensamento derridiano – que nos permitam entrever a implosão do próprio significado do conceito de identidade.

A palavra “desconstrução” tem sofrido sucessivos reveses nas últimas décadas, correndo o risco de se tornar um amontoado de chavões, como aponta Rajagopalan (2000), motivo para se ressaltar, em sua expressão, uma *ética da desconstrução*, pois o “desconstrutor derridiano procura cada vez mais engajamento, mesmo sabendo da impossibilidade de se

chegar a soluções derradeiras e definitivas” (RAJAGOPALAN, 2000, p. 124). Assim, é útil tentar estabelecer, mesmo que a título de esboço, o que a desconstrução *não* é.

- Não é um sinônimo para “destruir” ou “desmontar” qualquer coisa que seja em um sentido puramente negativo – a mesma ressalva que se faz à *Destruktion* heideggeriana.
- Não é a atividade de apontar contradições lógicas em uma argumentação – nesse caso não precisaríamos de uma nova atividade, bastaria a própria lógica.
- Não é uma dialética que vise a uma síntese entre posições contraditórias ou a uma verdade última.
- Não é um “método” ou “sistema” enquanto conceitos tradicionalmente associados ao pensamento logocêntrico.

A estas poderia ser acrescentada uma quinta e mais específica observação. “Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia” (DERRIDA, 2002, p. 179). Conquanto não devam ser confundidas, a desconstrução pode se beneficiar em certa medida de uma comparação com a psicanálise. Começemos por notar que ambas têm em comum o projeto de mostrar como o eu consciente nunca é pleno, nunca é pura presença de si. Freud é citado por Derrida, junto a Nietzsche e a Heidegger, como um dos produtores de “discursos destruidores” (DERRIDA, 2002, p. 232), desestabilizadores do pensamento da estrutura com um centro que comanda o significado.

Mais do que isso, a psicanálise sinaliza com um paradigma que não se encontra no discurso da filosofia – embora não se possa dizer que este não esteja, em algum grau, subjacente àquela, pois os conceitos freudianos “pertencem todos, sem exceção alguma, à história da metafísica” (DERRIDA, 2002, p. 180). Mas de que forma o paradigma da psicanálise ajuda a entender o que é o processo desconstrutivo? Pode-se pensar, por exemplo, no conceito de inconsciente, que não é um avesso do consciente, não é um lugar de ausência que se contraponha à presença. “Não há uma presença originária da qual a consciência seja representação. O âmbito da consciência é um presente sempre já reconstituído, uma representação de um presente que nunca foi presente” (PERETTI, 1989, p. 98). O inconsciente é o lugar do reprimido, do recalcado, daquilo que mina a ilusão do consciente – e de qualquer outro lugar – como presença plena. O que é recalcado irrompe de volta à superfície na forma de sintoma<sup>9</sup>. Derrida relaciona esse processo a um de seus temas mais

---

<sup>9</sup> Sem desprezar a pertinência da comparação, Derrida (2002, pp. 180-181) ressalva que “a repressão logocêntrica não é inteligível [unicamente, eu acrescentaria] a partir do conceito freudiano de recalque; individual e original se torna possível no horizonte de uma cultura e de uma inserção histórica”.

caros: o rebaixamento da escrita, na história do ocidente, em favor da fala. “Este recalque constitui a origem da filosofia como *episteme*; da verdade como unidade do *logos* e da *phone*” (DERRIDA, 2002, p. 180). Seguindo a analogia, o sintoma que marca o regresso desse recalque é “a metáfora da escritura<sup>10</sup> que percorre o discurso europeu” (ibid.).

Derrida (1993) diagnostica essa metáfora em Platão, no diálogo socrático *Fedro*, em que é narrado um mito egípcio de origem da escrita (e que não deixa de ser uma exposição das graves questões envolvendo o problema da tradução, no sentido mais amplo que se tem da palavra – tradução textual, cultural, etc.). A escrita, conforme exposto no diálogo, é uma invenção do personagem mítico Toth, que a apresenta ao rei Thamous como uma droga (*phármakon*) para a memória (*mnéme*). O rei, no entanto, afirma que ela pode ser, na melhor das avaliações, boa apenas para a recordação (*hypómnesis*). Seu argumento é que a escrita parece apenas “repetir sem saber” (DERRIDA apud NASCIMENTO, 1999, p. 106) o conteúdo da fala. Depreende-se daí que a fala seria o lugar da presença da razão – a *phone* como portadora do *logos*. Restaria à escrita o papel derivado de simples representação, aquilo que não sabe o que diz, pois se dá como simples repetição, na ausência do indivíduo-pai que profere a verdade e no mesmo ato a compreende. “Isso é o que Derrida chama de sistema de *s’entendre parler*, o verbo francês eficientemente fundindo os atos de escutar-se e entender-se. Na fala, eu pareço ter acesso direto aos meus próprios pensamentos” (CULLER, 1997, p. 124). Dessa maneira Derrida retoma a crítica à *metafísica da presença* no âmbito das críticas ao *fonocentrismo* e ao *logocentrismo*, ou seja, a crítica à primazia da *fala* e da *razão* que funda o pensamento ocidental no momento em que rebaixa violentamente a escrita. Uma violência que aparece, por exemplo, na hierarquia entre Toth e o rei Thamous, que, no mito relido por Derrida, tem o poder de rejeitar a invenção (a escrita) de uma espécie de seu subalterno. O que fazer frente a esse rebaixamento? Na visão de Bennington (1996, p. 50), “trata-se de mostrar, contra as correntes dominantes da tradição filosófica, que os traços

---

<sup>10</sup> A palavra em francês *écriture* foi vertida para o português ora como “escrita”, ora como “escritura”, variando conforme os tradutores. Derrida joga justamente com as diversas acepções de *écriture*. Para Nascimento (1999, p. 103), “[a] condição para tratar da *écriture* em Derrida é a de entender que esse termo francês corresponde, dentre outras coisas, ao que em português se chama correntemente escrita ou texto escrito”. Em outro lugar, o mesmo autor elabora: “Conforme se queira enfatizar o sentido mais elementar do termo, o de ‘texto escrito’, a tradução mais adequada seria ‘escrita’. Se há o desejo de reforçar o aspecto alegórico, ‘escritura’ remete à metáfora bíblica das Sagradas Escrituras, do documento jurídico etc. Porém, notemos que esses dois termos são até certo ponto intercambiáveis e o ideal é jogar com eles, dependendo do contexto e da ênfase que se queira dar” (NASCIMENTO, 2004, p. 34). Nas citações de obras vertidas para o português, optei por respeitar a escolha de cada tradutor – “escrita” ou “escritura”. Nas citações de obras em inglês, em que *écriture* é invariavelmente traduzida como *writing*, verti para “escrita”. Na redação do trabalho, também optei por “escrita” em detrimento de “escritura”, privilegiando o uso corrente que tanto *écriture* quanto *writing* têm em suas respectivas línguas – em especial quando contrastado, em português, com a palavra “fala”.

habitualmente atribuídos à escritura (distância, morte, repetição em ausência de intenção animadora, ambigüidade etc.) são do mesmo modo aplicáveis à fala”. Mais precisamente,

as relações geralmente admitidas entre fala e escritura (e a precedência tradicional da fala) repousam sobre uma argumentação duvidosa, na medida em que essas relações devem tirar sua possibilidade de uma raiz anterior: chama-se essa raiz “escritura” ou “arquiescritura” porque o conceito corrente de escritura nomeia de maneira oblíqua alguns de seus componentes, aboletando-os longe da palavra viva (BENNINGTON, 1996, pp. 50-51).

A oposição binária fala/escrita tenta, em vão, manter a escrita *fora* do domínio da fala, como excesso da totalidade, mas a desconstrução procura demonstrar que, na economia do sistema metafísico, o excesso não é simples excesso: é a condição de possibilidade e de impossibilidade desse sistema. O excesso mostra-se na forma de *suplemento*, que não vem complementar uma totalidade que se encerra em si, antes supre uma falta que é constituinte da totalidade – uma totalidade que, portanto, já não é mais a totalidade como desde sempre entendida.

A razão é incapaz de pensar esta dupla infração à natureza: que haja *carência* na natureza e que *por isso mesmo* que algo *acrescente-se* a ela. Aliás, não se deve dizer que a razão é *impotente para pensar isto*; ela é constituída por esta impotência. Ela é o princípio de identidade. Ela é o pensamento da identidade a si do ser natural (DERRIDA, 2004, p. 183).

Para Derrida, não há – nunca houve, ele diria – identidade a si, pois toda identidade está permeada por uma “carência”, precisa ser suplementada. É assim que o pensamento tradicional da identidade é substituído por um pensamento da identidade como diferença. A identidade diferencia-se de si mesma, sua essência nunca está *presente*. Para retomar o exemplo anterior, a fala (*phone*) depende de algo que a constitui, que a “produz” e que, no mesmo gesto, a diferencia: uma “arquiescrita”. Atentemos: a arquiescrita não é uma essência “mais essencial” (ou “mais anterior”) do que aquela que a metafísica atribui à fala; ela é aquilo que desestabiliza a própria essência da fala, uma essência que – agora se vê – nunca esteve lá. A arquiescrita, assim como o suplemento ou o *phármakon* (ou inúmeros outros termos que Derrida utiliza) são *indecidíveis*, uma palavra útil para compreender os “conceitos que não são conceitos” derridianos. Mas o que são *indecidíveis*? Primeiramente, “deve-se ter a precaução de não tomá-los como filosofemas, seja na modalidade de conceito, de categoria, de noção ou de qualquer outra que de imediato os reconduziria ao solo que se quer abalar” (NASCIMENTO, 1999, p. 93). O solo que se quer abalar é o do logocentrismo. O *indecidível*, assim, marca a impossibilidade de fixar um significado (o *phármakon* é tanto “remédio”,

quanto “veneno”, quanto “droga”), ao mesmo tempo em que traz consigo o vestígio da hierarquia metafísica, na certeza de que essa violência não pode ser simplesmente deixada de lado ou esquecida. O indecível, enfim, carrega o traço de sua própria diferença. Não é uma categoria que vem corrigir ou contrapor-se ao conceito filosófico tradicional, mas apontar seus limites, suas aporias, sendo aquilo que não se deixa apreender como uma essência no esquema da oposição binária metafísica.

A leitura de Derrida do rebaixamento da escrita em favor da fala demonstra apenas um dos inúmeros rebaixamentos levados a cabo na história (e na história do pensamento) ocidental: o do sensível em favor do racional, da aparência em favor da verdade, do feminino em favor do masculino, etc. Estamos em um campo que foi, até certa medida, transitado por Nietzsche, que postula um lugar além do bem e do mal, como vimos anteriormente. A abordagem desconstrutiva, no entanto, é diferenciada. Há uma reticência sobre a possibilidade de estar *além* no sentido de *superar* o par opositivo, como algo de que o pensamento um dia precisou e de que hoje não precisaria mais. Para evitar o risco de uma nova repressão, o par opositivo não pode ser descartado: sua lógica deve ser trabalhada, elaborada de uma maneira particular, e esse trabalho é o que se pode chamar de desconstrução. Na direção de uma definição, Johnson (1985) aproxima a desconstrução à etimologia da palavra *análise*: “desfazer”. Segundo a autora,

[a] des-construção de um texto não procede por dúvida aleatória ou subversão arbitrária, mas pelo cuidadoso desemaranhar das forças em guerra da significação dentro do próprio texto. Se qualquer coisa é destruída em uma leitura desconstrutiva, não é o texto, mas a reivindicação de uma dominação inequívoca de um modo de significar sobre outro. Uma leitura desconstrutiva é uma leitura que analisa a especificidade da diferença crítica de um texto com relação a si mesmo (JOHNSON, 1985, p. 5).

Definições do trabalho da desconstrução, como esta, frequentemente recorrem a metáforas, em especial porque está implícita no processo uma desconfiança com relação às definições tradicionais, ou seja, aquelas que têm a pretensão de tornar acessível, por meio de uma linguagem transparente e objetiva, *o que é tal coisa*. Se desconstruir é demonstrar que não há uma palavra definitiva sobre algo, a própria desconstrução também deve resistir a uma definição. Daí o recurso à metáfora, que não é uma recusa da palavra “literal”: retomando Nietzsche em uma perspectiva derridiana, a palavra que se pretende literal é, também ela, atravessada por uma metaforicidade que mantém o jogo dos significantes sempre em movimento. Em outras palavras, um texto não é um alinhamento de palavras que colaboram para a construção de *um* significado. Johnson aponta que, pelo contrário, há uma guerra de

forças da/na significação, e que o trabalho necessário é o de desatar, desemaranhar – “desconstruir”, enfim – estas forças de forma que, no momento em que um determinado texto fundamentado no logocentrismo afirme uma “verdade”, rebaixando um dos lados do par opositivo, possa ser demonstrado que ele se “des-diz” no mesmo ato, que contém em si a afirmação daquilo que pretende sufocar, sua diferença – e não uma identidade unívoca. Essa é a diferença crítica de um texto com relação a si mesmo de que fala Johnson.

Mas como se dá esse desemaranhar de forças em um texto? Este é o momento de abordar o que Derrida (2001b, p. 47) chama de “uma espécie de *estratégia geral da desconstrução*”, uma estratégia que “deveria evitar simplesmente *neutralizar* as oposições binárias da metafísica e, ao mesmo tempo, simplesmente *residir* no campo fechado dessas oposições e, portanto, confirmá-lo” (ibid.).

O processo desconstrutivo acontece através de uma dupla escrita, uma “dupla ciência” (ibid., p. 48) que não se fia à ilusão nietzschiana de um estar além da lógica do par opositivo – um pensamento que, ao final, seria sempre reapropriado pela metafísica. Para evitar cair nesta armadilha, a leitura desconstrutiva de um texto passa por dois momentos (ou etapas, ou fases, que não podem ser chamadas simplesmente de sincrônicas, nem diacrônicas: colocam em questão a linearidade desde sempre atribuída à noção temporal): o momento de inversão da oposição e o momento do deslocamento do sistema. Por que não ir diretamente à fase do deslocamento? “Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição” (ibid.). A importância do momento da inversão está em provocar, em um movimento que contém um forte elemento transformador, uma intervenção na hierarquia da lógica opositiva, de modo que o processo não seja confundido com uma tentativa de apenas neutralizar esta lógica. Esta fase de inversão poderia ser aproximada ao pensamento nietzschiano (que questiona, p. ex., a superioridade hierárquica da verdade sobre a aparência), mas para Derrida esta fase não basta em si: ela visa a algo mais. Para efetuar um movimento que produz uma mudança significativa na interação do par opositivo (e este duplo processo pode ser considerado, mesmo que com alguma precaução, um dos pontos-chave da leitura desconstrutiva) é preciso deslocar o sistema, minar sua lógica – um gesto que impeça a nova dinâmica do par opositivo de ser reapropriada pela ordem anterior (se o lado da subordinação está apenas invertido, o sistema permanece logocêntrico em sua “estrutura”). Em outras palavras:

É preciso [...], por essa escrita dupla, justamente estratificada, deslocada e deslocante, marcar o afastamento entre, de um lado, a

inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante ou idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo “conceito”, um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior (DERRIDA, 2001b, pp. 48-49).

Esse “conceito que não é conceito” é marcado justamente pelo que já foi mencionado como *indecidíveis* – operadores que, ao mesmo tempo em que habitam as oposições filosóficas, desestabilizam-nas, sem jamais constituir um terceiro termo (como na dialética hegeliana) –, dos quais a *différance* é um dos exemplos mais representativos.

### 1.2.2 No princípio era vestígio

No ensaio intitulado “A *différance*”<sup>11</sup>, Derrida (1991, p. 34) afirma que ela não é “nem uma palavra nem um conceito”. Parece razoável que ela possa não ser um conceito filosófico sob perigo de ser reapropriada pela lógica que pretende deslocar. Mas que ela não seja tampouco uma *palavra* é algo que pode causar surpresa, já que ela está perante nossos olhos e podemos lê-la: “*différance*”. Então: se ela não é um conceito e nem uma palavra, o que ela “é” e o que “quer dizer”? A resposta mais curta é que a *différance* coloca em xeque justamente as perguntas mais fundamentais que, como essas, queremos fazer a seu respeito. Tentemos entender por quê.

O enxerto da letra *a* – esta que é a primeira letra do alfabeto e que nos remete a toda uma simbologia de origem, segurança e repouso – no lugar do segundo *e* da palavra de língua francesa *différence* (literalmente: “diferença”) provoca um “erro” gramatical que pode ser lido, mas não pode ser ouvido/entendido (os dois sentidos, já mencionados anteriormente, da palavra francesa *entendre*). O que está em jogo, novamente, é uma desestabilização do privilégio da fala em detrimento da escrita, privilégio que de fato não é apenas um entre os diversos exemplos de pares opositivos que fundam a ontologia e nos quais ela se funda. A metáfora da escrita é, sob algum aspecto, *mais exemplar* do que outras, não apenas pela insistência com que reaparece sintomaticamente na superfície dos textos metafísicos, como pelo fato, menos óbvio do que parece, de estarmos tratando de *textos* – desde que tenhamos em mente a noção diferenciada de “texto” proposta por Derrida e suas implicações. De fato, devemos tomar esta palavra em um sentido mais amplo do que o de “texto escrito”,

<sup>11</sup> Muitas traduções para o português foram propostas para “*différance*”, como observa Nascimento (1999, p. 140): “‘diferência’, ‘diferância’, ‘diferança’ ou, bem melhor, ‘diferensa’”. Concordando com este autor e com outros, a exemplo de Tomaz Tadeu da Silva, tradutor de Derrida (2001b), optei por não verter o termo, uma tendência que, parece-me, vem se confirmando em publicações recentes no Brasil e em outros países.

trabalhando nas margens de seu contexto e arrombando-o, expandindo-o. “Texto” é, aqui e acima de tudo, uma metáfora. “*Não há fora-de-texto*” (DERRIDA, 2004, p. 194), diz aquela que é certamente a mais conhecida citação de Derrida. Mas não estamos diante de uma afirmação solipsista segundo a qual não existiria um “mundo real” para além dos textos. Não há um “fora” do texto porque “nunca houve senão a escritura; nunca houve senão suplementos, significações substitutivas que só puderam surgir numa cadeia de remessas diferenciais, o ‘real’ só sobrevivendo, só acrescentando-se ao adquirir sentido a partir de um rastro e de um apelo de suplemento etc” (ibid., pp. 194-195). O texto, a escrita, a diferença: “suplementos originários” relegados como excesso da origem, da essência, da identidade, mas que são desde sempre uma falta constitutiva.

“‘No princípio era vestígio’, poderemos dizer, resumindo numa frase a posição de Derrida [...]” (VATTIMO, 1988, p. 145). Mais adiante, o mesmo autor desenvolve: “Na oposição da diferença à presença, Derrida quer rejeitar o autoritarismo das *archai*. Precisamente por isso, a diferença não pode apresentar-se como um outro nome para indicar a origem [...]” (ibid.). Ou seja, não há uma origem que seja pura presença (e, portanto, tampouco pura ausência, já que ambas ocupam o mesmo domínio); não há ponto de partida que não seja atravessado pelo rastro, como sugere o *a* que aparece *no meio* da “*différance*”, demonstrando a diferença que atravessa desde sempre esta “palavra”. Assim, entende-se por que a *différance* “não tem nem existência nem essência” (DERRIDA, 1991, p. 37): pois foge a estas categorias de presença (e nisso guarda semelhança com a ek-sistência heideggeriana), sendo, ao mesmo tempo, uma palavra, mesmo que provisória, na cadeia – sempre em movimento – de indecíveis que implodem esse domínio da presença (essência + existência): palavras como “*différance*”, “suplemento”, “rastro”, “arquiescrita”, etc.

Há dois sentidos que atravessam o “diferir” da “*différance*”. Um deles diz respeito ao ato de retardar, demorar, reservar. “Diferir, nesse sentido, é temporizar, é recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a satisfação do ‘desejo’ ou da ‘vontade’, realizando-o de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito” (ibid., p. 39). Outro sentido, talvez mais familiar ao leitor de língua portuguesa (e francesa), diz respeito ao ato de se distinguir, de não ser idêntico. Diferir: ao mesmo tempo “diferente” (*différent*) – dessemelhante – e “diferendo” (*différend*) – polêmica. Note-se, também, que o “*ance*” de “*différance*” remete, em francês, a uma “voz média” (ibid., p. 40) que não se deixa apreender nem como voz ativa, nem como voz passiva.

Essa polissemia frisada por Derrida torna a *différance* um operador um tanto especial na cadeia de indecíveis. Por paradoxal que pareça, *différance* não é um conceito e nem uma

palavra justamente porque “*différance*”, entre aspas, é *apenas* uma palavra; isto é, a *différance* é uma voz média que, não apenas não pode ser entendida pelo sistema filosófico de identidade entre palavra e conceito ou pelo sistema saussuriano de correspondência entre significado e significante, como fundamentalmente marca a impossibilidade desses sistemas – sua auto-desconstrução, se assim quisermos. Segundo Nascimento (1999, p. 144),

haveria um conceito tradicional de identidade, que seria rasurado em proveito do valor de mesmo (uma “nova” instância a partir da qual se pode re-ler o antigo valor do idêntico), ambos se deixando compreender por uma alteridade que nada mais deve à tradição logocêntrica. A *différance* é um desses nomes, indecidíveis, para *pensar* um outro não mais oponível ao mesmo, e muito menos ao idêntico.

O fantasma de Heidegger naturalmente nos ronda: “[...] a diferença [*différance*] parece reconduzir-nos à diferença ôntico-ontológica” (DERRIDA, 1991, p. 41). Mas o caminho já não é o heideggeriano, para fora da metafísica e em direção à essência da metafísica. Tampouco se trata de reivindicar um “Ser” mais essencial e anterior que o ser como pensado (ou impensado, diria Heidegger) pela metafísica. O ponto fundamental é que a *différance* não é uma nova origem, nem uma essência anterior – e aqui o projeto heideggeriano e derridiano se dissociam irremediavelmente. E aqui está, também, um dos grandes abalos provocados pela desconstrução na lógica da metafísica. A *différance* é uma “[s]olicitação do conceito de origem, de primariedade e também de finalidade (de sentido). A origem é origem rasurada, o originário é a não-origem: idéia esta que sugere a de jogo, jogo sem segurança, sem início nem fim” (PERETTI, 1989, p. 91). Ou, mais uma vez, nas palavras de Derrida (1991, p. 43): “A diferença [*différance*] é a ‘origem’ não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferante<sup>12</sup> das diferenças. O nome de ‘origem’, portanto, já não lhe convém”. Rasurando a origem, o jogo do discurso é libertado.

Mas Heidegger também deixa sem resposta, nesse contexto, uma segunda questão: nossas línguas ocidentais são essencialmente metafísicas, determinadas pela onto-teologia? Podemos entender que Derrida responde a isso afirmando que a *différance* não comporta qualquer *nome* – nem mesmo, portanto, o de “*différance*”.

