

A força das manifestações lítero-culturais em perspectiva comparada

Profa. Dra. Maria Antonieta Jordão de Oliveira Borba¹

Resumo:

A ruptura promovida pela Desconstrução nos discursos das Ciências humanas e sociais repercutiu na interpretação de manifestações lítero-culturais de países colonizados. Em referência à diferença de Derrida e à descontinuidade de Foucault, esses objetos foram inicialmente analisados por Silviano Santiago e adeptos de sua Literatura comparada, por uma crítica às noções de dependência e evolução. As reflexões francesas de 1970 contribuíram para o resgate da diferença, em contraposição ao olhar da imitação. Hoje elas permitem constatar a força com que a arte se impõe, a despeito dos resquícios etnocêntricos de um país onde o desenvolvimento convive com a herança do colonialismo europeu. Os artistas vêm prescindindo do aval do Estado, pois seus anseios estão aquém e além do nacional (Santiago: 2004). Será desenvolvido um debate sobre manifestações artísticas de países que passaram por processos penosos de colonização, tais como o Brasil e seus vizinhos da América latina.

Palavras-chave:

Interpretação, Filosofia, Recalque metafísico, Força, Literatura, Cultura.

A obra de Silviano Santiago constitui a face mais visível da complexidade com que o autor compreende a literatura e a cultura de Estados pós-colonialistas. Dizer seu nome é o mesmo que se referir ao reconhecido intérprete das textualidades plasticamente ligadas à tradição latino-americana. No âmbito da Literatura comparada, sua inserção se reveste de um prisma específico de leitura de manifestações lítero-culturais, nascidas em geografias cujo penoso processo de colonização permeia a imaginação criativa. A abordagem se caracteriza pela perspicácia de quem soube perceber a condição de sujeitos atravessados pelo trauma gravado nas histórias de seus países. Para Silviano, o artista da cultura dependente, ao mesmo tempo em que vislumbra a beleza da tradição, traz consigo o sentido de uma nacionalidade. Trata-se, portanto, de um estado de contradição. Mas de uma contradição que não se desfaz em síntese, como previram as análises pautadas em postulados da evolução. Em consonância com idéias nietzscheanas, o crítico vai dizer que tanto o sentimento de raiz, quanto o apelo da forma universal devem ser resgatadas como *forças* que potencialmente habitam as sintaxes discursivas. Da constatação desse fenômeno, pôde então entender que as manifestações do “entre-lugar” se mostram mais produtivas, à medida que as estéticas são observadas nos aspectos que elas próprias capacitam: a “apropriação” e a “transgressão” da literatura canônica. Em referência a Michel Foucault (1972) e Jacques Derrida (1973), a atividade interpretativa implica, portanto, pensar os objetos pela *descontinuidade* histórica e pelo resgate, na *escritura*, do valor da *diferença*, examinando os elementos mínimos que se desprendem da mente do artista para comporem as alteridades ficcionais produzidas.

Não foi ocasional a familiaridade com que tais conceitos interferiram no pensamento de Silviano Santiago. Sabemos, há muito, que sua formação se fez por influência da Desconstrução e que, apesar de a contemporaneidade vir impondo novos prismas, as idéias dos dois expressivos filósofos do movimento francês ainda compõem nas reflexões sobre literatura e cultura. É o que se verifica em seu livro de 2004, *O cosmopolitismo do pobre*, quando nos lembra, por exemplo, que os movimentos identitários de cultura criam seus produtos, sem se distanciarem das formas estrangeiras. Trata-se de mais um fenômeno de estabelecimento de relações entre local e universal, que percorre a interpretação por ele produzida sobre obras da história da literatura e do pensamento produzido em solo brasileiro, desde o início do século XX até nossos dias. Já nas páginas iniciais, o

ensaio “Atração do Mundo” deixa evidente o lastro que perpassa as importantes observações sobre as mudanças dos modelos estéticos. A entrada pelo livro de Joaquim Nabuco, *Minha formação*, constitui um achado. Através da metáfora de “espectador do século” do texto de Nabuco, Santiago vai desconstruindo, por um lado, os que sublinharam as mazelas de um Alencar em busca de mitos da identidade nacional e, por outro, explorando as lembranças de um narrador que, na velhice, confessa o fascínio que sempre sentiu pela geografia e pelo espetáculo cultural da tradição europeia. É por essa trajetória desestabilizadora de questões sobre nacionalidade que o crítico desenha novos contornos para tratar de vários momentos da literatura brasileira, inclusive de um fenômeno inédito de nossa contemporaneidade. Escreve Santiago que hoje podemos testemunhar duas tendências de manifestações artísticas voltadas para novas formas de identidade cultural. Primeiramente, sublinha o fato de certos “casulos” no “cotidiano de grandes cidades” virem “pipocando” (ibidem, p.40) aqui e ali, com capacidade de se comunicarem diretamente com grupos estrangeiros, firmando “alianças cosmopolitas” horizontalmente dialógicas, ou seja, comunicações firmadas independente do aval do Estado. Em outra direção, existem grupos que, “antipáticos” à globalização, se organizam em torno da preservação das tradições regionais, como forma de reagirem ao que denominam “mesmismo globalizado”. Ambos, porém, constituem movimentos de identidade que estão “aquém e além do nacional”, e que por isso se distanciam do modelo da tradição imposta pelas elites brancas, patriarcais, etnocêntricas. Como conclui Silviano, “ambas [as vertentes], pela fragmentação radical do poder do Estado brasileiro, tanto rejeitam como mistificadoras as teorias tradicionais da identidade nacional quanto rechaçam como alienantes e contraditoriamente atrasadas as teorias da globalização dominantes no momento” (ibidem: p.42).

É essa dicção do discurso de Silviano Santiago que domina as obras assinadas a partir da segunda metade do século XX, e que respondem pelo fato de sua interpretação não ter se deixado conduzir pelas aderências ideológicas ou pela tese de um e somente um dos paradigmas binários da metafísica ocidental. Por volta dos anos 70, após o período em que atuou na França, encontrou em nosso meio acadêmico um clima propício para a exposição de uma proposta de Literatura comparada, que rompeu com as análises baseadas no paradigma da “imitação”, “fonte”, “influência”, “atraso”, “repetição”. A grade conceitual contraposta a esse modelo serviu-lhe para que compusesse um prisma de interpretação voltado para os modos pelos quais as obras produzidas na *margem* revelavam particularidades capazes de dialogar produtivamente com a tradição. Criadas em condição de dependência, no sentido de serem escritas em países cujo estágio sócio-econômico instaura um *gap* em relação às colônias, as expressões lítero-culturais da América latina requeriam que historiadores e intelectuais ultrapassassem os parcos limites da “cópia”, a fim de explorá-las em suas singularidades estéticas. Para isso, afirmou Silviano, era essencial examinar a positividade da *diferença*, principalmente quando as marcas da *margem* se inscrevem no interior das semelhanças. Para ele, o artista se apropria do “já-dito” para aí interferir, através dos processos de “desarticulação” e “rearticulação”. Contrariamente às análises estruturalistas, a matriz de Santiago reveste-se de conceitos como *descontinuidade histórica*, *escritura (pharmakon)*, *diferença*, tais como foram pensados por Foucault e Derrida. Trata-se de noções essenciais para as interpretações que veio a produzir, sendo que o próprio espaço de sala de aula constituiu, nos anos 70, uma oportunidade para que suas idéias fossem faladas, paralelamente à divulgação de ensaios, quando a instigante exposição do mestre por vezes se aliava a recomendações de leituras.