Mais “velha” que o próprio ser, uma tal diferença [*différance*] não tem nenhum nome na nossa língua. Mas “sabemos já” que se ela é inominável, não é por provisão, porque a nossa língua não encontrou ainda ou não recebeu este *nome*, ou porque seria necessário procurá-lo numa outra língua, fora do sistema finito da nossa. É porque não há *nome* para isso, nem mesmo o de essência ou de ser, nem mesmo o de

<sup>12</sup> “Diferante”: relativo à “diferença”, uma das traduções possíveis para “*différance*”.

“diferença”, que não é um nome, que não é uma unidade nominal pura e se desloca sem cessar numa cadeia de substituições diferantes (DERRIDA, 1991, pp. 61-62).

Então: o que é, afinal, a *différance* e o que ela quer dizer? Foi essa a pergunta colocada anteriormente. E agora se percebe por que ela não pode ser respondida: o pensamento desconstrutivo abala questões do tipo “o que é”, que demandam uma definição ontológica, ou “o que quer dizer”, que sugerem uma univocidade do significado, ambas pressupondo um acesso não mediado à essência do conceito, da palavra. Uma pergunta do tipo “o que é” (“o que é a *différance*?”, “o que é a desconstrução?”) só pode ser respondida de maneira oblíqua, metafórica, apelando abertamente ao jogo de significantes, pois o desejo de uma definição filosófica – alcançar uma essência do conceito que se mostre de forma transparente entre as palavras – está fadado ao fracasso. Sabendo que esse fracasso é inevitável, pois os significantes remetem a outros significantes e nunca a significados fixados do lado de fora do texto, pode-se entender o motivo pelo qual a *différance* não aponta para um regime polissêmico da interpretação textual – sempre enclausurado em um sistema delimitado de significados. Seu regime é o da *disseminação*.

Se não há, portanto, unidade temática ou de sentido total a se reapropriar para além das instâncias textuais, em um imaginário, uma intencionalidade ou uma experiência vivida, o texto não é mais a expressão ou a representação (feliz ou não) de qualquer *verdade* que viria se difratar ou se agrupar em uma literatura polissêmica. É a este conceito hermenêutico de *polissemia* que seria preciso substituir o de *disseminação* (DERRIDA, 1993, p. 319).

Em outras palavras, a polissemia compreende um número finito de acepções previsto em um sistema de normas que governam os significados; subscreve a lógica centralizadora que a desconstrução procura desestabilizar, lógica esta que tenta encerrar o contexto e impedir o jogo. Já a *disseminação* relaciona-se à cadeia de indecidíveis que arrombam a clausura do pensamento logocêntrico, já que “a força e a forma de sua ação perturbadora *fazem explodir* o horizonte semântico” (DERRIDA, 2001b, p. 51). Enquanto a polissemia pressupõe um caminho de volta, permanecendo no domínio do mesmo, a disseminação rompe com a lógica da identidade a si.

De fato, há na lógica da disseminação e ao contrário do que ocorre na lógica da polissemia, uma relação ao mesmo tempo estreita e paradoxal entre, de um lado, a formação do sentido ou, mais precisamente, do “auto” da auto-identidade do sentido, e, de outro lado, o abalo deste mesmo “auto” da identidade do sentido. Em outras palavras, para Derrida, tudo aquilo que habitualmente [...] chamamos de “identidade” se forma ou se “constitui” a partir do que não é senão um “abalo da identidade” [...] (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 14).

Assim, a disseminação não é um substituto mais apropriado para o conceito de polissemia; antes, aponta para a diferença que atravessa desde sempre os significados que a metafísica enclausura em um sistema fechado. Para a desconstrução, os significados não se apresentam senão como disseminados: rastros ou vestígios de uma identidade que, de fato, nunca esteve ali plenamente. Não se deve, por isso, pensar a desconstrução como um gesto simplesmente negativo; entre outros motivos, porque aprendemos, com ela, a desconfiar de oposições do tipo positivo/negativo. Esta é uma das lições fundamentais para todo crítico literário que dela se aproprie, conforme Miller (2004, p. 205):

A palavra [“desconstrução”], como outras palavras em “de”, “decrepitude”, por exemplo, ou “denotação”, descreve uma ação paradoxal que é negativa e positiva ao mesmo tempo. Nisso, é como todas as palavras com um prefixo antitético duplo, palavra em “ana”, como “análise”, ou palavras em “para”, como “parasita”. Estas palavras tendem a vir em pares que não são opostos, positivo contra negativo. [...] A crítica desconstrutiva move-se para trás e para frente entre os pólos destes pares, provando em sua própria atividade, por exemplo, que não há desconstrução que não seja ao mesmo tempo construtiva, afirmativa. A palavra diz isso ao justapor “des” e “con”.

O aproveitamento da desconstrução para o estudo literário, no entanto, está longe de ser unívoco e enfrenta alguns impasses. Um dos mais importantes deles, e possivelmente um dos mais urgentes, é: existe uma crítica literária que possa ser chamada simplesmente de “desconstrutiva”?

### 1.2.3 A crítica, o parasita, a cegueira

No artigo do qual foi retirada a passagem acima citada, intitulado “The critic as host”, Miller (2004) ensaia uma análise relacionando o trabalho do crítico e o texto literário nos termos das categorias hospedeiro/parasita. Um dos primeiros esforços de apropriação dos escritos de Jacques Derrida para a crítica literária, o artigo foi publicado em 1979, na coletânea *Deconstruction and criticism*<sup>13</sup>, reunindo textos de críticos de orientações distintas, como Paul de Man, Geoffrey Hartman e Harold Bloom, além do próprio Derrida. Em comum, além do fato de reunir trabalhos de professores da Universidade Yale, nos EUA – chamados, posteriormente, e de forma reducionista, de representantes da “escola de Yale” da desconstrução –, havia uma disposição em repensar a interpretação dos textos literários em correlação com uma nova dinâmica entre significante e significado. Assim escreve Hartman (2004, p. vi) no prefácio:

<sup>13</sup> Ver, ao final, referência bibliográfica em Miller (2004).

A desconstrução, como veio a ser chamada, recusa-se a identificar a força da literatura com qualquer conceito de significado intrínseco e mostra quão profundamente tais perspectivas logocêntricas ou incarnacionistas influenciaram a maneira como pensamos sobre a arte.

Além disso, o encontro entre a especulação filosófica e a crítica literária representa, segundo ele, a reaproximação de duas instituições – filosofia e literatura – que teriam sido alijadas uma da outra no hiato que o autor identifica entre o romantismo alemão e Coleridge, de um lado, e o “recente retorno da crítica filosófica, associada a nomes como Lukács, Heidegger, Sartre, Benjamin, Blanchot, e mesmo Richards, Burke e Empson” (idem, p. viii), de outro. E complementa: “[a] separação da filosofia do estudo literário não trabalhou em benefício de nenhum dos dois. [...] Se há o perigo de uma confusão de domínios, é um perigo que vale a pena ser experimentado” (idem, p. vii).

Não há nada mais apropriado para um aproveitamento da desconstrução no estudo literário do que esta chamada para uma confusão de domínios, um borramento de limites, um trabalho nas margens. A própria idéia de uma “crítica desconstrutiva”, por mais heterogênea que possa ser imaginada em suas manifestações, permanece como um eterno vir a ser, fadada a nunca acontecer de fato. Transformando-se em instituição, uma tal crítica estaria sob risco de perder sua própria força, sua vocação desestabilizadora.

Se não há “crítica desconstrutiva” *stricto sensu*, há, por outro lado, maneiras pelas quais os críticos e teóricos lêem Derrida a fim de lançar novas luzes sobre a relação entre crítica e literatura. Na leitura de Miller (2004), é subvertida a idéia, bastante difundida, de que o crítico é um parasita do texto que analisa: o crítico é também um hospedeiro. Não se trata de uma simples inversão. O crítico não deixa de ser “parasita”, nem o texto deixa de ser “parasitado”: ambos habitam os dois lados do binarismo parasita/hospedeiro. Essa relação, contudo, segundo o autor, não se dá apenas entre crítico e texto, mas, dentro do campo da crítica, dá-se também entre uma leitura desconstrutiva de um texto e uma “leitura óbvia ou unívoca”, expressão que Miller (2004, p. 177) toma emprestada de M. H. Abrams, para designar uma leitura que reivindica estar erigida em um fundamento sólido, baseada em evidências. Naturalmente, é uma posição que a desconstrução coloca sob suspeita. “Parasita” (*parasite*, em inglês), lembra Miller, vem do grego *parasitos*, no sentido originalmente positivo de um convidado que compartilha o alimento de forma amistosa com seu anfitrião. *Host*, em inglês, por sua vez, é tanto “hospedeiro” ou “anfitrião” (em português há estas duas palavras para os sentidos biológico e o social de *host*) quanto a hóstia, embora sem relação etimológica, acrescenta o autor. “Se o hospedeiro/hóstia [*host*] come e é comido, ele também contém em si a dupla relação antitética de anfitrião [*host*] e convidado [*guest*], convidado no

sentido bipartido de presença amigável e estranho invasor” (idem, p. 180). Há uma extensa rede de acepções, a qual Miller tece à exaustão (*host* é, além disso, uma “hoste”, uma multidão de amigos ou inimigos, embora também sem relação etimológica com o *host* de hospedeiro/anfitrião). De todas estas, é de interesse particular a idéia do parasita como um vírus que invade um corpo sem ser convidado, tornando-o compulsoriamente seu hospedeiro e perpetuando-se à sua custa.

É a “crítica desconstrutiva” como um vírus que invade o hospedeiro de um texto inocentemente metafísico, um texto com um “significado óbvio ou unívoco”, levado por uma única gramática referencial? [...] Poderia ser, por outro lado, o inverso? Poderia ser a metafísica, o significado óbvio ou unívoco, o vírus parasita que, por milênios, foi passado de geração em geração, na cultura ocidental, em suas línguas e nos textos privilegiados dessas línguas? (idem, p. 181).

Que uma destas hipóteses seja a condição de impossibilidade da outra, e que, ao mesmo tempo, nenhuma das duas possa ser descartada, é justamente o que conduz a dinâmica da oposição do sistema. Isso, que pode parecer uma perda das rédeas da própria argumentação do autor, mostra-se como uma lição da desconstrução: afinal, o lugar do(a) crítico(a) leitor(a) de Derrida é, em primeira análise, indecível. “O lugar que habitamos, onde quer que estejamos, é sempre esta zona intermediária, lugar do hospedeiro e do parasita, nem dentro, nem fora” (idem, p. 189). O crítico parasita o texto e é por ele parasitado; é seu anfitrião e hospeda-se nele. A linguagem figurativa não é prerrogativa do texto literário, mas de qualquer texto. Há, portanto, uma certa continuidade entre a linguagem da crítica e a da literatura. A atenção para o caráter figurativo, retórico, metafórico do próprio texto crítico é uma das distinções das críticas de matriz desconstrutiva, o que torna, evidentemente, mais complexo o seu trabalho. Essa crítica mais atenta ao problema da linguagem não pretende “esclarecer” ou “explicar” os textos literários, mas reescrevê-los, reinscrevê-los em uma nova estrutura; produzir, enfim, uma nova tessitura figurativa. É preciso estar especialmente atento ao “con” positivo que se segue ao “des” negativo da palavra “desconstrução”.

Segue-se, daí, que o crítico, assim como o escritor, não está nunca em plena posse do significado de seus textos. De Man (1986) introduz as idéias de *cegueira* e *insight* para lidar com essa questão, localizando nos momentos de cegueira do crítico – ou seja, naquilo que ele *não* diz explicitamente – seus lances de maior lucidez. A conclusão parte da premissa de que “o crítico não apenas diz algo que a obra [literária] não diz, como ele diz algo que ele mesmo não quer dizer [*does not mean to say*]” (DE MAN, 1986, p. 109). Ao contrário do que se costuma pensar, o *insight* do crítico não está na culminância de sua argumentação, no

momento em que o que ele “quer dizer” torna-se exemplarmente claro, mas sim no contrapé de sua retórica, naquilo que justamente deixa de dizer ou que diz sem “querer dizer”.

De Man produz, desta forma, uma leitura meta-crítica da leitura que Derrida (2004) faz do *Essai sur l'origine des langues*, de Rousseau. Um dos pontos principais de Derrida, segundo De Man, é demonstrar que Rousseau não é auto-consciente do caráter figurativo de sua linguagem (e, de resto, de toda linguagem). Essa cegueira é o que possibilitaria a Derrida desconstruir o texto de Rousseau a fim de mostrar como ele, Rousseau, subscreve a uma metafísica da presença. Para De Man, no entanto, Rousseau “‘sabia’, em algum sentido, que sua doutrina disfarçava seu *insight* em algo muito semelhante a seu oposto, mas ele [Rousseau] escolhe permanecer cego a esse conhecimento” (DE MAN, *idem*, p. 116). A cegueira que Derrida identifica em Rousseau, assim, aparece também na falha de Derrida em não perceber o caráter figurativo da linguagem de Rousseau. “O texto de Rousseau não tem pontos fracos: ele remete a todo momento para seu próprio modo retórico. Derrida toma por cegueira o que é, na verdade, uma transposição do nível literal para o figural do discurso” (*idem*, p. 139). É a cegueira de Derrida que proporciona uma nova leitura de Rousseau como um autor que não precisa ser desconstruído. Derrida teria deliberadamente – ou cegamente – errado o alvo, tomando por literal o que era figurativo, em benefício de sua própria argumentação. De Man vê-se compelido, no entanto, a deixar aberta a possibilidade de sua própria cegueira, já que seu *insight* a respeito da leitura de Derrida sobre Rousseau pode sustentar-se justamente sobre aquilo que ele, De Man, não vê ou não quer ver, já que “a interpretação não é nada além da possibilidade do erro” (*idem*, p. 141).

As continuidades e discontinuidades entre crítica e literatura constituem questões, acima de tudo, necessárias quando se trata dos aproveitamentos da desconstrução para a análise de textos literários. Culler (1997) esquematiza quatro maneiras pelas quais a desconstrução pode ser relevante para a crítica literária. A primeira e mais importante, segundo ele, se dá através do municiamento de um material renovado para pensar conceitos críticos fundamentais como a própria noção de literatura – ou sua “natureza”. Além disso, uma certa crítica temática pode se voltar para a investigação, na literatura, de tópicos recorrentes nos textos de Derrida, como “escrita”, “fala”, “presença”, “ausência”, etc. Em terceiro, o crítico pode utilizar a desconstrução como uma estratégia de leitura, escrevendo sobre literatura de maneira semelhante à maneira como Derrida escreve sobre ela: identificando, por exemplo, uma palavra-chave, um *phármakon* (para citar a leitura de Platão feita por Derrida) que se mostre como indecível, possibilitando a abertura de uma leitura de determinado texto que seja uma subversão de seu “quer dizer”. Por último, a desconstrução

pode abrir horizontes para um novo exame da prática crítica (representando um passo além do estruturalismo, por exemplo).

É preciso ressaltar, contudo, que essa esquematização tem um caráter essencialmente ilustrativo, e que tais “níveis” de relevância confundem-se – a exemplo do que acontece nos textos de Miller e De Man acima examinados. Isso expõe um pouco da dificuldade de sustentar o argumento da existência de uma instituição chamada “crítica desconstrutiva”, como Culler (1997, p. 261) implicitamente reconhece: “A vivacidade de qualquer empreitada intelectual depende em grande parte das diferenças que tornam possíveis as argumentações, enquanto impedem qualquer distinção definitiva entre o que está dentro e o que está de fora dessa empreitada”. O problema, claro, não reside tanto na instituição, quanto na definição de um tipo de crítica como “desconstrutiva”, pois a desconstrução é justamente aquilo que não comporta uma definição última. A relação entre desconstrução e crítica aponta menos para a instituição de um novo domínio do que para um borramento entre domínios – literatura e crítica – já existentes.

Não me sinto à vontade com uma distinção rigorosa entre “literatura” e “crítica literária”, nem com uma confusão entre as duas. Qual seria o limite rigoroso entre elas? A “boa” crítica literária, o único tipo que vale a pena, implica um ato, uma assinatura ou contra-assinatura literária, uma experiência inventiva da linguagem, *na* linguagem, uma inscrição do ato da leitura no campo do texto que é lido. Esse texto nunca se deixa ser completamente “objetificado” (DERRIDA, 1992, p. 52).

Assim, a crítica assume uma postura em que a relação sujeito-objeto é colocada em perspectiva, dando lugar a uma convivência entre as duas linguagens; sem, no entanto, que elas se misturem completamente. Não se trata apenas de uma distinção formal. O que o trabalho de críticos que se alimentam de maneira produtiva da desconstrução mostra, a exemplo de Gayatri Spivak e Homi Bhabha, é que isso abre espaço para um novo posicionamento com relação às representações simbólico-políticas de identidade na leitura de textos literários. É para uma investigação mais aprofundada destas implicações que nos encaminhamos a partir de agora.

## 2 SPIVAK: O GÊNERO COMO CRÍTICA

Gayatri Chakravorty Spivak (1942-), crítica indiana nascida em Calcutá e radicada nos Estados Unidos, é um dos nomes que têm contribuído de forma notável no sentido de uma apropriação criativa e de alta voltagem crítica da desconstrução para a investigação literária e cultural. Em 1976, traduziu para o inglês e prefaciou o livro *De la Grammatologie*<sup>1</sup>, de Derrida, trabalho que a projetou como acadêmica de renome internacional. Depois, lançou diversos livros com sua própria produção crítica, além de traduzir obras literárias, também para o inglês, notadamente da escritora indiana Mahasweta Devi. Sua ligação com a desconstrução é sintetizada por ela da seguinte forma: “é com o hábito da desconstrução que eu lido, e não tanto com a relação entre feminismo e desconstrução [...]” (SPIVAK, 1993, p. 121). Em seus textos, pode-se vislumbrar também aportes do marxismo, como fica claro na poderosa crítica política e social que permeia toda sua produção. Nem sempre a relação entre essas perspectivas é pacífica. Spivak depara-se com os limites entre uma matriz teórica e outra, negociando entre elas e identificando possíveis saídas para impasses: quando Derrida escreve sob o signo da “mulher”, segundo ela, seu pensamento às vezes se torna solipsista (idem, 1988); dentro da própria questão de gênero, ela argumenta que um feminismo oriundo do “Primeiro Mundo” que subscreva à axiomática imperialista não deve ser tomado como o feminismo enquanto tal (idem, 1999). Como ela procura trabalhar estes impasses é uma das questões que serão desenvolvidas neste capítulo.

Tais preocupações habitam, em seu trabalho, o quadro de referência dos chamados estudos pós-coloniais – ao mesmo tempo em que são habitadas por ele, já que não é possível estabelecer uma hierarquia ou esquema definitivo dessa ligação. Como acontece com diversos termos do vocabulário teórico-crítico contemporâneo, o “pós-colonial” tem sido propalado à exaustão, terminando por abarcar uma quantidade considerável de diferenças internas e tornando-se, ele mesmo, objeto de intenso debate. Alguns o empregam como uma maneira de se referir ao período histórico de um país colonizado a partir do momento de sua independência. Mas está claro que não é a mera periodização que está em jogo quando se fala, hoje, em estudos pós-coloniais ou em literaturas pós-coloniais. Trata-se de uma área de investigação maior em escopo, conforme ponderam os autores de um estudo sobre o assunto: “Usamos o termo ‘pós-colonial’ [...] para cobrir toda a cultura afetada pelo processo imperial

---

<sup>1</sup> No Brasil, lançado como *Gramatologia*. Sobre a edição brasileira, ver referência em Derrida (2004).

do momento da colonização até o dia presente. Isso porque há uma continuidade de preocupações através do processo histórico iniciado pela agressão imperial européia” (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 1989, p. 2). Além disso, o termo também é empregado, de forma específica, para uma “nova crítica trans-cultural que emergiu nos anos recentes e para o discurso pelo qual ela é constituída” (ibid.).

Esta definição é precisa e, ao mesmo tempo, abrangente o suficiente para responder ao problema – embora não esgotá-lo – colocado pela pergunta de Hall (1998, p. 242): “Quando foi ‘o pós-colonial’?”. Afinal, a colonização não termina necessariamente com a descolonização formal de um país, já que os efeitos da dominação costumam permanecer ideológica, simbólica e economicamente. Para compreender como funciona essa dinâmica entre culturas, é fundamental discernir o que se quer dizer quando se fala em *imperialismo* e *colonialismo* entre países. Em poucas palavras, o primeiro pode funcionar sem colônias formais; o segundo, não, como sustenta Loomba (1998, pp. 6-7):

Uma forma útil de distingui-los poderia ser não separá-los em termos temporais, mas espaciais, e pensar o imperialismo ou neo-imperialismo como o fenômeno que se origina na metrópole, o processo que leva à dominação e ao controle. Seu resultado, ou o que acontece nas colônias como consequência da dominação imperial, é o colonialismo ou neo-colonialismo.

De maneira mais abrangente, o pós-colonial, portanto, é tanto a literatura e a cultura produzidas em um contexto de dominação (neo-)imperial, quanto as teorias elaboradas para refletir sobre essa condição. Nesse contexto, encontramos Spivak e Bhabha, dois nomes que trabalham estas questões com forte aporte da desconstrução. Mas nem Spivak, nem Bhabha, são simplesmente “críticos desconstrutivos” – ou talvez apenas entre aspas, frisando a precariedade de um tipo de definição como essa. Como os escritos de Derrida chamam sempre para um aproveitamento produtivo, a relevância de uma crítica que se utilize de estratégias da desconstrução não está na fidelidade (ou em sua falta) com relação a ela, mas na maneira como procura resolver os impasses herdados. No caso dos críticos em questão, a desconstrução não é um fim em si, mas uma referência permanente, a começar pela linguagem de seus textos e pelo posicionamento frente ao leitor. O tipo de texto praticado por Spivak e Bhabha é veículo de uma espécie de “crítica teórica” que leva em consideração a lição de que teoria e prática constituem um par opositivo a ser trabalhado, e não duas instâncias antagônicas simplesmente dadas. Além disso, o lugar de enunciação é deliberadamente frisado, em contraste com uma visão tradicional segundo a qual a figura do crítico seria, sob algum aspecto, “neutra” ou “desinteressada”.

Em um discurso meta-crítico, no qual os objetos de investigação são os próprios procedimentos teórico-críticos, as análises de escritos de Spivak, neste capítulo, e de Bhabha, no capítulo seguinte, terão como fio condutor a seguinte questão: como cada um deles se apropria da desconstrução para elaborar estratégias críticas de leitura no que diz respeito às representações identitárias de *gênero e diferença sexual* e de *nação e diferença cultural*, respectivamente? Estas categorias perpassam os trabalhos destes críticos, ganhando importância não apenas em seus textos, mas, de maneira abrangente, no debate atual sobre a identidade. Por isso, como maneira de complementar as análises, será fundamental trabalhar aportes de outros teóricos sobre os temas – desconstrução e gênero, desconstrução e nação, por exemplo – a fim de apontar novos caminhos, inclusive para além das abordagens de Spivak e Bhabha. Para os efeitos de nossa investigação, eles também não serão fins, mas meios de mostrar como a desconstrução pode ser criticamente útil quanto à análise das representações simbólico-políticas de identidade.