“A semente ou a impossibilidade de se falar da origem” é o título de um curso ministrado por Silviano na PUC-RIO, que ilustra a peculiaridade da concepção de interpretação pela qual abordou os primeiros textos escritos no Brasil e o tema da colonização portuguesa. Trata-se de uma perspectiva teórica que rompeu com a idéia de construção de identidade vinculada ao etnocentrismo ou às marcas remotas do ideal vigente no já decantado romantismo. Recusando o coro do nacionalismo utópico, distante da lamúria na denúncia de perdas de nossas raízes, afastando-se do discurso oficial da História, as reflexões de Silviano revelavam estreita aliança com a Etnologia e a Filosofia. Era pelo pressuposto da Desconstrução francesa que ele se aproximava de uma espécie de

filosofia do “sim”, no sentido nietzscheano do termo, propondo uma interpretação segundo a qual os signos do discurso eram afirmados pelos significantes de superfície, e não pela escavação das profundidades textuais. Suas leituras iam ao encontro da positividade da *diferença*, o que implicava fazer falar o *pharmakon*², a variante conceitual de *escritura* (Derrida:1973), que condensava os significados diferentes de um mesmo termo, a “semente” da pregação jesuítica.

Remetendo tanto para o sentido metafórico – o sêmen da palavra de Deus –, quanto para o literal – o “em se plantando tudo dá” –, a nova leitura dos escritos em terra firme desmascarava a imagem de cordialidade, que, volta e meia, vinha sendo passada a limpo pelos manuais da História, na descrição do encontro entre portugueses e indígenas. Junto ao pensamento de Derrida, era possível verificar, na própria *escritura* dos colonizadores, a violência do processo expansionista de seu Império. A resistência do “outro” (índigena) podia ser resgatada na palavra do “mesmo” (português), estivesse ela compondo os poemas de José de Anchieta, a Carta de Pero Vaz de Caminha, ou a correspondência entre Manuel da Nóbrega e o Rei de Portugal. Para isso, seria preciso relativizar o sentido metafórico de “semente” nos textos da catequese, deixar de lado o *complemento* da tradição analítica e pensar a “semente” pelo *suplemento*, pois só assim emergiria a potência do literal e do metafórico. Se o *complemento* sempre remeteu para a totalidade da metafísica, o *suplemento* da interpretação santiago-derridiana pôde dizer do acréscimo semântico que vinha se alojar ao significante disseminado na *escritura* jesuítica, quando o intérprete fazia entrar em ebulição aquilo esteve sempre silenciado pelo discurso da tradição, comprometido que se via com a linearidade dos acontecimentos e com a visão etnocêntrica do colonizador.

Curioso notar que, nessa atividade desconstrutora do recalque metafísico, também o texto do corpo foi entendido como um campo discursivo minado de dubiedades. Se as análises comparatistas sempre reiteraram a “imitação” dos gestos dos colonizadores, na interpretação de Santiago, o modo como o indígena se movimentava, pousava, parava permitia pôr em xeque esse sentido de cópia compartilhado pela tradição. A teatralidade praticada pelo nativo no ritual português poderia estar sinalizando para algo semelhante às experiências daqueles que viviam originariamente em Porto Rico, “sequiosos em contemplar o milagre bíblico, de provar o mistério religioso em todo seu esplendor de enigma” (Santiago: 1978,15). Se foi por este tipo de aparente passividade contemplativa das cenas católicas que, também entre nós, os índios dispunham seus corpos, é porque, paralelamente à absorção da cultura do colonizador, convive outra versão, cujo significado diria de um momento de comoção diante do mistério. Só que a “imitação”, neste caso, seria algo ligado à própria natureza de suas religiosidades, e não exclusivamente à crença no catolicismo europeu, como as análises etnocêntricas supuseram.

Esta dupla possibilidade extraída da encenação do corpo ratifica-se em textos da catequese, quando se constata as marcas de resistência que vêm habitar a *escritura* católica. Por elas, recupera-se, nas queixas dos textos portugueses, a perseverança de nossos bárbaros em se manterem nos costumes que lhes eram naturalmente afeitos. Não é de outra ordem o fenômeno que se observa nos textos da catequese. As demandas dos poemas, prosas e sermões portugueses permitem supor que, longe da máscara do rito católico, os índios conservavam a liturgia de suas crenças, nos momentos em que, terminada a festa “cordial”, os espaços se revestiam da familiaridade das tribos. A leitura de um trecho do “Sermão do Espírito Santo” de Padre Antonio Vieira (1975) dá sinais evidentes da “dificuldade da conversão”, admitida na própria palavra do jesuíta. Também na carta de Padre Manoel da Nóbrega (1931) fica clara a resistência do habitante da terra, particularmente no trecho em que escreve sobre a necessidade de virem para cá “muitos da Companhia”, de modo que fosse possível permanecer sustentando a palavra do “Rei” e do “Senhor dos Senhores”. Em ambos, percebe-se que a voz indígena, antes silenciada pela História, vem habitar a escrita do português.

Várias noções apresentadas no curso “A semente ou a impossibilidade de se falar da origem” fazem parte do livro *Uma literatura nos trópicos*, de 1978, sendo que, no ensaio de abertura, “O entre-lugar do discurso latino-americano”, Silviano termina por construir uma sintaxe teórica capaz

de orientar os pressupostos pelos quais são discutidos os temas dos outros dez capítulos. O conceito de “entre-lugar” configura-se aí como uma espécie de resposta teórica ao questionamento ele mesmo faz sobre o conceito de “imitação”, quando reflete sobre a condição de emergência dos discursos da América latina e a função do intelectual que interpreta as produções culturais de seu país. Condensando a dubiedade da literatura e do intelectual, o “entre-lugar” sinaliza para a necessária relativização da Antropologia e a ineficácia da História em dar suporte a uma visão crítica adequada sobre comparativismo, quando se analisam discursos de países que passaram por processo de colonização.

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

Como então nos explicar e nos constituir?, pergunto-me junto com Silviano. Para ele, nenhum campo disciplinar se autoriza integralmente nesta tarefa. Se esta é a conclusão a que chega, seus ensaios me conduzem para outro entendimento: aquele que diz da importância da Antropologia na matriz pela qual ele reflete sobre relações culturais. A proposta de analisar as sociedades colonizadas pelo conceito de “entre-lugar” resulta, sem dúvida, de um questionamento decisivo de sua função como intelectual, sendo que, nesta apreciação, percebo as raízes que a Antropologia foi capaz de fincar. Aquilo que Silviano espera da Antropologia – o questionamento das minorias em sua “integração ao processo de ocidentalização” – significa, na verdade, o que ele próprio faz: interroga a “integração histórica” por pressupostos antropológicos, sem cair na ilusão de que “as minorias” existiriam fora de um “processo de ocidentalização do mundo”.

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

Não é difícil concluir que o discurso latino-americano, por resistir pertencer exclusivamente a um campo – nem “materialismo histórico”, nem “pacto com a História ocidental”, nem “ufanismo” nacionalista – implica um entendimento apropriado à particularidade de sua condição. Nasce de um “entre - lugar” e este local, nos ensinam os artistas, significa criar, na assimilação do progresso, a riqueza do repertório que faz emergir uma outra forma de expressão, a forma possível somente na condição do “entre”, os dados “em diferença” manifestos na simultaneidade da semelhança assimilada antropofagicamente das grandes referências artísticas. Se assim é o discurso latino-americano, cabe também ao intelectual perceber o significado de sua ocupação neste “entre-lugar”, a fim de que a interpretação das condições das culturas e das literaturas de “margem” revista-se de boa rentabilidade para os estudos comparatistas.