## 2.1 Da desconstrução ao feminismo

### 2.1.1 Figurações do útero: algumas leituras

Não é preciso percorrer muito para reconhecer que, para Spivak, o gênero não é apenas mais uma entre as questões candentes disponíveis no mercado teórico. Assim ela descreve seu próprio método: “o gênero como um instrumento crítico geral, em vez de algo a ser trazido à tona em casos especiais” (SPIVAK, 2003, p. 74).

Como a desconstrução pode ajudar nesse sentido? Pode parecer um contra-senso levantar questões identitárias recorrendo a um pensamento que abala a idéia de um *centro* ou de uma *essência*, mostrando que aquilo que antes se considerava fixado (significados, identidades, etc.) na verdade está sempre em movimento, em uma permanente cadeia de substituições. Em suma, por que reivindicar identidade a partir de uma filosofia/teoria que, aparentemente, nega a identidade?

O que o trabalho de Spivak ensina é que isso que, à primeira vista, poderia ser tomado como um problema é justamente a força do pensamento de Derrida: ele está orquestrado em um arranjo que harmoniza com as atuais representações de identidade, menos baseadas em um conceito tradicional de identidade (identidade a si) e mais fundamentadas nas diferenças e no reconhecimento da alteridade. Em um de seus textos mais autobiográficos, ele afirma: “A

nossa questão é sempre a identidade” (DERRIDA, 2001a, p. 27). E mais adiante, a respeito de si mesmo: “Ser franco-magrebino, sê-lo ‘como eu’, não é, não é sobretudo, sobretudo não é, um acréscimo ou uma riqueza de identidades, de atributos ou de nomes. Trai antes, em primeiro lugar, uma *perturbação da identidade*” (idem, p. 28).

Por outro lado, também se depreende que a desconstrução deve ser absorvida de uma maneira crítica, sempre a serviço das estratégias de leitura. Nem sempre as lições da desconstrução devem ser tomadas como regras de ouro, conforme mostra o trabalho de Spivak. Alguns exemplos nos ajudarão a compreender como essas negociações funcionam em suas leituras críticas.

Em uma passagem do livro *A critique of postcolonial reason*, em que trata, entre outras obras, de *Jane Eyre*, de Charlotte Brontë, um dos textos mais trabalhados pelos feminismos europeu e norte-americano, Spivak faz a ressalva de que o objeto de sua investigação é o “livro impresso” (SPIVAK, 1999, p. 115), e não sua “‘autora’” (ibid., aspas no original).

Fazer tal distinção é, claro, ignorar as lições da desconstrução. [...] [U]m tipo de abordagem crítica desconstrutiva iria afrouxar a encadernação do livro, desfazer a oposição entre texto verbal e a biografia do sujeito nomeado “Charlotte Brontë” e ver um como a “cena da escrita” do outro. Em tal leitura, a vida que escreve a si mesma como “minha vida” é tanto uma produção no espaço psico-social (outros nomes podem ser encontrados) quanto o livro que é escrito pela detentora da vida nomeada – um livro que é, então, consignado ao que é mais freqüentemente reconhecido como genuinamente “social”: o mundo da publicação e da distribuição (SPIVAK, 1999, p. 115).

Nesse ponto, a crítica menciona, em nota de rodapé, que havia tentado fazer esse tipo de leitura em outro ensaio, a respeito de *To the lighthouse*, de Virginia Woolf. Quanto a Brontë, diz apenas: “Tocar a ‘vida’ de Brontë desta forma, entretanto, seria arriscado demais aqui” (ibid.). E remete, em outra nota de rodapé, a diversas obras sobre a vida da autora. Na visão de Spivak a respeito do que seria uma “abordagem crítica desconstrutiva”, ou seja, que levasse em conta as “lições da desconstrução”, seria preciso desfazer a oposição entre livro e autor(a), lição que ela anuncia que ignora, supostamente por razões estratégicas, em sua leitura de Brontë. Por que ela faz isso? Seguremos um pouco a questão.

No primeiro parágrafo do ensaio em que ela anuncia que *não* ignora esta lição, chamado “Unmaking and making in *To the lighthouse*”, ressalva: “Este ensaio não é necessariamente uma tentativa de iluminar *To the lighthouse* e levar-nos a uma leitura correta. É, antes, uma tentativa de usar o livro pela superimposição deliberada de duas alegorias –

gramatical e sexual – e por lê-lo, em alguns momentos, como autobiografia” (idem, 1988, p. 30). A palavra-chave, aqui, é “correta”. Vinte e cinco anos depois de escrever o ensaio, ela voltaria à questão, afirmando que esta leitura de Woolf “talvez não estivesse ‘correta’” (idem, 2003, p. 91). Então: por que justamente no ensaio em que leva em consideração a lição da desconstrução de ver livro e autora como a “cena da escrita” um do outro, ela julga que sua leitura “talvez” não esteja “correta”?

O exemplo ilustra as dificuldades de uma apropriação crítica desconstrutiva. Spivak sabe que “a prática da desconstrução, mais do que qualquer prática, mina seu rigor teórico a cada momento” (SPIVAK, 1988, p. 17). Às vezes, portanto, é preciso ignorar algumas lições da desconstrução para que esta se torne, finalmente, útil para uma leitura atenta às representações de identidade. Quando Spivak faz isso, seu trabalho entra em movimento e alcança grande potencial crítico. É o que acontece em sua leitura de *Jane Eyre*. Para Spivak, a obra é exemplar de um feminismo produzido em um contexto imperialista (o Reino Unido do século XIX) e que carrega em seu bojo a axiomática dessa ideologia. Sua reserva em tocar na vida da autora pode ser entendida como uma precaução em não acusar a assinatura “Charlotte Brontë” de uma cumplicidade pessoal com os valores que ela, Spivak, analisa, entendendo Brontë como representante de um determinado momento e local histórico em que a “autora” rompeu com valores do masculinismo, embora não com os do imperialismo. Estamos no terreno delicado das diferenças internas – dentro do feminismo, no caso. Seu argumento principal é o de que

não deve ser possível, em princípio, ler a literatura britânica do século XIX sem lembrar que o imperialismo, entendido como a missão social da Inglaterra, era uma parte crucial da representação cultural da Inglaterra para os ingleses. O papel da literatura na produção da representação cultural não deve ser ignorado (SPIVAK, 1999, p. 113).

Ela identifica, em *Jane Eyre*, uma estrutura segundo a qual os personagens se movem em uma dinâmica em termos da díade família-legítima (*family-in-law*) e contra-família (*counter-family*), sendo o livro a história da passagem da personagem-título do campo da contra-família (inicialmente, uma órfã vivendo aos cuidados da tia) para o da família-legítima (no final, casada e com filho). Esta seria, assim, a narrativa de uma mulher que sai da margem e vai em direção ao núcleo familiar, sendo o imperialismo o campo que proporciona esse movimento. Sua conclusão é que a obra poderia conceber um desfecho mais radical: o projeto feminista do livro é abreviado pela axiomática imperialista. É de especial interesse, para Spivak, a personagem Bertha Mason, uma jamaicana branca que aparece no romance como uma figura indeterminada entre o humano e o animal, como uma “outra” sem alma e

indomável que precisa ser mantida entre quatro paredes. Bertha reaparece, com o nome de Antoinette, no romance *Wide Sargasso Sea*, da escritora nascida na Dominica, Jean Rhys, que Spivak lê como uma reescrita da biografia da personagem em nome de uma abertura em direção a uma representação do feminino que é crítica ao imperialismo.

Uma reinscrição literária completa não pode florescer facilmente na fratura ou na descontinuidade imperialista, coberta por um sistema legal alheio operando como Lei enquanto tal, uma ideologia alheia estabelecida como Verdade única e um conjunto de ciências humanas que se ocupam em estabelecer o “nativo” como um outro auto-consolidador (SPIVAK, 1999, p. 131).

Uma literatura crítica, no entanto, não precisa ser necessariamente “de fora” do campo privilegiado, como é o caso da *Wide Sargasso* – escrito por uma autora em uma ex-colônia britânica. Tome-se como exemplo um terceiro elemento que Spivak soma à comparação: a obra *Frankenstein*, de Mary Shelley. Para Spivak, se *Wide Sargasso* é uma reinscrição de *Jane Eyre*, *Frankenstein* é uma análise, mesmo uma desconstrução, do feminismo individualista de Brontë, o qual Spivak denuncia que, nos meios críticos hegemônicos, foi canonizado como feminismo por excelência. Isso pode ser visto, por exemplo, em duas cenas de leitura – literalmente – para as quais ela chama atenção. A primeira é no início de *Jane Eyre*, em que Jane se retira para uma saleta da casa onde mora, que não é a sala de jantar e nem a biblioteca, mas que contém alguns livros, e passa a “ler” as imagens de um livro. Assim, Jane faz uma coisa “errada” (lê as figuras em vez do texto) no lugar “errado” (ela não lê na biblioteca). Além disso, o leitor da obra é uma espécie de *cúmplice* da personagem, pois ambos estão  *lendo*. Já em *Frankenstein*, escrito em uma estrutura epistolar, em cartas dirigidas à personagem chamada Margaret Saville, o leitor não é apenas cúmplice, mas lê  *com* a personagem, o que constitui uma mudança considerável de perspectiva, menos individualista do que em *Jane Eyre*, segundo Spivak, indo em direção à constituição de um sujeito feminino que não é representado enquanto tal no romance de Brontë. Sobre a “cena de leitura” de Margaret, em *Frankenstein*, a crítica afirma:

Ela é a ocasião, embora não a protagonista, do romance. Ela é o *sujeito* feminino e não a individualista feminina: ela é a irredutível função-destinatário das cartas que constituem *Frankenstein*. [...] Aqui, o leitor deve ler com Margaret Saville no sentido crucial de que ela deve *interceptar* a função-destinatário, ler as cartas *como* destinatária, para que o romance exista (SPIVAK, 1999, p. 139).

Além disso, Spivak analisa o laboratório do personagem Victor Frankenstein, onde ele dá vida a uma criatura, como o desejo de replicar, mesmo que artificialmente, o útero

feminino – um lugar privilegiado de *produção* e de *procriação* exclusivo da mulher. Como nota Spivak, Frankenstein, o personagem, consegue apenas inventar uma figura masculina “racional”, decidindo não criar uma companheira feminina para essa criatura, com receio de que ela pudesse ser ainda mais “maligna” do que sua contraparte masculina. Mais do que isso, enquanto a criatura masculina, por si só, seria o início e o fim de sua geração, a hipótese de uma criatura feminina implicaria a possibilidade real de procriação. Na leitura de Spivak, o romance é arguto ao denunciar, por meio desse encadeamento, uma visão masculista do útero feminino como um lugar de produção que provoca inveja (Frankenstein tem o seu “útero artificial”, o laboratório) e ao mesmo tempo medo (ele não quer dar vida a uma criatura feminina, que teria seu próprio útero).

Em consonância com seu método de utilizar o gênero como instrumento crítico, Spivak aprofunda-se na interpretação de representações do útero na literatura. “Espelho que o útero tem sido sempre definido como uma falta *pelos* homens para encobrir uma falta *nos* homens, a falta, precisamente, de um lugar tangível de produção” (SPIVAK, 1988, p. 45). Desta forma, uma “inveja do útero” pode ser contraposta à “inveja do pênis” freudiana, esta também baseada em uma falta (da/na mulher). Como “desconstrutora”, Spivak sabe das armadilhas de se produzir simples inversões, como reivindicar a substituição de uma “inveja” por outra. É preciso provocar um deslocamento na dinâmica da estrutura em que se trabalha, e uma das maneiras de se fazer isso é desmistificar a idéia do útero como lugar de falta ou como lugar de medo, como encontrado em representações falocêntricas culturais e, dentro delas, literárias.

Em uma análise dos romances *Heart of darkness*, de Joseph Conrad; *Season of migration to the north*, de Tayeb Salih; e da novela *Pterodactyl, Puran Sahay and Pirtha*, de Mahasweta Devi, Spivak (2003) rastreia figurações do útero e da vagina em termos das noções de familiar e estranho, tomadas de empréstimo das expressões em alemão *Heimlich* e *Unheimlich* de Freud (1987). O que experimentamos como estranho ou não-familiar (*Unheimlich*), no sentido que ele dá ao termo, não é o que se apresenta como novo, muito pelo contrário: “o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (FREUD, 1987, p. 277). *Heimlich* e *Unheimlich*, assim, não são apenas a oposição entre o familiar e o não-familiar, mas o elemento estranho (*Unheimlich*) que se esconde no que é familiar (*Heimlich*).

Para explicar o que entende por “figuração” ou “figura” de leitura, Spivak (2003) recorre ao indecível derridiano. A figura, desta forma, é a condição de indecidibilidade de uma metáfora, aquilo que impede que seja atribuído a ela um significado último, aquilo que

mantém em movimento o jogo interpretativo, reivindicando um olhar para o outro, um tornar familiar o que é não-familiar. “Em torno de nós está o clamor pela destruição racional da figura, a demanda da média ideológica não por clareza, mas por uma compreensibilidade imediata” (SPIVAK, 2003, p. 71). E logo mais: “[A]prender a ler é aprender a des-figurar a figura indecível em uma literalidade responsável, repetidas vezes” (ibid., p. 72). Ler a figura, assim, é decifrar a metáfora responsabilmente. Spivak não explicita uma definição propriamente dita do que entende por “responsavelmente”, mas dissemina o significado em sua argumentação. “Responsabilidade” marca, assim, a diferença entre ir ao encontro do outro e domesticá-lo: em um ato *responsável*, o outro não é violentamente incorporado ao mesmo, mas reconhecido em sua *estranha familiaridade*. Isso abre espaço para o que Spivak chama de “planetaridade” (ibid., p. 71), dando um novo sentido para a palavra, o de uma relação com o outro que não aspira a uma síntese. “A globalização é a imposição do mesmo sistema de troca em todos os lugares. [...] O globo está no nosso computador. Ninguém mora lá. O planeta está na espécie da alteridade, pertencendo a outro sistema; e, mesmo assim, nós o habitamos, emprestado” (ibid., p. 72). Trata-se, enfim, de um trabalho em direção a uma alteridade desconstrutiva, que não permite que os termos sejam reapropriados pela estrutura de violência (colonialismo, imperialismo, etc.), desestabilizando todas as hierarquias. Em outras palavras, a planetaridade *cuida* da irredutibilidade do outro, de sua não assimilação ao campo de dominação.

Spivak ilustra esta maneira responsável de entrar em outras culturas em sua leitura dos três livros acima citados, nos quais a análise de questões de gênero (figurações da vagina e do útero) andam de mãos dadas com uma crítica ao colonialismo (reivindicação de uma alteridade planetária). Em uma passagem de *Heart of darkness* em que um personagem empreende uma viagem com uma tripulação de sessenta homens por um rio, Spivak relaciona a cena à figuração da entrada em uma “vagina dentata” (ibid., p. 79). Em *Season*, ela identifica uma figuração similar em uma passagem na qual o narrador mergulha, nu, em um rio. Em ambos os casos, lembra Spivak, há uma angústia nos personagens em suas viagens/mergulhos. Na novela de Devi, entretanto, ela nota que “o útero não é um lugar de medo, embora a metáfora seja tão óbvia quanto em Conrad e em Salih” (ibid., p. 80). Em uma perspectiva mais abrangente, as três obras narram a entrada de personagens em culturas alheias, mas para Spivak há uma marcante diferença que distingue o texto de Devi, no qual o personagem Puran, um jornalista não-aborígene, na Índia, é tomado pelos nativos como alguém com o dom de interferir nos fenômenos meteorológicos. “Se Kurtz [em *Heart*] e Mustafa Sa'eed [em *Season*] se ‘tornaram nativos’, são os nativos que dão as boas-vindas a

Puran, como o fazedor de chuva” (ibid., p. 68). Puran não precisa se tornar nativo para ser aceito, e muito menos se coloca na posição de impor seus valores aos nativos. Nem colonizador, nem colonizado, ele entra *responsavelmente* em uma outra cultura – não com a angústia de quem penetra em uma “vagina dentata”, mas com o respeito de quem vai ao encontro do outro para tornar familiar o que é não-familiar. Assim como a análise que Spivak faz das obras de Brontë, Rhys e Shelley, sua investigação de textos de Conrad, Salih e Devi é pautada por uma relação íntima entre feminismo e anti-imperialismo, fazendo do gênero uma poderosa ferramenta crítica das representações de identidade. Como, em seu caso, crítica e teoria estão profundamente imbricadas, podemos agora voltar os olhos, com mais atenção, para as implicações teóricas que estão no substrato de sua prática.

### 2.1.2 Essência e estratégia

Como uma crítica pós-colonial pode se valer de maneira politicamente produtiva de uma teoria vinda da Europa – um lugar que, historicamente, constituiu sua gente como os *sujeitos* da ciência justamente ao relegar os outros povos à condição de *objetos* de investigação, à marginalidade, reconhecendo o outro apenas por meio da assimilação? Em favor do aproveitamento da desconstrução para uma reflexão sobre identidade, Spivak argumenta que Derrida, mesmo falando do centro da Europa<sup>2</sup>, faz grandes avanços ao identificar e criticar este mecanismo etnocêntrico de auto-consolidação. Derrida, no entanto, talvez por sua posição geográfica simbólica, “não se moveu (ou talvez não possa se mover)” (SPIVAK, 1994a, p. 89) mais especificamente em direção a um rastreamento da “constituição imperial do sujeito colonial” (ibid.).

Spivak, por sua vez, move-se com desenvoltura nesta arena, em especial devido ao seu *locus* de enunciação. Sua experiência vivida em nenhum momento é evocada em nome da autoridade do discurso, mas sim como um gesto de desmistificação ideológica: em vez de se auto-legitimar como sujeito transparente, ela assume sua posicionalidade.

Os pais dos pais de meus avós se formaram, nem sempre sem seu consentimento, no contexto da intervenção política, fiscal e educacional do imperialismo britânico; hoje em dia, eu sou independente. Portanto sou, *stricto sensu*, uma pós-colonial. Como membro da casta hindu, tive acesso à cultura do imperialismo, embora não o melhor acesso, nem o mais privilegiado (SPIVAK, 1994b, p. 187).

---

<sup>2</sup> Nascido e criado na Argélia, Derrida consolidou sua carreira como pensador na França, publicando e lecionando em francês.

Esse é um de seus pontos de partida para pensar o pós-colonial. Para ela, o mundo não está dividido, de maneira maniqueísta, entre colonizadores e colonizados, o que seria uma visão simplificadora da representação cultural que ignoraria diversas nuances; entre elas – e principalmente – a questão do gênero. De acordo com Neri (2002, p. 421): “Na relação entre dominadores e submetidos, [...] as mulheres sempre constituíram um elemento à parte: as mulheres dos colonizadores estavam submetidas a seus homens, mas deviam ser vistas como dominadoras pelas classes subalternas”. Dentro da categoria “mulher colonial” também há uma importante distinção: entre a mulher da elite nativa e a mulher subalterna, esta pertencente, por exemplo, a tribos e outras minorias (o exemplo é particularmente observável na Índia, uma referência constante para Spivak). Enquanto segmento constituído com a missão, nem sempre deliberada, de forjar uma identidade nacional, esta elite acaba institucionalizada como representante do sujeito pós-colonial enquanto tal (SPIVAK, 1994b).

Marginalizada pelo gênero e pela dominação imperial, a mulher subalterna é “duplamente deslocada” (SPIVAK, 1994b, p. 191). “Separada do centro do feminismo, essa figura, a figura da mulher da classe subalterna, é singular e solitária” (ibid.). Não se trata, evidentemente, de estabelecer uma hierarquia de quem é o mais marginalizado, e sim de entender as nuances das reivindicações de identidade nas representações culturais. Nesse sentido, a mulher subalterna permanece silenciada; sua voz não participa do coro que fala em nome do pós-colonial (SPIVAK, 1994a)<sup>3</sup>. Um exemplo bastante eloqüente é o do ritual das *satis*, na Índia, as viúvas auto-imoladas na pira de seus maridos.

Tal figura [da viúva imolada] é, de fato, o mais perfeito exemplo do silêncio subalterno, já que ela é uma categoria conceitual e social que aparece apenas quando o sujeito morre. A futura sati é meramente uma viúva, a sati é por definição um sujeito silenciado (LOOMBA, 1998, pp. 235-236).

As *satis*, portanto, passam a existir como figura social apenas no momento em que deixam de existir como seres humanos, por assim dizer. O ritual foi proibido no período de dominação britânica, gesto que teve uma dupla reação. Por um lado, foi visto como um caso de “homens brancos salvando mulheres mulatas [*brown women*] dos homens mulatos [*brown men*]” (SPIVAK, 1994a, p. 93). Por outro, surge o argumento nativo segundo o qual “as mulheres realmente queriam morrer” (ibid.). Para Spivak, não se trata de abraçar nenhuma das

---

<sup>3</sup> Este argumento foi contestado por Parry (1995), que acusa Spivak de uma “surdez deliberada à voz nativa onde ela [de fato] pode ser ouvida” (PARRY, 1995, p. 40). Analisando a controvérsia, Loomba (1998) sugere que talvez seja desnecessário escolher entre um dos lados: “Parry toma o nacionalismo anti-colonial como emblemático da habilidade nativa para questionar e contrariar os discursos coloniais. Mas os ‘nativos’ estão divididos por diferenças de gênero, como Spivak aponta de forma tão efetiva, e de classe, casta e outras hierarquias” (LOOMBA, 1998, p. 235).

duas visões de “liberdade” – nem o argumento imperialista de constituição da mulher como objeto de proteção colonial, e nem o argumento nativo, “uma paródia da nostalgia por origens perdidas” (ibid.):

No caso da auto-imolação de viúvas, o ritual não está sendo redefinido como superstição, mas como *crime*. A gravidade do *sati* era que estava sendo ideologicamente catexizado como “recompensa”, assim como a gravidade do imperialismo era que estava sendo ideologicamente catexizado como “missão social” (SPIVAK, 1994a, p. 97).

O exemplo tem um elemento a ser destacado: ele implica discussões que envolvem a questão da *essência*. Existe uma essência para as categorias de identidade? O que está por trás de palavras como “colonizador”, “colonizado”, “ocidente”, “oriente”, “homem”, “mulher”, e assim por diante? Ou então: existem práticas que constituem a essência de uma cultura, conforme a reivindicação, por parte de nativos, de que a prática da auto-imolação de viúvas seria “essencial” à tradição? O embate entre posições chamadas de essencialistas e anti-essencialistas (ou construcionistas) tem ocupado um papel crucial no desenvolvimento teórico sobre as representações de identidade. A pergunta-chave é: o que se ganha e o que se perde, ou seja, o que está em jogo quando se afirma ou se nega a essência de uma coletividade?

*Grosso modo*, uma posição essencialista reivindicaria que as identidades possuem características atemporais, imutáveis, intrínsecas, enquanto, para um(a) anti-essencialista, toda identidade seria contingente, com características que se alteram em decorrência da história e da geografia. Tanto um lado quanto o outro podem reservar ciladas, uma constatação que abre caminho para se questionar se a própria estrutura da oposição essencialismo/anti-essencialismo não está marcada, desde o início, por uma armadilha lógica. A questão, entretanto, é menos a coerência com a posição assumida e mais os interesses em nome dos quais se fala. Muitas vezes, são as práticas sociais estabelecidas e/ou mantidas pelos que têm poder que definem o que é a “essência” ou não de uma cultura, em um fenômeno de “rotulação seletiva”, na expressão cunhada por Narayan (2000, p. 89), que exemplifica:

A “rotulação seletiva” está acontecendo em contextos do Terceiro Mundo nos quais a conversão de muitos grupos ao cristianismo não levanta desconfortos sobre “ocidentalização” ou “preservação cultural”, mas onde a contínua adesão à mutilação genital feminina é representada como crucial para “preservar a cultura”.

A autora constata que, ao tentar evitar certos essencialismos de gênero, as críticas feministas às vezes incorrem em essencialismos culturais, representando as “mulheres ocidentais” ou as “não-ocidentais”, por exemplo, como blocos monolíticos, constituindo um

problema particular para a agenda das “feministas do Terceiro Mundo” (idem, p. 81) – embora a autora também recorra a um essencialismo quando fala em um “Terceiro Mundo”, sem elaborar suas diferenças internas. Mas é possível escapar completamente da “essência”?

Em um estudo dedicado à discussão entre essencialismo e anti-essencialismo, Fuss (1989) rastreia a crença em uma *essência verdadeira* das coisas desde Aristóteles, tendo sido ecoada ao longo da história do pensamento ocidental. Nas teorias feministas, assumiu inicialmente o caráter de categoria com a qual se poderia falar em nome de todas as mulheres, ou seja, da Mulher como uma entidade *una*, em oposição ao Homem, tomado da mesma forma. O discurso dos feminismos essencialistas, assim, “presume a unidade de seu objeto de investigação (as mulheres) *mesmo* enquanto procura demonstrar as diferenças dentro dessa categoria assumidamente generalista e imprecisa” (FUSS, 1989, p. 2). De outro lado, as perspectivas feministas anti-essencialistas estão preocupadas “sobretudo com a *produção* e a *organização* das diferenças, e, portanto, rejeitam a idéia de que qualquer dado essencial ou natural preceda o processo de determinação social” (idem, pp. 2-3). O argumento principal da autora é que anti-essencialistas não conseguem escapar definitivamente do essencialismo. Para ela, sendo a desconstrução “o discurso anti-essencialista mais rigoroso de todos” (idem, p. 12), tampouco foge à regra, pois “qualquer construcionismo radical consegue ser construído apenas nos fundamentos de um essencialismo escondido” (idem, pp. 12-13).

Spivak (1993), por sua vez, apresenta uma visão mais complexa – e possivelmente mais rigorosa – do que se pode afirmar sobre o essencialismo a partir da desconstrução. Ela sugere um uso *estratégico* do essencialismo. A *estratégia* interage com a *teoria*, mas ambas não se confundem. “Uma estratégia serve a uma situação; uma estratégia não é uma teoria” (SPIVAK, 1993, p. 4). Como decorrência, não se tem uma teoria da essência que postule que o essencialismo seja bom ou ruim para todos os casos. A introdução da noção de estratégia alarga o campo de manobra política das coletividades e pode ser adequada ao momento histórico e ao local geográfico em que se está. Em certos contextos, foi importante – e, por vezes, continua a ser – falar em nome das “mulheres” como bloco monolítico para fazer frente a uma cultura “ocidental patriarcal”.

Para a teoria feminista, o desenvolvimento de uma linguagem capaz de representá-las completa ou adequadamente pareceu necessário, a fim de promover a visibilidade política das mulheres. Isso parecia obviamente importante, considerando a condição cultural difusa na qual a vida das mulheres era mal representada ou simplesmente não representada (BUTLER, 2003, p. 18).

O alcance de algumas conquistas proporcionou a visão de que, em novos contextos, seria preciso romper o essencialismo “mulher” para pensar as diferenças internas: os problemas de representação das mulheres do ocidente desenvolvido não são os mesmos de mulheres do chamado Terceiro Mundo; os das mulheres negras não são os mesmos dos das brancas; o das homossexuais não são os mesmos dos das heterossexuais, e assim por diante. Essa crítica ao essencialismo não deve ser entendida “como uma exposição de erro, nosso ou dos outros, mas como um reconhecimento da periculosidade de algo que *não se pode não usar*” (SPIVAK, 1993, p. 5, grifo meu). Nesse ponto se torna claro que, por um lado, uma identidade *não é* uma essência, mas, por outro, a essência é algo estrategicamente evocado em certas representações da identidade. Como a essência aponta para uma certa generalização, dando margem a interpretações a-históricas e universalistas da identidade, ela é, portanto, uma chamada de atenção, um perigo que não pode ser evitado, um perigo constitutivo da (e para a) estabilidade das identidades.

De que “estabilidade” estamos falando? Trata-se de um mecanismo semelhante ao que Derrida aponta na tendência estruturalista/metafísica de fixar um centro para o signo, que seria o seu significado. Seguindo essa linha de pensamento, Spivak argumenta que a lição da desconstrução é mostrar que as práticas discursivas tendem a *centrar* as estruturas e que esse movimento tende à aporia: não há fracasso, nem êxito na empreitada. A estrutura, assim, não está centrada e nem descentrada. Sua condição é indecidível, em permanente movimento no jogo de centramento e descentramento. Sabendo que *centro* é um outro nome para *essência*, chega-se à conclusão de que a desconstrução *não é* anti-essencialista (ao contrário da leitura de Fuss, que toma a desconstrução como apenas mais um relativismo). A desconstrução “ensina algo sobre os essencialismos estando entre as condições da produção do fazer, do saber, do ser, mas não me dá uma pista para o real. *O real na desconstrução não é essencialista, nem anti-essencialista*” (SPIVAK, 1993, p. 10, grifo meu).

Uma utilização estratégica do essencialismo trabalha ao lado da desconstrução enquanto teoria e, ao mesmo tempo, aumenta o potencial político das análises desconstrutivas das representações de identidade. Quanto à essência, talvez ela seja “apenas um tipo de conteúdo” (idem, p. 18). A essência, desta forma, é um constructo, um espaço ideológico a ser preenchido. Não existe uma *lógica* da essência, pois ela é determinada social e culturalmente. Isso nos remete novamente à noção de “rotulação seletiva”, mas agora podemos avançar ainda mais, pois há uma outra maneira pela qual a desconstrução pode ajudar a superar impasses na representação de identidade a partir de uma perspectiva pós-colonial – entendida como uma perspectiva que desmistifica, desconstrói e descoloniza aquilo que, em um contexto de

dominação imperial, é dado como natural. Enquanto levam a cabo este processo, muitos grupos em posição de marginalidade acabam se posicionando como *centro*, relegando o não-marginal à condição de outro e, portanto, operando no mesmo campo hierárquico de oposição, apenas invertendo os lugares. Assim, o dominador que se auto-consolidava à custa da essencialização reducionista do outro (o “Terceiro Mundo”, o “oriente”, a “mulher”, etc.) agora passa a ser o objeto da essencialização: o “ocidente”, o “homem”, etc. Essa pura inversão é o que a desconstrução identifica como uma reapropriação do gesto de rebaixamento pelo próprio campo que se quer desestabilizar. A fase da inversão não deve ser desprezada, pois ela é fundamental para reafirmar que não se trata de um par opositivo interagindo em pé de igualdade: há sempre um lado historicamente rebaixado. Mas se a reivindicação em nome de uma representação de identidade antes rebaixada permanece nesta fase de inversão, ela simplesmente utiliza contra o lado historicamente hegemônico o mesmo dispositivo de violência *cêntrico* (etno, falo, logocêntrico, etc.).

Isso coloca, claro, problemas específicos para os grupos marginalizados. Como eles devem lidar com as categorias pelas quais foram *designados* pelos grupos hegemônicos para caracterizar uma exceção (por exemplo, a “mulher”, que foi historicamente representada como uma exceção para o universal “homem”, o mesmo ocorrendo para “oriente” em relação a “ocidente”, e assim por diante)? Para evitar a perpetuação destas oposições binárias, os grupos hegemônicos

teriam que participar, como um outro entre outros, no processo de constante renomeação e deslocamento que os grupos marginalizados não podem ignorar nesse momento da história. Esta é uma tarefa que deve ser conduzida por ambos os lados. O ocidente tem sido responsável por sua nomeação reativa e monolítica; através de seus feitos imperialistas, criou sua própria classificação unitária e não-reconhecida. Então não estamos lidando com uma situação de relação de poder igualitária, e nesse sentido não podemos realmente falar sobre “o Outro do Outro” (MINH-HA, 1998, p. 16).

Mas há um ponto em que as reivindicações de identidade excedem a questão essencialismo/anti-essencialismo, no sentido de que ela talvez seja pouco eficaz para dar conta da própria pluralidade de uma realidade pós-colonial que não seja pensada apenas em termos de um “Terceiro Mundo” em contraste a um “Primeiro Mundo” – uma oposição binária perigosa que, segundo Spivak (2003), tem sido o modelo reducionista corrente nos estudos pós-colônias e que, por isso mesmo, necessita de urgente reconsideração – mas que lide com as mudanças pelas quais o mundo vem passando, englobando questões enfrentadas

pelos setores pós-soviéticos e pela América Latina, por exemplo. Pensando sobre um mundo pós-colonial diversificado, afirma Spivak (1993, p. 13):

As reivindicações políticas sobre as quais as batalhas estão sendo travadas são por nacionalidade, soberania, cidadania, secularismo. Estas reivindicações são catacréticas no sentido de que as narrativas adequadas dos conceitos-metáforas supostamente não foram escritas nos espaços que se descolonizaram, mas nos espaços dos colonizadores. Aí a questão das essências se torna a questão dos conceitos políticos regulativos.

Em outro lugar, Spivak (2003) acrescenta preocupações com o que chama de “minorias mais antigas” (SPIVAK, 2003, p. 84), como africanos, asiáticos, hispânicos, além da participação crescente do islã na nova configuração mundial. É um sinal de que talvez as teorias precisem ser repensadas em função das reivindicações políticas, o que significa ir além de um posicionamento estratégico com relação a elas. É preciso trabalhar no interior das teorias e questionar pontos nodais em que elas se mostrem insuficientes ou mesmo equivocadas. É esse tipo de trabalho que Spivak (assim como outras feministas) faz sobre os escritos em que Derrida trata diretamente da “mulher”, abrindo um clarão nos pontos em que a desconstrução pode ser objeto de questionamento por parte de críticas comprometidas com a análise da produção de novas representações simbólicas das identidades femininas.

## 2.2 Do feminismo à desconstrução

### 2.2.1 “Supondo que a verdade seja uma mulher”

Não é à toa que Grosz (2005) considera Derrida um dos poucos filósofos para os quais o feminismo foi importante, e o qual, por sua vez, teve sua importância para o feminismo. “Filósofos não são, claro, particularmente famosos por sua simpatia ou por seu interesse por mulheres, pelo feminino, maternidade, sexualidade ou diferença, algumas das preocupações mais centrais da política feminista” (GROSZ, 2005, p. 88)<sup>4</sup>. O aspecto de troca, aqui, é fundamental, pois se a desconstrução ilumina o feminismo, a recíproca também é verdadeira: “ao invés da desconstrução simplesmente abrir um caminho para as feministas, a figura e o discurso das mulheres abriram o caminho para Derrida também” (SPIVAK, 1988, p. 84). Este segundo momento se dá em pelo menos dois níveis. Primeiramente, o logocentrismo que

<sup>4</sup> O argumento a respeito da insuficiência de enxergar Derrida apenas como filósofo, e não também como um pensador *fora* da filosofia, foi desenvolvido no capítulo anterior. A citação merece ser lida com tal ressalva.

Derrida coloca em perspectiva, ou seja, o privilegiamento da voz (e) da razão na metafísica da presença está intimamente ligado a um falocentrismo, ou melhor, a um *falogocentrismo* (DERRIDA, 1978). O centramento do *logos* é o centramento do falo: a presença da voz é a garantia de que o conteúdo proferido tem um pai que assegura a transparência da forma com relação à idéia. O *falo* resguarda a *fala*, se preferirmos, em um jogo de palavras em português. O falogocentrismo, assim, é o desvelamento desta cadeia de significações que remete a razão e outros conceitos metafísicos de privilégio direta e exclusivamente ao homem, ao patriarcal, ao patronímico. Reside na denúncia do falogocentrismo um dos grandes aproveitamentos críticos da desconstrução pelos feminismos, fornecendo não simplesmente argumentos em prol de uma causa, mas uma nova maneira de interpretar a tradição que confirma e ao mesmo tempo expande a constatação de que as práticas discursivas que representam o social e o cultural – história, filosofia, ficção, etc. – fizeram-no à custa de um rebaixamento do feminino. Não através de uma licença para rebaixar, mas por um ato de violência.

Em um segundo nível, a relação entre a desconstrução e as mulheres torna-se problemática, mesmo (e principalmente) para teóricas que reconhecem o potencial crítico da desconstrução para o feminismo. Isso acontece quando Derrida escreve diretamente sobre a “mulher” ou se vale da figura da mulher e de figuras relacionadas ao feminino. Para resumir em uma expressão-chave, a *diferença sexual* em Derrida (e, sob esse aspecto, parece crucial dirigir a questão a ele, em seu *nome*, e não apenas ao nome impessoal “desconstrução”) é um ponto de controvérsia. É emblemática a pergunta de Spivak (1988, p. 84): “por que, quando ele escreve sob o signo da mulher, [...] sua obra torna-se solipsista e marginal”?

Para compreender o que está em jogo, devemos nos voltar para o pomo da discórdia: a leitura que Derrida (1978) faz do feminino, no livro *Éperons*, a partir da relação estabelecida por Nietzsche entre “verdade” e “mulher”. Começemos por Nietzsche, em uma passagem do prólogo de *Além do bem e do mal*:

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo. Se é que ainda está em pé! (NIETZSCHE, 2005a, p. 7).

Aqui, a misoginia<sup>5</sup> do filósofo alemão está a serviço de sua especulação sobre a verdade – ou vice-versa, a ordem já não importa. A mulher é identificada à verdade, sendo, portanto, merecedora de desconfiança. Ela é aquilo que os filósofos sempre desejaram conquistar, mas não apenas foram inábeis na empreitada (prisioneiros de seu próprio “dogmatismo”), como a verdade também nunca se deixou conquistar. A verdade-mulher, a mulher-verdade, escapa, esquiva-se, dissimula.

Encontramos, agora, a leitura de Derrida sobre Nietzsche, ou sobre “os estilos de Nietzsche”. Derrida joga com a cadeia de palavras “estilo” (*style*), “estilete” (*stylet*), “espora” (*éperon*) – *spur*, em inglês. Em alemão, lembra Derrida, *Spur* é a palavra para rastro, indício, marca. Desta maneira, “se o estilo era (como o pênis seria, segundo Freud, ‘o protótipo normal do fetiche’) o homem, a escrita seria a mulher” (DERRIDA, 1978, p. 44). Lendo com Derrida, nota-se que a mulher é colocada por Nietzsche na posição que sempre lhe foi negada pela tradição ocidental, ou seja, o lugar da verdade, da idéia, da presença a si. Devemos ver isso como um surpreendente gesto feminista em meio à misoginia nietzschiana? A questão é mais sutil. Afinal, para Nietzsche, as verdades nada mais são do que ilusões das quais se esqueceu que o são. Ele desconfia tanto da *verdade* das “verdades” quanto da *verdade* das “mulheres”. “Não há essência da mulher [para Nietzsche] porque a mulher distancia e se distancia dela mesma. [...] Não há verdade da mulher, mas é porque essa distância abissal da verdade, essa não-verdade é a ‘verdade’. A mulher é um nome dessa não-verdade da verdade” (DERRIDA, 1978, pp. 38-39). A mulher, analisa Derrida, não se deixa conquistar, ela distancia-se. Sua sedução opera à distância. A distância é seu poder, funciona como uma arma. Por meio da distância, o homem se resguarda do charme da mulher, mas ao mesmo tempo pode experimentá-lo.

Em sua leitura de Nietzsche, Derrida introduz Heidegger, lembrando que Nietzsche permanece, de certa forma, herdeiro da filosofia que critica, um filósofo dogmático às avessas, fisdado pela dialética da oposição (que é o modo de operar da própria metafísica). Conforme a leitura de Spivak (1993, p. 127):

Temos, de um lado, Heidegger com sua extraordinariamente sutil exposição da diferença ontológica, *não* colocando a questão sexual [...]. Temos, de outro, Nietzsche, usando ou tendo que usar o conceito-metáfora “mulher” para apontar para a diferença pré-ontológica, usando-o, apesar disso, dentro das narrativas históricas de apropriação dominadas pelo masculino.

---

<sup>5</sup> Exemplifico com aforismos do mesmo livro: “Vestido escuro e boca fechada: faz toda mulher parecer – dotada” (NIETZSCHE, 2005a, p. 128); “A quem sou grata a vida inteira? A Deus – e a minha costureira” (ibid.); “Jovem: caverna com flores. Velha: um dragão diz horrores” (ibid.).

Derrida sobrepuja Nietzsche e Heidegger para elaborar sua leitura da diferença sexual a partir da noção de *propriação*. Sua análise mostra que a inversão evocada por Nietzsche reforça o processo intercambiável de oposição metafísica. A mulher, que, na história da filosofia, representa tradicionalmente a não-verdade, o engano, a ausência (de falo), transforma-se, na suposição de Nietzsche, em verdade, em escrita. O homem se transforma em estilo (estilete, espora), e o sistema se realimenta. Supondo que a “mulher” seja verdade, e lembrando que, para Nietzsche, toda verdade é uma ilusão da qual se esqueceu que é como tal, a mulher é verdade e engano ao mesmo tempo, é o estilo (forma) que se faz estilete (falo), é aquilo que se conquista mas não se deixa conquistar. A “mulher”, na leitura de Derrida da cena proposta por Nietzsche, é um *indecidível*, como o *phármakon*: veneno e antídoto.

Ou *hímen*, como propõe Derrida em outro lugar, valendo-se de outra figuração feminina. Examinemos: “O hímen ‘tem lugar’ no *entre*, no espaçamento entre o desejo e a realização, entre a perpetração e sua lembrança. Mas este meio do *entre* não tem a ver com um centro” (DERRIDA, 1993, p. 261). Enquanto indecível, o hímen apenas acontece quando *não* acontece, apenas tem lugar (*a lieu*, em francês) quando *não* tem lugar. Ele precisa desaparecer, perecer, morrer para ter cumprida sua função vital. Hímen: o *entre* que, em francês, lembra Derrida, é homófono de *antro* – “antro”, caverna, cavidade. É aquilo que está do lado de dentro e do lado de fora do antro: *entre*. Como indecível, deslocamento provocado *na* escrita e *pela* escrita, o hímen (o *phármakon*, a *différance*, etc.) marca um curto-circuito na dialética, interpondo-se entre o lugar e o não-lugar sem, no entanto, constituir um terceiro termo.

Tudo isso está em jogo quando Derrida lê a palavra “mulher”, em Nietzsche, como um indecível. Teria Derrida prestado um serviço ou um desserviço ao feminismo? Teria ele ido longe demais? Analisemos como Spivak negocia com este impasse.

Em um nível argumentativo – chamemos assim, provisoriamente – a questão não deveria levantar maiores problemas. Derrida está em coerência com seu protocolo geral de leitura<sup>6</sup>: o deslocamento “é sempre um efeito de língua ou de escrita, de sintaxe, nunca simplesmente de retorno dialético do conceito (significado)” (DERRIDA, 1993, p. 260). “Mulher”, tanto em Derrida, quanto em Nietzsche, é lida como “‘catacrese’, como uma metáfora sem um referente literal [...]” (SPIVAK, 1993, p. 127). É preciso ressaltar que “mulher”, aqui, tampouco é o signo rebaixado no binarismo homem/mulher – embora isso também esteja em jogo. Neste contexto, e apenas neste, “mulher”, para Derrida (via

---

<sup>6</sup> A expressão é evocada por Nascimento (1999), que fala em um *protocolo mínimo* de leitura de/em Derrida. Não deixa de ser um desdobramento do termo “modo de leitura”.

Nietzsche), enquanto um operador textual<sup>7</sup> indecível, é rigorosamente aquilo que produz as diferenças, um outro nome para *différance* e para toda a cadeia de quase-transcendentais – ou indecíveis, ou quase-conceitos – e que, portanto, não podem ser indicados por *um* nome<sup>8</sup>. “Mulher” funciona como uma chave de leitura para o protocolo praticado por Derrida apenas em *Éperons*, ou seja, apenas nesta sua leitura de Nietzsche.

Mas a questão não se encerra. A nova pergunta, que deve ser interposta nesse momento, é: mesmo tendo em vista todas as ressalvas, não se deveria considerar, de qualquer maneira, que o nome “mulher” carrega um *itinerário* e uma *implicação* que praticamente não encontra paralelo em outros indecíveis, como nos nomes “*phármakon*” ou “*différance*” (neologismo cujo itinerário, por sinal, “começa” com Derrida)? De fato, tomar “mulher” como indecível que inverte e desloca os conceitos (e o *conceito de conceito*), não é um gesto que trabalhe estrategicamente o “‘sujeito’ da ético-política feminista” (SPIVAK, 1993, p. 132). Para Spivak, o modo de operar que Derrida reserva para o indecível como sendo nem um conceito, nem uma metáfora, e nem *uma* palavra (pois deve ser representado por uma cadeia de palavras em movimento, de acordo com cada leitura), abre caminho para o “masculismo tradicional” (idem, p. 135). Para ela, a questão envolve uma “aporia ética”. O argumento que ela defende é que

as mulheres não podem mais ser nomes para a “escrita” ou para a não-verdade da *différance*. Não podemos reivindicar o desejo de identificar-nos com a opressão da mulher em termos de um engano ontológico e o desejo pelo direito a um impasse, a um feminismo desconstrutivo que tomaria a mulher como um nome para a estrutura grafemática [o indecível] e para a não-verdade da verdade. Temos que renunciar a um ou a outro (SPIVAK, 1993, p. 136).

Mais adiante: “Digamos, falando de dentro, que temos que desconstruir nosso desejo pelo impasse, neutralizar o nome da ‘mulher’ *para a desconstrução* e ser feministas desconstrutivas nesse sentido” (ibid., p. 137).

Para Spivak, recusar “mulher” como um nome para o indecível não torna as “feministas desconstrutivas” *menos* desconstrutivas; pelo contrário, é justamente nesse ato de *desapropriação* estratégica que ela sugere que haja uma interferência afirmativa se se quiser tomar a desconstrução como politicamente útil para as representações de gênero. A saída, segundo ela, é renunciar a este impasse quando o que está em jogo é a “mulher” sendo representada, e não representando a si mesma. Se a desconstrução é a estratégia que

<sup>7</sup> Também emprestado de Nascimento (1999), assinalando um deslocamento da dialética implicada no termo “conceito”.

<sup>8</sup> Retomo, aqui, o que foi elaborado com mais demora na seção 1.2.2 deste trabalho, sobre a *différance*.

potencializa os programas políticos ao desvelar que os mecanismos internos que os tornam possíveis são também os que os inviabilizam (ou seja, que suas soluções são também seus problemas), como lembra Spivak (1993), um feminismo desconstrutivo pode “manter uma intimidade crítica com a desconstrução, mas desistir de sua anexação a este nome específico [“mulher”] para o problema/solução dos programas fundados [...]” (ibid., p. 121). Esta posição é assim desenvolvida por Feder e Zakin (1997, p. 21): “Supondo que a filosofia masculina não conceitualizasse a verdade como ‘Mulher’, o que aconteceria? Não poderiam ambas, mulher e verdade, terem escapado dos duelos violentos que irromperam na busca da possessão destes dois objetos de desejo?”

No início de *Éperons*, Derrida (1978, p. 27) escreve: “a mulher será meu assunto (*mon sujet*)”. E na parte final do livro, misteriosamente: “a mulher *não* terá sido, portanto, meu assunto (*mon sujet*)” (ibid., p. 100, grifo meu). Primeiramente, há um jogo com a duplicidade da palavra *sujet*, que é tanto “assunto” quanto “sujeito” – em última análise, tanto *objeto* quanto *sujeito*. Mas é preciso estar atento não apenas para a palavra – *sujet* – que parece se lançar quase como um novo indecível, como também para a palavra que se antepõe a esta – *mon* – e que performa o ato de (a)propriação. Em um caso ou em outro, a mulher é o objeto/sujeito *de* Derrida. E, no entanto, ao final ele se desapropria da “mulher”, espera comprovar que ela *não* teria sido seu objeto/sujeito. Mas não operariam os dois movimentos – apropriação e desapropriação – no mesmo campo, o da *propriação*, do tornar próprio?

Enquanto lê o *estilo* de Nietzsche, Derrida também performa seu *próprio* estilo, estilete, espora. A mulher e a “mulher”, portanto, permanecem um impasse, o avesso da verdade, ou o avesso do avesso da verdade, aquilo que não se deixa apropriar/conquistar, mas que nem Nietzsche e nem Derrida desistem de apropriar-se/conquistar. Será que isso assinala uma certa cumplicidade com o falocentrismo que se quer deslocar? A partir dessa questão, podemos investigar como o impasse apontado por Spivak pode se transformar em força motriz de um aproveitamento da desconstrução para os estudos de gênero.

### 2.2.2 Gêneros inumeráveis, sexos inumeráveis

Respondendo à pergunta sobre o porquê da obra de Derrida se tornar “solipsista” e “marginal” quando ele escreve sob o signo da mulher, Spivak conclui que ele não se torna cúmplice do falocentrismo, mas ressalva que

diferenciando a si mesmo da tradição falocêntrica sob a égide de uma mulher (idealizada) que é o “signo” do indeterminado, daquilo que

tem a im-propriedade como sua propriedade, Derrida não consegue pensar que o signo “mulher” é indeterminado em virtude de seu acesso à tirania do texto do próprio (SPIVAK, 1988, p. 91).

Ela não está, como vimos, sozinha quando afirma que a utilização do signo “mulher” como *différance* – como aquilo que, assim como o *hímen*, não está dentro e nem fora, ou seja, aquilo cujo lugar é indecível – seja contraproducente para uma crítica feminista. Spivak está, justificadamente, preocupada com o fato de que a identificação da mulher com algo que tenha e não tenha lugar ao mesmo tempo seja tomada, em última instância, como um sinal de pura indeterminação, e não de indecibilidade afirmativa – e que, portanto, o uso de Derrida da mulher dê margem a uma interpretação que corrobore o postulado masculista de que o lugar da mulher seja um lugar de *ausência*.

Uma mudança de perspectiva a respeito do assunto, no entanto, é aberta quando se reflete sobre a relação entre identidade e diferença sexual. “A *identidade* sexual é a *différance* sexual, não a diferença sexual; ela produz a diferença sexual” (SPIVAK, 1993, p. 132). Dessa premissa pode-se chegar à posição de Spivak, resumida no parágrafo anterior. Mas se pode chegar, também, a uma perspectiva contrastante, também potencialmente útil para o feminismo: a de que tomar a “mulher” como um indecível seja afirmativo, e não perigoso para as mulheres. “‘Mulher’ [enquanto indecível] não é o nome de uma falta, mas de um ‘mais’ [‘more’] [...], sempre já mais do que qualquer categorização possa identificá-la ou mais do que qualquer papel de gênero a designou” (CAPUTO, 1997, p. 144).

Se a identidade sexual é a *différance* sexual, marcando um espaço “pré-originário” (SPIVAK, 1993, p. 132), e se “mulher” é um outro nome para a *différance*, enquanto origem não-originária, abre-se a possibilidade da “mulher” ser, em um protocolo de leitura derridiano, um nome para aquilo que *produz* as identidades e as diferenças. Não uma produção falocêntrica, mas uma produção desconstrutiva, deslocada e deslocante, como um *útero*, para retomar a figuração de Spivak: não um lugar de medo, que privilegie violentamente uma cadeia de categorias (razão, homem, etc.) e rebaixe a outra (emoção, mulher, etc.), mas um local de produção afirmativa, em nome das diferenças.

Trata-se de um outro passo em direção ao feminismo que envolve uma nova elaboração da distinção entre *sexo* e *gênero* que ajudou a fundar diversos programas dos estudos de gênero.

Concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: conseqüentemente, não é nem o

resultado causal do sexo, nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo (BUTLER, 2003, p. 24).

Derrida, ao contrário, trata a respeito da mulher menos a partir de gênero e mais a partir de sexo, da diferença sexual. Ou da *différance* sexual, conforme seu questionamento citado por Berger (2005): “Devemos pensar a ‘différance’ ‘antes’ (‘avant’) da diferença sexual ou ‘a partir’ (‘à partir’) dela?” (DERRIDA apud BERGER, 2005, p. 52). Aqui, lembra Berger, não está em jogo apenas uma questão de precedência, de anterioridade, mas também de partição, seccionamento, indicados pela expressão “a partir”. O argumento da autora é que Derrida insiste no idioma da diferença sexual porque ele o herda da língua francesa, na qual (assim como em português, mas diferentemente do inglês) “diferença” é uma palavra feminina, ao passo em que a palavra “gênero” (*genre*) – seja o gênero “sexual”, seja o literário – é declinada no masculino. “Divergir do legado de uma certa tradição envolve reconhecê-la, trabalhando através do débito que se tem com a história” (BERGER, 2005, p. 57). Assim, prossegue ela, a “‘diferença sexual’ abre, como uma palavra de Sésamo, o arquivo psíquico do corte, ferida, partição, divisão – castração? – que a palavra ‘gênero’ é rápida em fechar [...]” (idem, p. 58).

Seja pensada antes ou a partir da diferença sexual, a *différance* produz as diferenças sexuais. Ela secciona, corta, multiplica os sexos, em um gesto de “descastração” (BERGER, 2005, p. 59). Mas, se etimologicamente “sexo” tem a mesma raiz que remete ao ato de seccionar, não há, por outro lado, qualquer lei que regule que esse corte deva ser em número de dois. Não há motivo para pensar que a *différance* sexual produza apenas dois sexos: ela flerta com o inumerável. “A relação não seria a-sexuada, longe disso, mas sexuada de outra forma: além da diferença binária que governa o decoro de todos os códigos. [...] [E]u gostaria de acreditar na multiplicidade de vozes sexualmente marcadas” (DERRIDA apud BERGER, 2005, p. 60).

Agora: como isso pode ser bom para as mulheres? Uma tentativa de resposta é que “o sonho do inumerável é um sonho de justiça, o qual é [...] o resultado final de uma abordagem derridiana para o gênero – e o bem que a desconstrução pode fazer para o feminismo” (CAPUTO, 1997, p. 142).

A palavra “justiça” não é comumente associada à desconstrução, como nota Derrida (2007, pp. 11-12): “Há sem dúvida numerosas razões pelas quais os textos apressadamente identificados como ‘desconstrucionistas’ parecem, digo bem *parecem*, não colocar o tema da justiça como tema, justamente, em seu centro, nem mesmo o da ética ou da política”. Trata-se de apenas uma aparência, como ele frisa. “É aliás normal, previsível, desejável, que pesquisas

de estilo desconstrutivo desemboquem numa problemática do direito, da lei e da justiça” (ibid., p. 12).

Por paradoxal que possa parecer, em um momento no qual reafirma seu compromisso com conceitos *aparentemente* metafísicos, como a “justiça”, Derrida se mostra politicamente afiado. Não se trata, claro, de um reencontro com a justiça, mas de um reconhecimento de que ela *sempre esteve lá* nos questionamentos trabalhados em nome dessa palavra-chave, a “desconstrução”. Mas acontece, de fato, algo raro quando Derrida decide falar abertamente e sem pudores sobre a possibilidade da justiça em uma perspectiva “desconstrucionista”, libertando das aspas algumas das palavras que ele ajudou a colocar em reserva<sup>9</sup>. Falemos, portanto, sem pudores, sobre justiça. O que a desconstrução tem a dizer a respeito? E depois, finalmente: o que isso tem a ver com as mulheres?

Sigamos Derrida (2007). Façamos uma distinção entre direito e justiça. O direito, enquanto conjunto, mesmo que heterogêneo, de textos, é interpretável e, portanto, *desconstruível*. Como já se pode imaginar, essa não é uma constatação triste; muito pelo contrário, aí está uma possibilidade transformadora, possivelmente para melhor, da prática social conhecida como direito e de seus efeitos. Derrida nos lembra que só se pode desconstruir algo que foi *construído*, fato que se torna menos óbvio porque freqüentemente o vemos, ou melhor, lemos, desconstruindo algo que *não sabíamos* que havia sido construído. Mas a justiça é um caso à parte. “A justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe. *A desconstrução é a justiça*” (DERRIDA, 2007, p. 27). A desconstrução, “se algo como tal existe”, é algo *por vir*. Acreditar no trabalho da desconstrução é acreditar na possibilidade do impossível, em uma ciência do *talvez*. O mesmo acontece com a justiça, em nome da qual o direito se insinua e se apresenta como tal por meio de uma *força de lei*; mas a justiça não é o direito. “A justiça, como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história” (ibid., p. 55).

E quanto à *lei*, essa palavra declinada no feminino – tanto em português quanto no francês de Derrida – e que, no entanto, historicamente não resguardou o feminino? Qual o gênero da lei<sup>10</sup>? “A lei é/está no feminino” (DERRIDA, 1992, p. 247). O feminino, de fato, é o gênero da palavra “lei”, e no entanto a mulher sempre esteve *antes* da lei, *ante* a lei, *perante* a lei, em todos esses sentidos da expressão “*before the law*” (ibid., p. 183), que Derrida

<sup>9</sup> “Por que a desconstrução tem a reputação, justificada ou não, de tratar as coisas *obliquamente*, indiretamente, em estilo indireto, com tantas aspas e perguntando sempre se as coisas chegam ao endereço indicado?” (DERRIDA, 2007, p. 29).

<sup>10</sup> Faço um jogo de palavras com “A lei do gênero”, título de um ensaio de Derrida (1992) sobre Blanchot.

menciona. A lei, portanto, é feminina, mas não esteve a serviço da mulher na *história* e na história do pensamento ocidental. Não será ela mais uma apropriação do feminino *em nome* do homem, em nome do pai? Talvez se deva contrapô-la ao “direito” (*droit*), essa palavra declinada no masculino (novamente, no português e no francês): *a* lei a serviço do direito. Temos, portanto, a lei, o direito e a justiça. Talvez (sempre o *talvez*) seja possível, em uma dupla sessão, primeiramente desconstruir o direito e trazer a lei de volta às mulheres; para, em um segundo momento, esse momento que, segundo Derrida, é preciso acreditar que chegará, levar a justiça (“se algo como tal existe”) a todos. A todos, homens e mulheres, mas não apenas a estes dois, pois “a desconstrução é a afirmação da inumerabilidade, dos bens inumeráveis, da alternidade [*alternity*] e todas as alternativas, todas as possibilidades polimórficas e pluralistas (desde que sejam boas, i.e., não más) que são deixadas de fora pelo monstro do direito” (CAPUTO, 1997, p. 153). (Destaque-se a rica noção de “alternidade”: alteridade e eternidade, alteridade *na* e *com* eternidade, ou seja, uma alteridade para sempre, duradoura, uma alternativa que (de)more<sup>11</sup>, tudo de uma vez.)

Esse gesto implica, necessariamente, um momento de decisão que acontece, ou seja, que *tem lugar* em toda indecidibilidade. Essa decisão, por sua vez, chama a responsabilidade. “A indecidibilidade de forma alguma nos alivia da responsabilidade. O caso é o contrário. Não podemos ser desculpados de nosso próprio papel na história porque podíamos não estar seguros de que estávamos ‘certos’ em avanço” (CORNELL, 1992, p. 169).

Aqui nos reaproximamos de Spivak. Com efeito, não chegamos a estar distante dela: tomamos um caminho mais demorado para enriquecer paradoxos por ela apontados. Não seria demais propor que a *alternidade*, essa alteridade radical, trabalhe junto à *planetaridade* proposta por ela.

O “planeta” é, aqui, como sempre talvez, uma catacrese para a inscrição da responsabilidade coletiva [...]. Sua alteridade, experiência determinante, é misteriosa e descontínua – uma experiência do impossível. São tais coletividades que devem ser abertas com a questão “Quantos somos nós?”<sup>12</sup> quando a origem cultural é destranscendentalizada em ficção – a tarefa mais dura na diáspora (SPIVAK, 2003, p. 102).

Fazer justiça com as mulheres – não *para* elas, mas *junto com* elas – é reinscrever a responsabilidade. Essa justiça, a experiência do impossível, não é o desejo de um gênero, mas o de gêneros inumeráveis, sexualidades inumeráveis, alteridades que estão por vir:

<sup>11</sup> Referência a Derrida (2001a), que se utiliza da palavra em francês *demeure*, que abarca os sentidos de morar, habitar; demorar, permanecer; adiamento, porvir.

<sup>12</sup> A pergunta é uma citação de Derrida. Ver Spivak (2003), especialmente págs. 27-32.

coletividades do porvir. Uma planetaridade, enfim, que reescreva as identidades em vozes incontáveis, marcadas pela diferença, para que quando a palavra “nós” seja evocada, nada esteja presumido, nada esteja naturalizado ou essencializado, chamando uma pausa para reflexão: nós quem?

### 3 BHABHA: NAÇÃO E DIFERENÇA CULTURAL

A experiência pessoal de estar *entre* culturas em um contexto pós-colonial, em particular a partir da Índia ocupada pelos britânicos, permite traçar um paralelo entre a atuação de Spivak e a de Homi K. Bhabha (1949-), teórico e crítico nascido em Mumbai (antiga Bombaim), onde iniciou sua formação, completada na Inglaterra, e hoje radicado nos Estados Unidos. Seu primeiro trabalho de projeção foi a organização do volume de ensaios de vários autores *Nation and Narration*, em 1990, onde aparece seu artigo “DissemiNation” (“DissemiNação”), incluído, quatro anos depois, em seu mais conhecido livro, *The Location of Culture (O Local da Cultura*, publicado no Brasil em 1998), reunindo seus principais textos de teoria e crítica cultural e literária.

No amálgama teórico de Bhabha, a desconstrução ocupa lugar de destaque, junto com a psicanálise, esta notadamente a partir dos livros do psiquiatra e escritor nascido na Martinica, Frantz Fanon, que viveu entre 1925 e 1961, tendo testemunhado *in loco* os efeitos do colonialismo como médico-chefe de um hospital psiquiátrico na Argélia ocupada pelos franceses – além de ter elaborado, nesse contexto, reflexões sobre a relação entre negros e brancos que foi inspiradora para os textos de Bhabha.

Neste capítulo, será explorada a maneira como o crítico se apropria da desconstrução para uma teoria e uma prática crítica com foco nas representações de identidade no que diz respeito às questões de nação e diferença cultural. Um ponto de partida é o aparente paradoxo de um crítico “pós-colonial” recorrer a teorias engendradas na Europa para resolver impasses, ou seja, valer-se de um pensamento que vem do suposto lugar do colonizador para interpretar a situação do colonizado. Para Bhabha (1998a), por trás desse tipo de questionamento está, freqüentemente, um pensamento contraproducente que opõe *teoria* e *política*, tomando o primeiro como o lugar exclusivo do europeu elitista e despolitizado e o segundo como o lugar apropriado e inevitável dos ativistas em sua batalha diária. A primeira lição desconstrutiva que ele expõe é que seria preciso desfazer esta oposição de exclusão e auto-cancelamento que coloca, de um lado, uma visão reducionista da teoria como sendo puramente eurocêntrica, e, de outro, um ativismo supostamente livre de contágio “externo”. Uma tal visão de pureza anti-colonial não faz, segundo ele, nada muito diferente do que repetir a estratégia imperialista de negação do outro.

Serão os interesses da teoria “ocidental” necessariamente coniventes com o papel hegemônico do Ocidente como bloco de poder? Não

passará a linguagem da teoria de mais um estratagema da elite ocidental culturalmente privilegiada para produzir um discurso do Outro que reforça sua própria equação conhecimento-poder? (BHABHA, 1998a, p. 45).

A resposta, para ele mesmo, é negativa em ambos os casos. Ele exemplifica com uma comparação entre um panfleto utilizado em uma greve e um artigo sobre “teoria da ideologia”: será o panfleto pobre em teoria, e o artigo, desprovido de senso prático? Novamente, é preciso reconsiderar posições. “A diferença entre eles está em suas qualidades operacionais. [...] Eles existem lado a lado – um tornando o outro possível – como a frente e o verso de uma folha de papel [...]” (ibid., pp. 46-47). O teórico e o ativista não apenas coexistem, como são mutuamente dependentes – e nessa interação de complementaridade reside a força de um e de outro. Não há, desta forma, um momento de síntese: antagonismos duradouros fazem parte do processo de reivindicações identitárias.

É fundamental, no pensamento de Bhabha, esta sua visão não-teleológica da história. Para ele, o “real” não irrompe à superfície da ideologia dominante como sintoma, aspirando a uma síntese que resolva as contradições históricas. Ao invés disso, ele propõe uma noção de *negociação* – “nem assimilação, nem colaboração” (BHABHA, 1996, p. 58) – entre os interesses conflitantes e antagônicos, o que abriria um espaço híbrido de luta por interesses. Esse espaço híbrido é o que Bhabha define como *terceiro espaço*, um espaço necessariamente de deslocamento, que não reconhece origens puras, nem finalidades históricas; antes, indica um movimento de *ambivalência* – uma palavra-chave nos textos do crítico. “Esse terceiro espaço desloca as histórias que o constituem e prepara novas estruturas de autoridade, novas iniciativas políticas, que são entendidas inadequadamente através da sabedoria recebida” (BHABHA, 1990b, p. 211).

Com a noção de terceiro espaço, Bhabha está mais próximo de um gesto desconstrutivo do que de uma dialética do tipo hegeliana, mas nem por isso subscreve a um protocolo de leitura estritamente derridiano – se é que isso seria possível. Tal protocolo procuraria seguir determinadas “fases” não necessariamente cronológicas: uma delas seria a inversão da hierarquia dos pares opositivos, enquanto a outra deslocaria, desorganizaria, faria explodir a própria estrutura hierárquica, “*sem nunca* constituir um terceiro termo” (DERRIDA, 2001b, p. 49). Enquanto a leitura desconstrutiva procura estabelecer uma instância *indecidível* que mantenha as oposições em suspenso, a leitura de Bhabha constitui um terceiro espaço, não teleológico (nisso ele está em consonância com Derrida), mas que chama uma situação de *ambivalência*, na qual os contraditórios não levam à aporia (condições de possibilidade e impossibilidade uns dos outros), mas a um posicionamento cindido. Pode-

se dizer que Bhabha apanha a desconstrução em seu momento especulativo, em que ela se mostra como uma justiça por vir – mas que não pode fornecer garantias de que virá – e a suplementa com outra estratégia, de matriz psicanalítica, que lhe parece mais adequada para uma análise do pós-colonial: a teoria/crítica de Bhabha é sobre a tarefa nada fácil de estabelecer políticas de representação que dêem conta de reivindicações contraditórias. Para isso, segundo ele, é preciso ir além do simples reconhecimento do caráter representacional de uma causa.

Não pretendo afirmar o óbvio: que não existe saber – político ou outro – exterior à representação. Pretendo, isso sim, sugerir que a dinâmica da escrita e da textualidade exige que repensemos a lógica da causalidade e da determinação através das quais reconhecemos o “político” como uma forma de cálculo e ação estratégica dedicada à transformação social (BHABHA, 1998a, p. 48).

Está em jogo, portanto, justamente o potencial político das representações, o caráter subversivo da metafóricidade, ou, em outras palavras, a força da textualidade. O que se desprende das leituras do crítico é que uma das áreas em que essa força pode ser utilizada de maneira particularmente eficaz para a crítica cultural e literária é na análise das relações entre *nação e diferença cultural*.

### **3.1 Nação e excesso**

#### *3.1.1 A nação disseminada*

Nos chamados estudos pós-coloniais, a palavra “deslocamento”, tão cara à desconstrução, assume também uma característica peculiarmente literal. Não é difícil compreender por que idéias como as de *nação* e *diáspora* – ou *exílio*, *migração* –, assim como outras que remetem a locação e re-locação, assumem a linha de frente nos debates. “Mais de três quartos das pessoas vivendo no mundo hoje tiveram suas vidas moldadas pela experiência do colonialismo” (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 1989, p. 1). Segundo os mesmos autores, embora os efeitos desta situação sejam claramente verificados no plano político-econômico, sua influência no “quadro perceptivo” (ibid.) das pessoas é menos evidente.

A literatura e as demais manifestações culturais apresentam valiosos registros dessa experiência perceptiva, revelando aspectos que, muitas vezes, não estão contidos nos livros

usualmente encontrados nas prateleiras reservadas aos livros de História, com *h* maiúsculo. Se os testemunhos de deslocamentos de povos são importantes, não é menos verdade que a investigação sobre como as nações – imperiais e coloniais – foram e são *narradas* ou *escritas* compõe um campo fértil de descobertas.

Tomando emprestada uma comparação feita pelo historiador Tom Nairn, Bhabha (1990a) considera os discursos pelos quais a nação é representada como tendo um rosto de Jano, em referência ao personagem mitológico de dupla face. Isso significa notar que tais discursos são necessariamente ambivalentes, nunca constituindo uma história unívoca e linear, mas muitas histórias – narrativas e contra-narrativas que colocam em xeque as visões da história como horizontalidade. Assim, o estudo da linguagem e da retórica utilizadas para *escrever* a nação altera a perspectiva que se tem a respeito do próprio objeto de estudo. O maior ganho, segundo Bhabha, está na investigação do processo de articulação dos elementos das narrativas,

onde os significados podem ser parciais porque estão *in medias res*; e a história pode estar pela metade porque está no processo de ser feita; e a imagem da autoridade cultural pode ser ambivalente porque está apanhada, incertamente, no ato de “compor” sua poderosa imagem (BHABHA, 1990a, p. 3).

Conforme o crítico, um dos trabalhos que abriram caminho para esse tipo de abordagem foi o do historiador Benedict Anderson. Anderson (1989) explora, de maneira exemplar, como as narrativas culturais, entre elas os registros literários, ajudam a consolidar uma “consciência nacional”. Ele propõe a idéia da nação como “uma *comunidade* política *imaginada* – e imaginada como implicitamente *limitada* e *soberana*” (ANDERSON, 1989, p. 14, grifos meus). Temos, portanto, quatro características. A nação é *imaginada* porque, via de regra, um indivíduo não trava contato direto com a maioria de seus compatriotas. Afirmar esse caráter imaginativo é diferente de falar em pura “invenção”: a imaginação, por assim, dizer, é criativa, produtiva, e não falsa ou ilegítima. Em segundo lugar, a nação é *limitada* porque pressupõe fronteiras geográficas, por mais que elas se alterem no tempo. Em face disso, pode-se afirmar que uma nação existe apenas porque existem *outras* nações: seria, de fato, conceitualmente impensável um mundo com apenas uma nação. Para Anderson, a nação é também imaginada como *soberana* porque sua existência pressupõe uma legitimidade, um reconhecimento de sua auto-determinação. Por último, ela é uma *comunidade* porque, apesar de não haver qualquer contra-prova de seu caráter imaginado, há uma relação de empatia, quando não de devoção, *entre* os habitantes de uma mesma nação e destes habitantes *com* a nação enquanto instituição.

A temporalidade da narrativa da comunidade imaginada, conforme proposta por Anderson, “funciona como o enredo de um romance realista” (BHABHA, 1998a, p. 222), enclausurada em uma estrutura que aspira a uma totalização. No entanto, lembra Bhabha, é preciso reconsiderar essa temporalidade, acenando com a idéia de um movimento que “não pode simplesmente ser historicizado na emergência da narrativa realista do romance” (BHABHA, 1998a, p. 224). O crítico utiliza o exemplo para desenvolver sua própria concepção de *tempo da nação*, idéia que vem questionar – e não seria demais dizer *desconstruir* – a visão da história da nação enquanto história homogênea, sem excessos.

Segue-se, daí, que as experiências pós-coloniais demandam uma nova maneira de se pensar o tempo e o espaço, uma maneira atravessada pela *différance*. A nação, nesta perspectiva, não é uma presença a si, nunca é apreendida em uma totalidade. Sua temporalidade não comporta um início, um meio e um fim, o que tampouco significa dizer que esta ordem pode ser simplesmente invertida: mais do que isso, a própria estrutura cronológica é implodida. A nação *tem lugar* apenas nos interstícios, no *entre-meio* (*in-between*)<sup>1</sup> do texto em que é escrita. É possível remar bravamente em busca de uma origem, mas o remador deverá estar preparado para uma possível surpresa. “Na origem da nação, encontramos uma história [*story*] da origem da nação” (BENNINGTON, 1990, p. 121). Ou seja, na “origem” encontramos “apenas” relatos, narrativas, mitos, metáforas. Algumas dessas metáforas são, por exemplo, obras literárias que narram as nações, como exemplifica Bhabha (1998a)<sup>2</sup>: *Cem anos de solidão*, *Guerra e paz*, *Moby Dick*, *A montanha mágica*, etc. As literaturas, os testemunhos, as memórias, podem tanto desempenhar o papel de uma contra-narrativa (em geral é isso que buscam autores chamados pós-coloniais, por exemplo), quanto o de narrativa hegemônicas, buscando *presentificar* a nação, centrá-la, essencializá-la, nesse movimento que é característico de um certo pensamento da estrutura – a metafísica da presença – que Bhabha, seguindo Derrida, busca justamente desestabilizar.

É útil lembrar que, para Derrida (1991), a *différance* comporta, ela mesma, uma noção de *temporização* e, simultaneamente, de *espaçamento* – correspondendo, respectivamente, aos sentidos de (1) adiar, retardar e de (2) diferenciar-se, divergir – contidos na palavra “diferir”. No sentido da *temporização*, diferir é “recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a satisfação do ‘desejo’ ou da ‘vontade’, realizando-o de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito” (DERRIDA, 1991, p. 39). Já o *espaçamento* diz respeito à “repetição, intervalo, distância”

<sup>1</sup> Sigo a versão em português do termo proposta pelas tradutoras de Bhabha (1998a).

<sup>2</sup> Especialmente p. 200.

(ibid.) necessariamente envolvidos na produção dos diferentes, dos dessemelhantes, enfim, o intervalo, o espaço interposto entre os elementos diferentes.

Se a nação, portanto, é compreendida a partir da *différance*, isso altera a noção do espaço e do tempo – implica uma temporização do espaço e um espaçamento do tempo. Levada às últimas conseqüências, uma desconstrução da representação da nação enquanto homogênea demonstraria que nem seu tempo, nem seu espaço são *um*, nunca uma totalidade: são sempre menos do que um ou mais do que um, indefinidamente, sempre uma carência ou um excesso. Para Bhabha, contudo, a dinâmica entre carência e excesso nunca aponta, no caso da nação, para uma inumerabilidade: a nação é *menos que uma* e, ao mesmo tempo, *dupla*. Acompanhemos sua argumentação:

O espaço pós-colonial é agora “suplementar” ao centro metropolitano; ele se encontra em uma relação subalterna, adjunta, que não engrandece a *presença* do Ocidente, mas redesenha seus limites na fronteira ameaçadora, agonística, da diferença cultural que de fato nunca soma, permanecendo sempre menos que uma nação e dupla (BHABHA, 1998a, p. 236).

Então: por que *dupla*? Para compreender, devemos examinar com mais demora como esta análise da dinâmica entre *nação* e *povo* faz emergir suas duplicidades, ou suas ambivalências, bem como o papel, nesta dinâmica, do que Bhabha entende por *diferença cultural*.

O crítico considera que há, nas diversas representações da nação e do povo, um elemento *pedagógico* – que presume unidade na pluralidade, linearidade, totalidade – e um elemento *performativo*, que chama as diferenças, as disjunções, os contra-discursos. O performativo vem suplementar o pedagógico. Frise-se: suplementar, no sentido desconstrutivo, e não complementar. Não se trata de um ajuste, de uma correção das narrativas para que, no final, o resultado seja de número *um* (uma unidade), mas de uma estratégia que pode “alterar o cálculo” (ibid., p. 219). O movimento entre o pedagógico – o desejo de centrar – e o performativo – a desestabilização dessa vontade de totalidade – é a *ambivalência* que perpassa a textualidade. Desta maneira, o crítico se apropria da noção de “escrita-dupla” (ibid., p. 210) da desconstrução em um novo contexto, não para sugerir o gesto de inverter e deslocar uma estrutura, mas para indicar uma cisão *na* enunciação, cisão esta que chama uma negociação entre o pedagógico e o performativo. A narrativa da nação não comporta um “era uma vez” e nem um “e foram felizes para sempre”. Seu tempo é a permanente tensão – que tem algo de psicanalítico – entre uma pista onde se trafega, ou se quer trafegar, para frente e uma outra que não comporta um tempo cronológico. Esta segunda pista é o lugar das narrativas (pós-)coloniais rebaixadas pelas narrativas imperiais que

tentaram silenciá-las em uma história unívoca. Quando Bhabha afirma que a textualidade das minorias, dos subalternos, dos colonizados não pode ser historicizada, não é para conferir-lhes um caráter transcendental; antes, é para colocar em questão a transcendentalização da história hegemônica que vê a si mesma como um romance realista, demonstrando que nessa história as minorias *não estão lá*. Os textos pós-coloniais insinuam-se na superfície dos textos do império não como uma mera volta do recalcado, no sentido freudiano, mas como uma repetição que mina as bases daquela estrutura. Seu movimento é *iterativo*. *Iter*, segundo Derrida (1991, p. 356), “viria de *itara*, *outro* em sânscrito, e tudo o que se segue pode ser lido como exploração desta lógica que liga a repetição à alteridade”. Portanto, repetição e/na/com alteridade. O marginal vem para abrir um tempo-espaço de alteridade. Ele não retorna para fazer do metropolitano seu outro, mas para reivindicar um pensamento da diferença, desvelando o *entre-meio* no qual temporalidades e localidades alternativas possam ser rescritas iterativamente. A nação, assim, pode se re-conhecer como *nação barrada*.

A nação barrada Ela/Própria [*It/Self*], alienada de sua eterna autogeração, torna-se um espaço liminar de significação, que é marcado *internamente* pelos discursos de minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputa, por autoridades antagônicas e por locais tenso de diferença cultural (BHABHA, 1998a, pp. 209-210).

Note-se: *diferença* cultural, e não *diversidade* cultural. A diversidade pode ser utilizada em nome de um relativismo liberal que vise a celebrar uma festa dos pluralismos em nome de uma unidade da cultura. Uma tal diversidade pressupõe coexistência, tolerância às diferenças em prol de um objetivo comum. Enquanto há tolerância, o que é do outro permanece estranho a nós, e o que é nosso não pertence ao outro, em um multiculturalismo que almeja um alinhamento de identidades como reflexos de si, identidades essencialistas. Isso não significa, evidentemente, pregar a intolerância, mas questionar a própria noção de diversidade e o fundamento epistemológico que ela traz em seu bojo: o outro como objeto de conhecimento; o si mesmo como pura identidade. Já a diferença cultural reconhece as cisões *na* enunciação, os antagonismos dentro do discurso. Ela procura o familiar (*Heimlich*) no que é não-familiar (*Unheimlich*), em um processo de *interpretação* ou *tradução* cultural:

Na irrequieta pulsão de tradução cultural, lugares híbridos de sentido abrem uma clivagem na linguagem da cultura que sugere que a semelhança do *símbolo*, ao atravessar os locais culturais, não deve obscurecer o fato de que a repetição do *signo* é, em cada prática social específica, ao mesmo tempo diferente e diferencial (BHABHA, 1998a, pp. 229-230).

Diferente e diferencial, o pós-colonial emerge como agente da iteração. Ele é repetição e alteridade: repete modificando, desestabilizando, subvertendo. O pensamento da diferença cultural dá conta da ambivalência desse jogo entre rastros performativos e mitos de origem pedagógicos, que nunca é uma coexistência pacífica, nunca é uma diversidade, porque a diversidade, no sentido que Bhabha lhe confere, trabalha em prol de uma narrativa dos privilegiados que rebaixa os marginalizados à condição de excesso da totalidade. A escrita pós-colonial, assim, faz balançar a lógica do imperialismo, abre uma fenda em sua história e em sua geografia, apresentando-se como suplemento que “‘acrescenta’ mas não ‘soma’” (ibid., 229). Este excesso – espaços colonizados, povos deslocados – retorna para abalar a economia espaço-temporal das representações culturais hegemônicas, não como algo que vem de fora, mas como elemento incalculável *dentro* da lógica imperialista, disseminando o signo “nação” – que agora é dissemi-nação. Uma das conseqüências mais produtivas dessa mudança de perspectiva, sob o ponto de vista da análise das representações de identidade, é que a experiência da nação disseminada é determinada por essa dinâmica: não apenas pelo que está dentro, mas essencialmente pelo jogo dos limites entre o que está dentro e o que está fora.

### 3.1.2 O cálculo do excesso

Bhabha (1998b) está de acordo com Spivak (1999) ao apontar a relação íntima entre o projeto do Iluminismo europeu e a missão imperial levada a cabo no mesmo período. Mais do que isso, ambos os projetos são dois lados da mesma moeda: a empresa colonial e imperial foi “*uma parte integral do próprio Iluminismo*” (BHABHA, 1998b, p. 209). Isso abre uma janela para se argumentar que os valores “universais” pregados pelo Iluminismo tinham pouco de “universal”, e que suas promessas de progresso e igualdade valiam apenas para uma parte do globo. Não se trata de apontar uma simples contradição no programa idealista europeu do século XIX, mas de demonstrar que ele aconteceu necessariamente à custa da exploração de povos e culturas do oriente e do sul. “Liberdade” não valia para os nativos do mundo colonial. “Ao invés de independência, foi oferecida a eles a ‘missão civilizadora’; ao invés de poder, paternalismo” (ibid.).

O que está em jogo nas representações de identidade de minorias, hoje, portanto, não é apenas o efeito de processos de dominação que as mantiveram fora do tempo, em um *time-lag* (BHABHA, 1998a) com relação ao progresso iluminista, mas principalmente que esse ideal liberal, desde o início, pressupôs um caráter arcaico, *inferior*, para estas culturas. Tal situação não é prerrogativa de um século que já passou, mas da contínua experiência colonial.

“É um fato: os Brancos estimam-se superiores aos Negros”, escreve Fanon (1971, p. 7), no contexto da Argélia ocupada pelos franceses, na metade do século XX. A experiência dos africanos e afro-descendentes serve como um caso exemplar para se pensar os efeitos da migração não voluntária de minorias em um mundo pós-colonial – ou seja, em um mundo que reconhece que a exploração imperial não foi um mero acidente de percurso no supostamente bem-intencionado projeto iluminista. De fato, “diversas teorias críticas contemporâneas sugerem que aprendamos nossas lições mais duradouras para viver e pensar com aqueles que sofreram a sentença da história – subjugação, dominação, diáspora e deslocamento” (BHABHA, 1995, p. 48).

A palavra a ser destacada, aqui, é *diáspora*, que evoca um sentimento oposto ao da nação-como-unidade. É preciso notar que a diáspora situa-se entre um lugar que não é o seu e um lugar de origem – a África, no caso da diáspora negra – cujo status *originário* não pode mais ser recuperado, ou melhor, que coloca em xeque a própria idéia de “origem”. A diáspora não é o contrário de nação, mas sim a constatação de que toda nação é dissemi-nação e de que o próprio conceito de *povo* é perpassado por diferenças internas e externas. “Diáspora” é uma experiência vivida – sofrida, já que não se trata de um movimento voluntário – e também uma metáfora textual que desestabiliza o binarismo nacional/estrangeiro. É desta forma que a diáspora, enquanto efeito de um deslocamento violento sistemático durante a empresa imperial, transforma-se em uma poderosa ferramenta crítica.

A diáspora é uma idéia valiosa porque aponta para um senso de cultura mais refinado e mundial do que as noções características de solo, paisagem e enraizamento [...]. Ela perturba o poder fundamental do território para determinar a identidade ao romper com a simples seqüência de relações explanatórias entre lugar, locação e consciência (GILROY, 1997, p. 328).

A “identidade” de uma coletividade não é definida pelo lugar de onde ela veio, nem pelo lugar para o qual irá – e tampouco pelas fronteiras do lugar em que se encontra. A identidade não pode ser sintetizada em uma questão puramente “nacional”. Esse é um abalo bastante profundo na noção de pertencimento abraçada pelas narrativas que registram a história da nação como um romance realista (para retomar a expressão de Bhabha), desconsiderando o descompasso entre o tempo das nações e culturas colonizadoras e o dos povos por elas manejados – como os negros africanos desterritorializados e escravizados. Uma contra-narrativa que inclua a experiência diaspórica sugere “maneiras mais pluralistas – descentradas – de entender não os problemas raciais contemporâneos na Europa, mas a própria constituição da Europa pelos fluxos que atuaram sobre ela” (idem, 1998, p. 26). Mais

do que simplesmente deslocar a identidade para fora das fronteiras geográficas, a diáspora contesta o espaço nacional como uma estrutura delimitada. A utopia totalizadora da lógica imperial esbarra sempre em um excesso espacial: embora o império possa ser equacionado com a soma do território da metrópole e o de suas colônias, estas constituem um território rebaixado, explorado, onde os valores progressistas *não têm lugar*. O império, assim, presume necessariamente um espaço legítimo – metropolitano – e um espaço semi-legítimo – colonial – que *faz e não faz* parte da estrutura. Na “identidade” da nação colonizada, esta dupla condição é herdada e, ao mesmo tempo, diferida.

Um exemplo trivial é a maneira como a Martinica é e não é “francesa”. Ela é, claro, um *departamento*<sup>3</sup> da França, e isso é refletido em seu padrão e estilo de vida [...]. Ainda assim, o que é distintivamente “martinicano” pode ser descrito apenas em termos daquele suplemento especial e peculiar que as peles negra e mulata adicionam ao “refinamento” e à sofisticação de uma *haute couture* derivada de Paris: isto é, uma sofisticação que, por ser negra, é sempre transgressora (HALL, 1990, pp. 228-229).

Mas como acontece, “na prática”, esta condição herdada? Refletindo sobre a situação das populações negras no Caribe, Hall (1990) relaciona a diáspora e a questão que ele chama de *identidade cultural*. Segundo ele, existem duas maneiras de se pensar o conceito. Uma delas gira em torno da busca por uma unidade embasada na ancestralidade dos afro-descendentes, uma escavação da história em comum que, em uma espécie de trabalho arqueológico, daria acesso a uma “essência” caribenha. Esta reconstituição de uma história escondida, segundo ele, não deve ser menosprezada, justamente por seu potencial político comprovado na luta de movimentos sociais como o feminismo, o anti-colonialismo e o anti-racismo. Uma segunda visão da identidade cultural, no entanto, detém-se menos no que seria uma história factual a ser simplesmente redescoberta e mais nas diferenças das experiências das culturas afro-caribenhas, ou seja, na descontinuidade de suas trajetórias e, principalmente, na maneira como elas são representadas, já que a relação com a história é sempre mediada pela memória, pelos mitos, pela fantasia, em suma, pelas narrativas. A relação com o lugar de “origem” (África), para os negros caribenhos – e o exemplo pode ser adaptado a diversos povos –, é, na comparação do autor, como a relação da criança recém-nascida com a mãe: sempre uma experiência após o rompimento, após a separação. Não existe a possibilidade de uma volta à origem, pois o retorno é sempre um retorno modificado, diferente. Isso não significa que se tenha que escolher entre uma maneira ou outra de se pensar a identidade

---

<sup>3</sup> A Martinica é considerada, hoje, um departamento além-mar, e não mais uma colônia formal da França.

cultural, mas que se deve tomar contato com as implicações desta segunda visão e reconhecer que os dois eixos – continuidade e descontinuidade – compõem um diálogo produtivo.

As identidades culturais são os pontos de *identificação*, os instáveis pontos de identificação ou de sutura, que são feitos dentro do discurso da história e da cultura. Não uma essência, mas um *posicionamento*. Portanto, há sempre uma política de identidade, uma política de posição, que não tem garantia absoluta em uma “lei de origem” não-problemática e transcendental (HALL, 1990, p. 226, primeiro grifo meu).

Temos, aqui, uma nova palavra a ser articulada no jogo das representações de identidade: *identificação*. O conceito teve circulação sistemática a partir da psicanálise, como lembra Woodward (2000, p. 18), e descreve, de maneira geral, “o processo pelo qual nos identificamos com os outros, seja pela ausência de uma consciência da diferença ou da separação, seja como resultado de supostas similaridades”. Na psicanálise, a relação remete à identificação com o pai ou com a mãe pela criança no processo de consolidação de sua sexualidade, “um conceito central na compreensão que a criança tem, na fase edípica, de sua própria situação como sujeito sexuado” (ibid.). Trata-se do contato com uma exterioridade constituinte, mais do que constituída, como afirma Lacan (1998, p. 97), para quem a identificação é “a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem”.

Em sua apropriação do termo, Hall (2000) entende a identificação como um processo conflituoso e ambivalente que implica uma visão não-transcendental e não-sintética da identidade. “A identificação é, pois, um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção” (HALL, 2000, p. 106). Para ele, o conceito opera segundo a *différance*, no sentido de indicar uma identidade desde sempre atravessada por seu excesso, e nesse ponto Hall encaminha-se mais para uma tentativa de elaborar uma teoria geral da identidade do que para uma formulação diferenciada da noção de identificação.

Esta noção marca o ponto de contato entre a identidade cultural, como pensada por Hall, e a diferença cultural, como proposta por Bhabha. É importante ressaltar que, no primeiro conceito, não está excluída a questão da diferença, muito menos no segundo está deixada de fora a questão da identidade; antes, ambos indicam a produtividade da imbricação entre identidade e diferença. A respeito do papel da identificação na articulação destes dois termos, Bhabha (1998a) apresenta reflexões teóricas que levam o debate para um novo patamar. Para ele, a identificação está intimamente relacionada ao *desejo*. Em sua leitura das reflexões de Frantz Fanon sobre a dinâmica entre o negro colonizado e o branco colonizador, na Argélia, o crítico se detém na pergunta: “O que quer o homem negro?” (FANON, 1971, p.

6). Do que se depreende da leitura de Bhabha, a questão, mesmo colocada em uma perspectiva exclusivamente masculina, tem uma força mais abrangente para se pensar a alteridade no contexto colonial. O título do livro de Fanon (1971) do qual a citação é retirada, *Peau noire, masques blancs*, indica um caminho: a “pele negra” é vista pelo branco através de “máscaras brancas”, que terminam por exercer um papel mediador da própria auto-imagem do negro. No binarismo branco/negro, ecoa o colonizador/colonizado. O branco é pego entre o medo do negro e o desejo por ele, enquanto o negro encontra-se entre a contestação das máscaras brancas – estereótipos racistas de primitivismo, inferioridade, animalidade – e a vontade de identificação com o poder do branco.

No ambiente colonial, tanto o espaço social, quanto o psíquico, estão cindidos. O colonizador chega para “civilizar”, levar o “progresso” e dar uma “alma” ao nativo, que, portanto, está, aos olhos do primeiro, em algum estado entre o humano e o animal. “A identificação ambivalente do mundo racista [...] gira em torno da idéia do homem como sua imagem alienada; não o Eu e o Outro, mas a alteridade do Eu inscrita no palimpsesto perverso da identidade colonial” (BHABHA, 1998a, p. 75). A identidade no contexto colonial, assim, está perpassada pelo desejo. A questão não é “quem é” (o colonizado, o colonizador, etc.), mas “o que quer”.

O processo de identificação e desejo, na leitura que Bhabha faz de Fanon, levanta três aspectos. O primeiro deles é que a existência acontece sempre ligada ao outro. Existir é chamar uma alteridade. “É sempre em relação ao lugar do Outro que o desejo colonial é articulado: o espaço fantasmagórico da posse, que nenhum sujeito pode ocupar sozinho ou de modo fixo e, portanto, permite o sonho da inversão dos papéis” (BHABHA, 1998a, p. 76). Além disso, o desejo do lugar do outro que impulsiona a identificação é um desejo cindido: o nativo/escravo não quer se transformar no colonizador/senhor; ele quer vestir sua máscara, invertendo os papéis apenas parcialmente, apropriando-se de seu poder em favor do menos privilegiado. Em terceiro lugar, a identificação “nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia *autocumpridora* – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem” (ibid.).

Isso nos traz a seguinte questão: por meio de que estratégias críticas avalia-se esse processo de identificação, mostrando como o colonizado se vê na imagem do colonizador e, em um duplo gesto, subverte essa imagem? A resposta nos levará a uma reflexão sobre como estas estratégias apóiam-se não apenas em novas idéias de tempo da nação (a nação como dissemi-nação) e de espaço do povo (ou a diáspora como metáfora), mas também em um terceiro deslocamento, o da língua – e, por conseguinte, da linguagem – colonial nos contra-

discursos – a exemplo da literatura “pós-colonial”, ou seja, aquela feita por escritores os quais reescrevem as narrativas canônicas que “não só os apresentaram de maneira equivocada, como também tomaram como pressuposto que eles eram incapazes de ler e responder diretamente ao que fora escrito sobre eles [...]” (SAID, 1995, p. 64).

## 3.2 A arte da invisibilidade

### 3.2.1 O direito de significar: o “eu” do I

Que o discurso colonial mantenha o outro não-metropolitano – ou não-europeu – como uma entidade semi-legítima para levar a cabo uma apropriação deste outro aos seus propósitos, produzindo-o (i.é., representando-o) como um lugar de ausência ou invisibilidade, é a maneira pela qual opera a ideologia imperial. Esta ideologia busca “civilizar” o nativo, mas não a ponto de torná-lo plenamente instruído; conferir-lhe uma “alma”, mas sem torná-lo humano por completo; propalar valores liberais sem que se tornem moeda corrente no espaço não-metropolitano. Essa é a estrutura *ambivalente* do discurso colonial, que enxerga o outro como “*quase o mesmo, mas não exatamente*” (BHABHA, 1998a, p. 134) ou “*não exatamente/não branco*”<sup>4</sup> (idem, p. 138), sustentando uma idéia de sua natureza como sendo sempre derivada, sempre secundária a uma entidade original – “versões autorizadas da alteridade”, na formulação de Bhabha (idem, pp. 133-134).

A produção destas versões são a perpetuação do espaço e do tempo colonizado enquanto imagem reconhecível no âmbito do mesmo. Isso é dizer que o discurso privilegiado pressupõe, à sua revelia, uma visão do espaço não-metropolitano (ocupado por coletividades consideradas “arcaicas”) como excesso constitutivo que se coaduna a uma “falta que deve ser *suprida*” (DERRIDA, 2002, p. 246), falta esta que não é reconhecida pela lógica imperial, mas que, no entanto, está lá – superabundância da totalidade metropolitana. O reconhecimento colonial, nas representações hegemônicas, acontece apenas enquanto o outro é visto por um espelho que faz retornar uma imagem identitária derivada, que assegura que este outro não é *nunca exatamente o mesmo*. No processo em que a diferença é rebaixada, o outro não é realmente *visto* enquanto alteridade; é sempre uma alteridade autorizada pelo carimbo semi-legitimador da burocracia colonial.

---

<sup>4</sup> *Not quite/not white*, no original, em um jogo de palavras que não se mantém em português.

A ambivalência dessa estrutura especular perversa que rebaixa o colonizado a um lugar de ausência – invisibilidade e silêncio – não é, claro, assumida pelo discurso colonial ou dentro dele. A constatação da bipartição desse discurso é fruto de uma desconstrução da lógica imperial. Desvelar a ambivalência é desde já desestabilizar tal discurso, trazer à luz o ponto cego em que sua lógica chega a um impasse. Trata-se do “processo pelo qual o olhar de vigilância retorna como o olhar deslocador do disciplinado, em que o observador se torna o observado e a representação ‘parcial’ rearticula toda a noção de *identidade* e a aliena da essência” (idem, p. 134). Ou seja: a idéia do espaço/tempo/povo colonizado como mímica ou imitação abre uma brecha para se reinscrever a estrutura, transformando-a em ferramenta crítica de produção de contra-narrativas culturais. “A *ameaça* da mímica é sua visão *dupla* que, ao revelar a ambivalência do discurso colonial, também desestabiliza sua autoridade” (idem, p. 133).

Este é o substrato da leitura do poema “Names”, do poeta afro-caribenho Derek Walcott, feita por Bhabha (1995), a partir da idéia de que “nomear (ou substantivar) [*naming (or nouning)*] o mundo é um ato mimético” (BHABHA, 1995, p. 55). O crítico mostra como Walcott re-conta o processo de nomeação e substantivação que batizou lugares, coisas e pessoas no mundo colonial – especificamente no Caribe afro-descendente – como um “quase o mesmo” reconhecível para a metrópole. “Sendo homens, eles não podiam viver/ exceto se antes presumissem/ o direito de tudo ser um substantivo.” (WALCOTT apud BHABHA, 1995, p. 53)<sup>5</sup>, diz o poeta sobre os colonizadores. Os “africanos”, no entanto, repetem o gesto, alterando a inflexão dos nomes e substantivos, e essa re-nomeação é um ato de desafio, de subversão à autoridade colonial, de busca por identidade. “Os africanos aquiesceram,/ repetiram-nos e mudaram-nos.” (ibid.)<sup>6</sup>. E mais adiante: “com as frescas vozes verdes/ eles foram uma vez eles mesmos...” (ibid., p. 54)<sup>7</sup>. A história re-contada é um deslocamento das noções de origem – *arquê* – e de fim – *telos*.

Minha raça começou como o mar começou,/ sem substantivos e sem horizonte...// Eu comecei sem memória,/ Eu comecei sem futuro...// Eu nunca encontrei aquele momento/ Quando a mente foi dividida por um horizonte...// E minha raça começou como a águia-pescadora/ com aquele grito,/ aquela terrível vogal,/ aquele I!” (ibid., pp. 55-56)<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> A tradução deste poema é minha. No original: “Being men, they could not live/ except they first presumed/ the right of everything to be a noun.”

<sup>6</sup> “The African acquiesced,/ repeated, and changed them.”

<sup>7</sup> “with the fresh green voices/ they were once themselves...”

<sup>8</sup> “My race began as the sea began,/ with no nouns, and with no horizon...// I began with no memory,/ I began with no future...// I have never found that moment/ When the mind was halved by a horizon...// And my race began like the osprey/ with that cry,/ that terrible vowel,/ that I!”

Na leitura de Bhabha, o direito de nomear, conforme expresso no poema, ecoa o “direito de significar” (BHABHA, 1995, p. 51) das culturas marginais. Como isso se dá? Segundo o crítico, o lugar híbrido do qual fala o pós-colonial articula um aspecto *transnacional* com outro *traducional*. Transnacional “porque os discursos pós-coloniais contemporâneos estão enraizados em histórias específicas de deslocamento cultural” (idem, p. 48), como a migração, a diáspora e o exílio. Traducional “porque tais histórias espaciais de deslocamento [...] tornam a questão de *como* as culturas significam, ou o que é significado por *cultura*, tópicos bastante complexos” (ibid.). O desafio da representação pós-colonial, assim, seria pensar o “transnacional *enquanto* traducional” (idem, p. 49), em um esforço de desconstrução do signo que reorganizasse o campo da linguagem, abrindo espaço para o outro – a diferença. O direito de significar, lembra Bhabha (1995), emerge da indecidibilidade, conceito que, por sua vez, “não significa indecisão ou inação” (CAPUTO, 1997, p. 144); sendo, antes, “a condição que não apenas ronda e persegue a decisão, mas que também chama a decisão [...]” (ibid.).

Articulando o transnacional com o traducional, Walcott vai além da mera sugestão de reapropriação, por parte dos nativos, do direito de nomear, e, portanto, de significar. Mais do que isso: “Ele encena o direito de significar dos escravos não simplesmente negando o ‘direito de tudo ser um substantivo’ imperialista, mas questionando a subjetividade masculinista e autoritária produzida no processo colonizador” (BHABHA, 1995, p. 55). Sendo “homens”, os colonizadores objetificam o outro através do estratagema da nomeação. Na leitura de Bhabha, o poeta não se contenta em inverter o pólo do par opositivo: ele desautoriza a própria estrutura logofalocêntrica que embasa o estratagema. Se nomear é um ato mimético que produz uma alteridade derivada, este ato é, em uma segunda fase, reapropriado pelo lado rebaixado – os afro-caribenhos, no poema – e, em um terceiro momento, ato-contínuo, altera-se a economia do signo (estas fases, claro, não são cronológicas no sentido do tempo-como-continuidade, assemelhando-se mais a um duplo gesto derridiano). Tome-se, por exemplo, no poema, o signo *I* – “aquela terrível vogal”, uma letra, uma maiúscula, um “eu” em inglês. O que acontece com a identidade de uma “raça” que começou “como o mar”, sem “nomes” ou “substantivos” e sem “horizonte”? A diáspora não tem seu princípio no verbo e não se alinha a uma escatologia. O “eu” afro-caribenho expresso por Walcott, segundo Bhabha, faz da arbitrariedade do signo uma indecidibilidade que coloca em perspectiva a economia da significação do “I”. No processo, esta vogal é o “signo da iteração ou da repetição; não é nada em si mesmo, apenas sempre sua diferença” (BHABHA, 1995, p. 56). O “I” diaspórico

reivindica seu direito de significar ao re-nomear-se enquanto *iter*: diferença e/na/com alteridade.

As diferenças culturais devem ser entendidas enquanto constituem identidades – contingencial e indeterminadamente – entre a repetição da vogal *i* (que sempre pode ser reinscrita, relocada) e a restituição do sujeito “Eu” [“*I*”]. Lidas assim, entre o I-como-símbolo e o I-como-signo, as articulações da diferença – raça, história, gênero – nunca são singulares, binárias ou totalizáveis (BHABHA, 1995, p. 57).

Para o crítico, Walcott tece um contra-discurso que não reivindica uma origem no molde etnocêntrico bastante conhecido na tradição e no pensamento ocidental, mas uma origem não-originária. A “raça” que começou “sem memória” e “sem futuro” *desconstrói*, para resumir em uma palavra, a idéia de história linear e contínua, fazendo emergir um novo conceito de tempo e de espaço que dá voz à diferença cultural por meio de uma re-locação do signo da língua e da língua do signo – o signo do “*I*”, o “eu” diaspórico, que aquiesce, repete e muda os nomes próprios recebidos do colonizador, colocando abaixo o conceito de identidade a si. O que acontece com o conceito hegemônico de identidade, assim, é o que acontece com o signo desconstruído: “A ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação” (DERRIDA, 2002, p. 232).

A busca pós-colonial pela identidade é sempre atravessada pelo transnacional e pelo traducional, sempre atravessada pela diferença cultural. Ampliado indefinidamente, o jogo das identidades deve ser compreendido em um sistema diferencial, que pressupõe o outro (ou outros), nunca uma totalidade em si. Essas diferenças não se dão entre culturas paritárias que buscam unidade na pluralidade, e sim entre interesses antagônicos que negociam suas reivindicações no campo das práticas significativas. Termos como “diáspora”, “migração” e “exílio” vêm para disseminar o conceito de nação enquanto estrutura centrada em si mesma – com um tempo, um espaço e uma língua unívocos –, assombrando a metafísica da presença que fundamenta seus mitos de origem. Nesse processo, o *entre-meio da cultura* (BHABHA, 1996) emerge como um lugar não imaginado anteriormente de luta pelo direito de significar, um terceiro espaço ou um entre-lugar no qual a *invisibilidade* com que as margens foram tradicionalmente representadas pode ser não apenas questionada, mas serve como ferramenta crítica de leitura que permita *ver* as diferenças culturais.

### 3.2.2 Ler o invisível: o “er” do a

Se Bhabha lê o poema de Walcott como a encenação de um gesto de subversão do direito de nomear colonial em direção ao direito de significar dos afro-caribenhos que acontece por meio da repetição e da mudança (ou seja, da iteração que abre a possibilidade de transformar os nomes/substantivos outorgados pelo discurso privilegiado em nomes/substantivos próprios com uma inflexão pós-colonial), uma estratégia semelhante é operada na leitura que o crítico faz de trechos de dois poemas que evocam a questão da *invisibilidade* dos marginalizados. Um dos excertos é do poeta indiano Adil Jussawalla, e diz:

Nenhum Satã/ aquecido nas espirais elétricas de suas criaturas/ ou  
Gunga Din/ irá fazer com que ele venha até você./ Para ver um  
homem invisível ou uma pessoa desaparecida,/ não confie na Lit. Ing.  
Ela/ o dilata com seu sopro, estreita-lhe os olhos,/ lixa suas presas.  
Calibã/ ainda não é Isso. (JUSSAWALLA apud BHABHA, 1998a, p.  
77).<sup>9</sup>

E mais adiante: “Mas levemente delineado/ atrás de uma camisa,/ paletó ou gravata da moda/  
*se* o olhar dele cruzar com o seu,/ ele voará aos gritos para cima de você –/ selvagem sem  
pintura berrante,/ presas anuladas.” (JUSSAWALLA apud BHABHA, 1998a, p. 81).<sup>10</sup>

O outro excerto analisado é da poeta e escritora Meiling Jin, falando do lugar de “uma  
mulher negra, descendente de escravos, que escreve sobre a diáspora” [...] (BHABHA, 1998a,  
p. 78). Ela diz: “Um dia aprendi/ uma arte secreta,/ Invisibili-Dade, era seu nome./ Acho que  
funcionou/ pois ainda agora vocês olham/ mas nunca vêem/ Só meus olhos ficarão para vigiar  
e assombrar/ e transformar seus sonhos/ em caos.” (JIN apud BHABHA, 1998a, p. 78).<sup>11</sup>

Para Bhabha (1998a), os poemas questionam o conceito de identidade como visto  
tradicionalmente na filosofia, ou seja, como reflexão no *espelho da natureza* (expressão que o  
crítico toma emprestada de Richard Rorty), e encenam o confronto dos pós-coloniais com o  
olhar da representação etnocêntrica que os estigmatiza, estereotipa e fetichiza. Se em Walcott  
a questão da identidade era articulada em torno da oscilação do *I* como “eu” (em inglês) e  
como uma “terrível vogal” ou como “aquele grito”, nestes dois outros poemas pós-coloniais

<sup>9</sup> Valho-me, neste e no próximo poema citado, das versões das tradutoras de Bhabha (1998a). No original, citado na edição brasileira: “No Satan/ warmed in the electric coils of his creatures/ or Gunga Din/ will make him come before you./ To see an invisible man or a missing person,/ trust no Eng. Lit. That/ puffs him up, narrows his eyes,/ scratches his fangs. Caliban/ is still not IT.” (JUSSAWALLA apud BHABHA, 1998a, p. 77).

<sup>10</sup> “But faintly pencilled/ behind a shirt,/ a trendy jacket or tie/ if he catches your eye,/ he’ll come screaming at you like a jet –/ savage of no sensational paint,/ fangs cancelled.” (JUSSAWALLA apud BHABHA, 1998a, p. 80).

<sup>11</sup> “One day I learnt,/ a secret art,/ Invisible-Ness, it was called./ I think it worked/ as even now you look/ but never see me.../ Only my eyes will remain to watch and to haunt,/ and to turn your dreams/ to chaos.” (JIN apud BHABHA, 1998a, p. 78).

Bhabha identifica um jogo entre o *I* e o *eye*, o “eu” e o “olho”, homófonos em inglês. Através da *repetição* da negação – “*Nenhum Satã*”, “*não* confie na Lit. Ing.”, “*ainda não é Isso*” – Jussawalla devolve o olhar que estereotipa na forma de um questionamento da lógica da “visão” que pretende tornar invisível o outro; em outras palavras, questiona o binarismo ausência/presença governado pela metafísica da presença. “Para ver um homem invisível ou uma pessoa desaparecida”, diz o poeta, é preciso não confiar na “Lit. Ing.”, na literatura inglesa canônica, com seus estereótipos coloniais – Gunga Din, personagem do poema homônimo de Kipling. Nenhum Satã ou Gunga Din farão a pessoa desaparecida – o homem ou a mulher pós-colonial – aparecer diante de nós: é impossível ver a alteridade através de olhos que enxergam apenas o *mesmo*, e nunca as diferenças cultural e sexual.

A partir da análise feita por Bhabha, depreende-se que o pós-colonial apropria-se desta invisibilidade e devolve o olhar discriminador e voyeurista (que não enxerga a alteridade enquanto tal) na forma de um contra-olhar, o que fica claro no poema de Jin. Como pós-colonial e como mulher, ela desloca duplamente o olhar imperial. A invisibilidade é transformada em sua “arma secreta”, e aquilo que o olho discriminador e machista pensava ver, na verdade, não era ela, pois “você olham” mas “nunca me vêem”, conforme aponta Bhabha. Mais do que isso, agora são os olhos da mulher pós-colonial que “ficarão para vigiar e assombrar”, são estes olhos que irão “transformar seus sonhos/ em caos”. O que aquele olhar acreditava que estava vendo “ainda não é Isso”, como diz Jussawalla. Em outras palavras, os poetas pós-coloniais mostram que não apenas o olhar do colonizador *não* via de fato o pós-colonial, como o pós-colonial agora se apropria desta invisibilidade para escrever de volta sua história. Essa re-escrita é necessariamente subversiva, pois implica ver/ler o invisível, reconhecer a alteridade, borrar o binarismo sujeito/objeto. Desta forma, ambas as posições – observador e observado – percebem-se cindidas no próprio momento da enunciação.

O que se interroga não é simplesmente a imagem da pessoa, mas o lugar discursivo e disciplinar de onde as questões de identidade são estratégica e institucionalmente colocadas. Ao longo do poema [de Jussawalla] “você” é continuamente posicionado no espaço entre uma série de lugares contraditórios que coexistem, até você se encontrar no ponto em que o estereótipo orientalista é evocado e rasurado *ao mesmo tempo* [...] (BHABHA, 1998a, p. 81).

O crítico compara esse espaço no qual o leitor é posicionado ao quase-conceito de *húmen*, conforme descrito por Derrida (1993, p. 261), “entre o desejo e a realização, entre a perpetração e sua lembrança”. Assim, inaugura-se “um princípio de indecidibilidade na

significação de parte e todo, passado e presente, eu e Outro, de modo que não possa haver negação ou transcendência da diferença” (BHABHA, 1998a, p. 89). Bhabha aponta uma estratégia *metonímica* nos poemas acima, substituindo uma parte pelo todo, o que fica claro no exemplo do “olho” (*eye*) no lugar do “eu” (*I*). Este é um movimento que o crítico identifica com o jogo do suplemento da desconstrução: enquanto o “olho” pós-colonial suplementa uma falta constitutiva, a “pessoa desaparecida” desarticula a lógica da presença. A arte da invisibilidade da qual fala a poeta não é uma estratégia para substituir uma identidade originária (colonial) por outra (pós-colonial), mas para atuar na estrutura que postula identidades originárias, substituindo-a por uma estrutura de identidades como diferença, como rastro, como procuração – sempre uma identidade que se diferencia no momento em que se tenta centrá-la, que se esquivava no momento em que se quer presentificá-la, que se apaga quando se deseja apanhá-la. A identidade *tem lugar* em um *entre-lugar*: entre o desejo e a realização.

A análise do caráter metonímico ou suplementar da identidade é expandida por Bhabha na citação de um outro trecho do poema de Jussawalla. Ele diz:

A – é um quase riso agora/ mas nele Osiris, Ra./ Um अ, um er... pigarro,/ uma vez coroara seus vales de luz./ Mas o a veio para ficar./ Com ele a estação St. Pancras,/ as ferrovias da Índia e da África./ É por isso que você o aprende hoje./ .../ “Volte à sua língua”, dizem eles.” (JUSSAWALLA apud BHABHA, 1998a, p 94).<sup>12</sup>

Aqui o elemento da língua articula a diferença cultural: o *transnacional* enquanto *traducional*. Na leitura de Bhabha, o trecho do poema evoca um *a* pós-colonial, um rastro na origem, uma diferença na identidade. Para ele, assim como Derrida enxerta um *a* na palavra em francês *différence* (“diferença”), transformando-a na *différance* (com *a*), fazendo descompensar todo o sistema da significação, o poeta indiano insere em seu poema o símbolo अ – vogal que é a primeira letra do alfabeto hindi, como esclarece Bhabha (1998a), pronunciada como “er” e que pode soar como um “pigarro”. O “er” desautoriza o “A” (com o qual começa o verso) enquanto origem e centro: no princípio não era o verbo, era um pigarro. A vogal hindi, no entanto, não é um mero elemento “oriental” inserido em um texto em língua “ocidental” (o inglês), mas um sinal de que a diferença perpassa desde sempre as línguas.

Agora podemos começar a ver por que a ameaça da (má) tradução do अ e do “er”, entre os povos deslocados e diaspóricos que reviram o

<sup>12</sup> “A – ’s a giggle now/ but on it Osiris, Ra./ An अ an er ... a cough./ Once spoking your valleys with light./ But the a’s here to stay./ On it St. Pancras station./ the Indian and the African railways./ That’s why you learn it today./ .../ “Get back to your language”, they say.” (JUSSAWALLA apud BHABHA, 1998a, p. 94).

refuge, é um lembrete constante ao Ocidente pós-imperial do hibridismo de sua língua materna e da heterogeneidade de seu espaço nacional (BHABHA, 1998a, p. 97).

A língua não pertence a ninguém: “a língua é do outro, vem do outro, (é) *a* vinda do outro”, diz Derrida (2001a, p. 101). Tal modo de pertencimento se dá por meio de uma contradição performativa: “*“Sim, eu não tenho senão uma língua, ora ela não é minha.”*” (ibid., p. 15, aspas e grifo no original). Falando a um interlocutor imaginado, como em um diálogo socrático, Derrida explica a aporia, afirmando que seu interlocutor (assim como todos nós),

não possui como próprio, *naturalmente*, o que no entanto chama a sua língua; porque, independentemente do que queira ou faça, não pode entretecer com ela relações de propriedade ou de identidade naturais, nacionais, congênitas, ontológicas; [...] porque a língua não é o seu bem natural, ele pode justamente por isso historicamente, através da violação de uma usurpação cultural, ou seja, sempre de essência colonial, fingir apropriá-la para a impor como “a sua” (DERRIDA, 2001a, pp. 37-38).

A identidade falada em/por uma língua é sempre “fictiva” (“*fictive*”), na expressão de Balibar (1995, p. 186), pois “nenhuma experiência da língua materna [...] é, na realidade, uma simples experiência de sua estabilidade, univocidade ou fechamento”. Segundo ele, esta experiência combina, de forma ambivalente, uma pluralidade de usos “mais ou menos mutuamente incompatíveis da ‘mesma’ língua” (ibid.) e a presença de elementos de outras línguas na língua que julgamos nossa língua “própria”.

A experiência da língua é sempre perpassada por diferenças internas e externas. A língua é a própria constatação da hibridez da cultura, assim como a diferença cultural é o testemunho da não-homogeneidade do tempo (da nação) e do espaço (do povo). A alteridade é reconhecida, assim, no entre-meio dos discursos. “O Outro deve ser visto como a negação necessária de uma identidade primordial – cultural ou psíquica – que introduz o sistema de diferenciação que permite ao cultural ser significado como realidade lingüística, simbólica, histórica” (BHABHA, 1998a, p. 86). Lidos assim, os textos pós-coloniais, diaspóricos, migrantes, não apresentam o *quase o mesmo* – versões da alteridade autorizadas pela metrópole – mas efetuam um deslocamento do logocentrismo que fundamenta as representações hegemônicas culturais. Esta é uma das grandes lições da apropriação da desconstrução feita por Bhabha: que nesse terceiro espaço não dialético de luta por representação “temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos” (ibid., p. 69).

## CONCLUSÃO

Para que serve uma Conclusão?

Talvez não haja maneira mais derridiana de começar, e, no entanto, tentamos – nós que nos consideramos “amigos”, em retardo, de Derrida – separar-nos de um certo mimetismo de seu estilo – os estilos de Derrida.

Permitam-se ser um pouco pessoal. Durante meu curso de graduação, alguns anos atrás, aprendi que uma “Conclusão” deveria apresentar uma *conclusão* (terminante? surpreendente? verdadeira?) para uma hipótese. Quando não tivéssemos certeza de que estamos de fato concluindo qualquer coisa, poderíamos procurar refúgio nas “Considerações finais” ou nas “Reflexões finais”. Mas por que negar que, não importa a expressão que apareça no cabeçalho da página, estamos sempre concluindo e, ao mesmo tempo, nunca concluindo? Não é a Conclusão a própria condição de um novo começo?

Recomeçamos. (Serei aqui, talvez, um pouco derridiano.) Uma Conclusão deveria, portanto, confirmar que tudo o que foi prometido na Introdução foi entregue, sem adiamento, sem reserva. E, no entanto, nosso caminho é sempre atravessado pela diferença, como sugere o título na primeira página deste trabalho. Que *caminho da diferença* é esse, em busca do qual estivemos, supostamente, durante todo esse tempo, e que em momento algum foi nomeado assim, com todas as letras? Ensaemos uma resposta.

O título. Tive mais de uma oportunidade de alterá-lo, mas não o fiz. Preferi conservar uma certa esperança com a qual comecei e sobre a qual ele, o título, fala. Esperava encontrar o que a “desconstrução” tinha a dizer sobre a identidade – a minha, a sua, a nossa. Ou seja, buscava (mas isso só pude compreender no caminho) uma espécie de teoria geral da identidade segundo a desconstrução. Por que a desconstrução? Porque, a mim, ela parecia – e isso se confirmou – ter algo realmente *novo* a dizer. É uma explicação, evidentemente, parcial: talvez seja sempre inviável tentar entender por que, afinal, escolhemos uma teoria, em um movimento que é, ao mesmo tempo, de identificação e de negociação, nunca pura aceitação de uma tradição herdada.

Esse algo novo da desconstrução, para colocar de forma resumida (conclusiva?), é que a *questão* da identidade, assim como a própria identidade – a identidade *própria* –, só pode ser acessada de maneira *oblíqua*, e utilizo a palavra propositalmente, evocando a dúvida de Derrida (2007) sobre o merecimento ou não da reputação da desconstrução em tratar das coisas sempre *obliquamente*. Penso que tal reputação é merecida, mas que isso não é algo

ruim. Pelo contrário, uma das grandes lições aprendidas é que, quando acreditamos tocar na essência de uma coisa, tal essência já não está mais lá. O processo de escrita deste trabalho conta a história dessa descoberta de que não há uma teoria geral da identidade segundo a desconstrução. O que Derrida nos fornece são rastros para que sigamos nosso caminho, sempre diferido – espaçado e temporizado –, em busca da identidade, que é sempre uma identidade-por-vir.

Há, claro, um certo *pensamento da diferença* que diz algo bastante específico sobre a identidade, como sugeri no primeiro capítulo. Esse pensamento, que alguns chamam de pós-estruturalismo francês, indica afinidades entre autores como Derrida, Foucault e Deleuze, contra o idealismo que caracterizou – e, em diversos segmentos, ainda caracteriza – o que comumente se conhece por “filosofia ocidental”. Os textos de Derrida guardam uma eficácia bastante contundente nesse sentido, marcando não uma simples ruptura, mas uma negociação com a tradição que ele, inspirado em Heidegger, chama de metafísica da presença. É certo que a história da filosofia sempre se fez através de “rupturas” dos filósofos com seus predecessores, e isso não é particularmente surpreendente: nosso posicionamento é marcado menos pelos nomes com os quais decidimos concordar ou discordar e mais pela escolha – que é sempre uma escolha política – de que autores procuramos *incluir* ou deixar *de fora* de nosso diálogo (concordando ou discordando) com a tradição. A história da filosofia tem sido uma conversa quase exclusiva entre “filósofos”. É notável, portanto, que Derrida dialogue, com o mesmo respeito e ardor, com filósofos, mas também com etnógrafos, lingüistas e escritores, muitos escritores.

A importância desse passo parece ainda maior quando notamos que poucas disciplinas têm mantido um cânone de autores tão rígido quanto a filosofia, e esse cânone é, via de regra, formado por homens europeus e brancos. Seria quase impensável uma filosofia das margens, dado que a filosofia, como estabelecida em nossa “época”, no “ocidente” (permitam-se ser impreciso com estes termos), é um discurso eminentemente de elite. Não penso, de qualquer forma, que aqueles que falam das margens deveriam se preocupar em fazer uma “filosofia” – a palavra talvez já esteja carregada demais para tentarmos conferir-lhe um novo sentido. O estudo de diversas disciplinas – no Brasil, por exemplo – muitas vezes funciona como um sistema legitimador de um pensamento etnocêntrico que faz pouco mais do que produzir “autoridades” locais para falar com legitimidade sobre “grandes pensadores”. É compreensível que muitos não considerem Derrida um “filósofo”: isso é, acredito, até um bom sinal. Fico feliz em ouvir um dos mais lúcidos interlocutores brasileiros de Derrida, Evando Nascimento, dizer que nós – “nós, brasileiros”, mas também “nós, as margens” – não

devemos jamais “tomá-lo [Derrida] como um pai ancestral, cujo corpo deve ser devorado para a constituição identitária do filho” (NASCIMENTO, 2006, p. 174) ou “agir como filhos numa horda, cada um declarando-se mais legítimo herdeiro” (ibid.). A desconstrução “no Brasil” é um assunto que abre toda uma outra gama de problemas que, evidentemente, foge do que se propõe este trabalho. Reservo-me apenas a lançar, aqui, a preocupação de que, enquanto exemplos de pessoas que falam das margens, não caíamos na armadilha de desejar pensar uma apropriação “brasileira” para a desconstrução. Acredito que temos – “nós, as margens” – a ganhar com o que se pode chamar de “teoria”, esse conjunto heterogêneo de discursos que, apesar de suas matrizes, em parte, forjadas nos centros hegemônicos (Europa e Estados Unidos), é uma instituição cujos limites são suficientemente borrados para que se façam ouvir vozes de lugares periféricos. Os trabalhos de Spivak e de Bhabha são, a meu ver, casos exemplares.

Recomeçamos, novamente (sabendo que todo recomeço é um *novo* começo e que sempre se recomeça de *outro* lugar). Trabalhar nas *margens da filosofia*, como faz Derrida (1991), é diferente de postular uma filosofia das margens: ele sugere, isso sim, a necessidade de reler a tradição filosófica e, ao mesmo tempo, firmar um pé fora dela. Defendi esta idéia também no primeiro capítulo, ou seja, que Derrida deve ser entendido como estando dentro e, ao mesmo tempo, fora da filosofia. *Dentro* porque há importantes fluxos de idéias de filósofos, notadamente de Heidegger e de Nietzsche, em seus textos – assim como ele não poderia ter subvertido a metáfora da escrita em Platão se não houvesse, claro, Platão e o logocentrismo corroborado no decurso de uma tradição. Mas *fora* da filosofia porque a desconstrução também seria impensável sem o contexto das teorias da estrutura, como chamei, de maneira genérica, as continuidades e descontinuidades entre os “estruturalismos” e os “pós-estruturalismos” – ou sem a psicanálise, por exemplo, cuja noção de *recalque* aproxima-se bastante, operativamente, ao que Derrida entende por um *rebaixamento* de toda uma cadeia de conceitos (escrita, emoção, feminino, etc.), nos pares opositivos que fundamentam a metafísica, que permitiu o centramento da outra cadeia (voz, razão, masculino, etc.). A desconstrução desvela, justamente, a aporia que sustenta a economia da significação logocêntrica: para presumir a auto-suficiência da estrutura, da idéia, da essência, é preciso presumir também o que elas deixam de fora. Ou: toda totalidade só se faz como tal no rebaixamento de seu suplemento de origem.

“Ora”, alguém poderia argumentar, “isso é justamente o que a desconstrução tem a dizer sobre a identidade” – que não existe identidade a si, que a identidade é sempre perpassada pela(s) diferença(s), ou, melhor, que não há uma “essência” da identidade, apenas

rastros produzidos pela *différance*. Quero argumentar, no entanto, que esta não é a última palavra da desconstrução a respeito da identidade, não é o que se poderia chamar, *grosso modo*, de uma “teoria geral”, mas sim um ponto de partida. Isso é o que a desconstrução *começa* a dizer sobre a identidade. Derrida, de fato, nos deixa um bocado de trabalho por fazer – não porque ele não teve tempo de concluir sua obra, mas porque ela é constituída por um devir originário. A desconstrução é sempre uma desconstrução por vir. Mais do que uma promessa, ela é uma esperança.

Quando começamos a estudar Derrida, uma das coisas mais inquietantes que nos perguntamos (ou que perguntamos aos outros, ou que os outros nos perguntam) é se seria possível “desconstruir” a desconstrução. Essa questão tampouco comporta uma resposta direta. Em primeiro lugar, Derrida é competente em elaborar uma maneira de pensar bastante consistente. Assim como a psicanálise ou o marxismo (outros exemplos poderiam ser acrescentados), a desconstrução acredita não ser apenas mais um discurso entre outros. Ao mesmo tempo, devemos reconhecer que a desconstrução, de fato, *não é* apenas mais um discurso entre outros. Como resolver essa contradição performativa (tão derridiana, por sinal)? Não podemos resolvê-la: devemos trabalhar a aporia. A formulação mais esclarecedora a que consigo chegar, nesta “conclusão”, é que a desconstrução tem uma força singular, mas – sob pena de trair a si mesma – não pode reivindicar a si mesma como *fundamento* (e, de fato, não o faz). Ela vive no *entre*, no *antro*, no *hímen* dessa aporia: “eu não sou um discurso como os outros; ora, não é isso o que dizem todos os discursos tributários de uma metafísica?”

Em segundo lugar: a curiosidade sobre a possibilidade de “desconstruir” a desconstrução dura apenas o intervalo que antecede a descoberta de que a desconstrução é profundamente política. Ela é uma maneira de ler a tradição logocêntrica, a *ideologia* dessa tradição. Muitas das posições contrárias ou resistentes a Derrida dividem-se entre aquelas que não reconhecem a política da desconstrução, por um lado, e, por outro, aquelas que se consideram *mais políticas* do que a desconstrução (não é uma constatação, é uma impressão). A desconstrução pressupõe um contexto de atuação que é temporal e espacial – histórico e geográfico, se preferirmos –, mas esse contexto não é fechado em si mesmo. Em poucas palavras, a desconstrução é o descortinar das aporias da *episteme*.

Isso é bem diferente de dizer que a desconstrução é imune a contestações. Prossegurei com um exemplo – ou melhor, com os dois grandes exemplos sobre os quais me debrucei no segundo e no terceiro capítulos. Quando sugeri que devemos desconfiar do rótulo “crítica literária desconstrutiva” ou que devemos utilizá-lo com máxima precaução, quis assinalar que

a herança da desconstrução, para uma crítica comprometida com a análise das representações simbólico-políticas da identidade, é sempre uma apropriação produtiva, sempre uma negociação. Devo dizer, desde já, que estou cada vez mais convencido (certamente mais do que antes de *começar* o trabalho) da importância de se investigar os discursos *sobre* a literatura (e práticas culturais, em geral). Não sei se “[i]nterpretar as interpretações dá mais trabalho do que interpretar a própria coisa [...]”, como afirma Montaigne (1987, p. 352) – pensamento que serve de epígrafe a Derrida (2002) no ensaio “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas” –, mas este é certamente um trabalho mais do que nunca necessário, posto que a teoria e a crítica exercem uma função de frente na construção do significado das obras, tanto quanto as próprias obras. Estou convencido, também, que a receptividade que a desconstrução encontra em críticos pós-coloniais como Spivak e Bhabha não se dá por acaso, e com isso sugiro que a experiência colonial do próprio Derrida, tendo nascido e passado seus primeiros anos na Argélia, em uma família judia, teve um papel, em seu pensamento, que não pode ser ignorado – havia, desde sempre, um embrião pós-colonial na desconstrução.

Nesse momento quero lembrar que a “esperança” com a qual comecei – encontrar uma palavra “definitiva” da desconstrução sobre o problema da identidade – já estava atravessada por um impasse, que serviu de força-motriz para o trabalho: eu queria entender como os movimentos de reivindicações de identidade das/nas margens, com forte inspiração desconstrutiva, consideram a identidade, paradoxalmente, a partir desse pensamento que questiona qualquer tipo de centro. Aqui, eu deveria supostamente responder a que “conclusão” cheguei. Ao final do itinerário, no entanto, julgo que a questão continha em si a resposta – mas isso só pude perceber, como aconteceu, depois de percorrê-lo. Não é “paradoxal” reivindicar identidade a partir da desconstrução, desde que nos entendamos sobre que tipo de identidade estamos falando. Quando se argumenta que ela deve ser pensada com relação à diferença, isso não é mera abstração. Isso está nas leituras de Spivak, em sua luta contra uma “alta norma feminista”, em seu anti-imperialismo que não flerta com uma nostalgia por origens perdidas, em sua postura de não buscar unidade na pluralidade. Isso está em Bhabha, em sua noção de diferença cultural, em seu entendimento de que a questão pós-colonial – que é também a questão dos centros hegemônicos – não é sobre tolerância, mas sobre negociação entre interesses antagônicos, e que nosso lugar de enunciação está desde sempre cindido, perpassado pela ambivalência. Nenhum dos dois celebra alegremente as diferenças: eles nos ensinam que a crítica literária tem um papel decisivo na re-leitura de obras canônicas que escreveram uma certa história da identidade como identidade a si e na

leitura de contra-narrativas que questionam os pressupostos dessa história, escrevendo-a de volta *com diferenças*. Que essa crítica seja de matriz desconstrutiva é a própria condição para que se possa compreender a perversa cumplicidade entre o logocentrismo, o colonialismo e o masculinismo. Essa, no final das contas, talvez seja a melhor resposta para a pergunta “por que a desconstrução?”. Porque ela “supõe essa ruptura com aquilo que tem ligado a história das artes literárias à história da metafísica...”, diz Derrida (2001b, p. 18) – esta é a epígrafe que aparece no início do trabalho.

Acredito que ela, a desconstrução, é uma dádiva, um dom que caiu, talvez por acidente de percurso (mas talvez não), no colo dos estudos literários, os quais têm em mãos uma ferramenta crítica radical. Mas uma ferramenta que não vem com manual de instruções. Como se convencer de que a indecidibilidade *chama* uma decisão? Spivak e Bhabha nos mostram como: não devemos esperar pela decisão, devemos tomá-la. Durante a leitura de seus trabalhos teórico-críticos, cheguei a cogitar que sua força está justamente em não confiar demais na justiça por vir prometida pela desconstrução, mas em interpor um posicionamento no momento mais urgente. Penso, assim como eles, que é preciso escolher posições. A desconstrução, felizmente, não exige exclusividade, tampouco fidelidade. Mas pressupõe responsabilidade não-medida na duradoura tarefa de atravessar literaturas e culturas em direção ao estranho, fazendo da alteridade o lugar em que nossa identidade (se) (de)mora.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, B. **Nação e consciência nacional**. Trad.: Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.

ASHCROFT, B; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. **The empire writes back**: theory and practice in post-colonial literatures. Londres: Routledge, 1989.

BALIBAR, E. Culture and identity (working notes). Trad. do francês: J. Swenson. In: RAJCHMAN, J. (Org.). **The identity in question**. Nova York: Routledge, 1995.

BENNINGTON, G. Postal politics and the institution of the nation. In: BHABHA, H. K. (Org.). **Nation and narration**. Nova York: Routledge, 1990.

\_\_\_\_\_. Derridabase. In: \_\_\_\_\_; DERRIDA, J. **Jacques Derrida**. Trad.: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BERGER, A.-E. Sexing differences. **differences**: a journal of feminist cultural studies, Durham, v. 16, i. 3, 2005.

BHABHA, H. K. Introduction: narrating the nation. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Nation and narration**. Nova York: Routledge, 1990a.

\_\_\_\_\_. The third space. In: RUTHERFORD, J. (Org.). **Identity**: community, culture, difference. Londres: Lawrence & Wishart, 1990b.

\_\_\_\_\_. Freedom's basis in the indeterminate. In: RAJCHMAN, J. (Org.). **The identity in question**. Nova York: Routledge, 1995.

\_\_\_\_\_. Culture's in-between. In: HALL, S.; DU GAY, P. **Questions of cultural identity**. Londres: Sage, 1996.

\_\_\_\_\_. **O local da cultura.** Trad.: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998a.

\_\_\_\_\_. Unpacking my library... again. In: CHAMBERS, I.; CURTI, L. (Org.). **The post-colonial question: common skies, divided horizons.** Londres: Routledge, 1998b.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAPUTO, J. D. Dreaming of the innumerable. In: FEDER, E. K.; RAWLINSON, M. C.; ZAKIN, E. **Derrida and feminism: recasting the question of woman.** Nova York: Routledge, 1997.

CORNELL, D. **The philosophy of the limit.** Nova York: Routledge, 1992.

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

\_\_\_\_\_. **Literary theory.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

DE MAN, P. **Blindness and insight: essays in the rhetoric of contemporary criticism.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

\_\_\_\_\_. **Alegorias da leitura: linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust.** Trad.: Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

DERRIDA, J. **Éperons: les styles de Nietzsche.** Paris: Flammarion, 1978.

\_\_\_\_\_. **Margens da filosofia.** Trad.: Joaquim Torres Costa e António Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Acts of literature** (Org. Derek Attridge). Nova York: Routledge, 1992.

\_\_\_\_\_. **La dissémination.** Paris: Seuil, 1993.

\_\_\_\_\_. **O monolinguismo do outro**: ou a prótese de origem. Trad.: Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001a.

\_\_\_\_\_. **Posições**. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001b.

\_\_\_\_\_. **A escritura e a diferença**. Trad.: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002.

\_\_\_\_\_. **Gramatologia**. Trad.: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. **Força de lei**: o “fundamento místico da autoridade”. Trad.: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DUQUE-ESTRADA, P. C. Derrida e a escritura. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Às margens**: a propósito de Derrida. Rio de Janeiro e São Paulo: Ed. PUC-Rio/Loyola, 2002.

FANON, F. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Seuil, 1971.

FEDER, E. K.; ZAKIN, E. Flirting with truth. In: FEDER, E. K.; RAWLINSON, M. C.; ZAKIN, E. **Derrida and feminism**: recasting the question of woman. Nova York: Routledge, 1997.

FISH, S. **Doing what comes naturally**: change, rhetoric and the practice of theory in literary and legal studies. Durham: Duke University Press, 1989.

FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento** (Ditos e escritos II). Trad.: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FREUD, S. O “estranho”. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (v. XVII). Trad.: Eudoro Augusto Macieira de Souza. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

FUSS, D. **Essentially speaking**: feminism, nature and difference. Nova York: Routledge, 1989.

GASCHÉ, R. **Inventions of difference**: on Jacques Derrida. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

GILROY, P. Diaspora and the detours of identity. In: WOODWARD, K (Org.). **Identity and difference**. Londres: Sage/The Open University, 1997.

\_\_\_\_\_. Route work: the black Atlantic and the politics of exile. In: CHAMBERS, I.; CURTI, L. (Org.). **The post-colonial question**: common skies, divided horizons. Londres: Routledge, 1998.

GROSZ, E. Derrida and feminism: a remembrance. **differences**: a journal of feminist cultural studies, Durham, v. 16, i. 3, 2005.

HALL, S. Cultural identity and diaspora. In: RUTHERFORD, J. (Org.). **Identity**: community, culture, difference. Londres: Lawrence & Wishart, 1990.

\_\_\_\_\_. When was 'the post-colonial'? Thinking at the limit. In: CHAMBERS, I.; CURTI, L. (Org.). **The post-colonial question**: common skies, divided horizons. Londres: Routledge, 1998.

\_\_\_\_\_. Quem precisa da identidade? Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HARTMAN, G. H. Preface. In: BLOOM, H. et al. **Deconstruction and criticism**. Londres: Continuum, 2004.

HEIDEGGER, M. **Sobre o humanismo**. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo** (Parte I). Trad.: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Heidegger** (Col. Os Pensadores). Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Trad.: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JOHNSON, B. **The critical difference**: essays in the contemporary rhetoric of reading. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LEÃO, E. C. Itinerário do pensamento de Heidegger. In: HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

LOOMBA, A. **Colonialism/Postcolonialism**. Londres: Routledge, 1998.

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MILLER, J. H. The critic as host. In: BLOOM, H. et al. **Deconstruction and criticism**. Londres: Continuum, 2004.

MINH-HA, T. T. The undone interval. In: CHAMBERS, I.; CURTI, L. (Org.). **The post-colonial question**: common skies, divided horizons. Londres: Routledge, 1998.

MONTAIGNE, M. E. **Ensaio** (v. 3). Trad.: Sérgio Milliet. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Hucitec, 1987.

NARAYAN, U. Essence of culture and a sense of history: a feminist critique of cultural essentialism. In: \_\_\_\_\_.; HARDING, S. (Orgs.). **Decentering the center**: philosophy for a multicultural, postcolonial and feminist world. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

NASCIMENTO, E. **Derrida e a literatura**: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. Niterói: EdUFF, 1999.

\_\_\_\_\_. **Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. A desconstrução “no Brasil”: uma questão antropofágica? In: SANTOS, A. C.; DURÃO, F. A.; SILVA, M. G. (Orgs.). **Desconstruções e contextos nacionais**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

NERI, F. Multiculturalismo, estudios poscoloniales y descolonización. In: GNISCI, A. (Org.). **Introducción a la literatura comparada**. Trad. do italiano: Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2002.

NIETZSCHE, F. **Nietzsche** (Col. Os Pensadores). Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

NORRIS, C. **Deconstruction: theory and practice**. Londres: Methuen, 1982.

PARRY, B. Problems in current theories of colonial discourse. In: ASHCROFT, B; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (Orgs.). **The post-colonial studies reader**. Londres: Routledge, 1995.

PERETTI, C. **Jacques Derrida: texto y deconstrucción**. Barcelona: Anthropos, 1989.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução**. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

RAJAGOPALAN, K. Ética da desconstrução. In: GLENADEL, P.; NASCIMENTO, E. (Org.). **Em torno de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

REYNOLDS, A. Quase-transcendentalismo norte-americano: para uma pragmatologia (a vir). In: SANTOS, A. C.; DURÃO, F. A.; SILVA, M. G. (Orgs.). **Desconstruções e contextos nacionais**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

RORTY, R. **Ensaio sobre Heidegger e outros**: escritos filosóficos II. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

SAID, E. W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SARUP, M. **An introductory guide to post-structuralism and postmodernism**. Athens: University of Georgia Press, 1989.

SAUSSURE, F. **Curso de lingüística geral**. Trad.: Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2001.

SPIVAK, G. C. **In other worlds**: essays in cultural politics. Nova York: Routledge, 1988.

\_\_\_\_\_. **Outside in the teaching machine**. Nova York: Routledge, 1993.

\_\_\_\_\_. Can the subaltern speak? In: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. **Colonial discourse and post-colonial theory**: a reader. Nova York: Columbia University Press, 1994a.

\_\_\_\_\_. Quem reivindica alteridade? Trad.: Patricia Silveira de Farias. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994b.

\_\_\_\_\_. **A critique of postcolonial reason**: toward a history of the vanishing present. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Death of a discipline**. Nova York: Columbia University Press, 2003.

STEIN, E. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VATTIMO, G. **As aventuras da diferença**. Trad.: José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1988.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000.