Fica claro, por exemplo, por que Silviano Santiago refere-se à “antropofagia” de Oswald de Andrade como um “antídoto” do modernismo ao “enciclopedismo europeucêntrico”, assinalando a vontade de nosso escritor em “incorporar, criativamente, a sua produção dentro de um movimento universal” (ibidem: p.21). Quando nos reportamos ao movimento de 22, entendemos que a literatura de Oswald expressa, de fato, o estatuto do escritor de uma época em que seu país não era nem economicamente desenvolvido, nem se via imerso na radical incapacidade de vislumbrar as novas técnicas européias. O compromisso de Oswald com a vanguarda modernista coloca-o no paradoxo de ser um soldado subalterno na tropa do progresso europeu e, ao mesmo tempo, pertencer à *avant-garde* nacional. Isto significa ocupar um lugar do qual ora ele pode ver quem está à frente – o avanço estrangeiro –, ora voltar-se para a direção oposta e pensar no passado que ficou para trás. Essa condição de “entre - lugar”, propulsora de perguntas do tipo ‘fico com minhas raízes ou me entrego à modernidade da poesia estrangeira?’, resulta em resposta, já dada pela literatura de Oswald, e que poderia ser traduzida assim: ‘não fico nem com uma, nem com outra; vivo a experiência das duas’. O resultado é a instauração de uma tensão entre possibilidades. Neste sentido, ao autor e ao intérprete não devem escapar nem o “primeiro texto”, nem a “rearticulação” decorrente da “desarticulação”.

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

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

Pau-Brasil, primeira coleção de poemas de Oswald de Andrade, serve para espicaçar os historiadores que são servos obedientes da cronologia e os que são defensores de princípios históricos normativos. Para dramatizar a situação lacunar, resolve bagunçar o coreto do tempo e da história ocidental. Faz ele

questão de assinalar, desde o pórtico do livro, que aqueles poemas escritos em 1924 o foram "por ocasião da descoberta do Brasil" (Santiago: 1995, p. 8-10).

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

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

Referências bibliográficas

CORTESÃO, Jaime. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. São Paulo: Livros de Portugal, 1943.

CUNHA, Eneida Leal. “Leituras da dependência cultural” In: _____ & Wander Melo Miranda (org.) *Navegar é preciso, viver*. Escritos para Silviano Santiago. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1997, p.126-139.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.) *Às margens- a propósito de Jacques Derrida*. São Paulo: Loyola/ 2002.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972.

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Livraria Martins, 1966.

_____. *A Ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx*. Teatro Filosófico. Porto: Publicações Anagrama, (s/d).

LIMA, Rachel Esteves. “A crítica cultural na Universidade” In: *Navegar é preciso. viver.* Escritos para Silviano Santiago. Eneida Maria de Souza & Wander Melo

Miranda (org.). Editora UFMG, EdUFBA, EdUFF, 1997, p.170-186.

NÓBREGA, Pe. Manuel da. “Carta a El Rei D.João”. 1552. In: *Cartas jesuíticas e cartas do Brasil.* 1549 - 1560. Rio de Janeiro: Oficina Indústria Gráfica, 1931.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1978. _____. (Supervisão). *Glossário de Derrida.* Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1976.

_____. “Apesar de dependente, universal” In: *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais.* Rio de Janeiro: Paz e terra, 1982, p. 13-24.

_____. *Nas malhas da letra.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. “Elogio da tolerância racial”. *Jornal do Brasil.* Rio de Janeiro, 9 de setembro, 1995. Idéias/Ensaio, p. 8-10.

SANTOS, Roberto Corrêa dos. *Para uma teoria da interpretação: semiologia, literatura e interdisciplinaridade.* Rio de Janeiro: Forense Universitária Ltda., 1989.

SCHWARZ, Roberto et al. *Tradição e contradição.* Rio de Janeiro: Zahar/Funarte, 1987.

SOUZA, Roberto Acízelo de. *Teoria da literatura.* São Paulo: Ática, 1986, Série Princípios, 1ª ed.

VIEIRA, Antonio. “Sermão do Espírito Santo”. In *Sermões.* São Paulo: Cultrix/MEC, 1975.

¹ Maria Antonieta Jordão de Oliveira Borba, Professora Pós-Doutora do Departamento de Teoria da literatura e Literatura brasileira da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). majordao@ubl.com

² A metáfora do *pharmakon* com que trabalha Derrida permite a ilustração daquela atividade interpretativa que não se decide por um significado específico do signo, pois, contrariamente, ao trabalhar com a *différance*, impulsiona a força do significante. Referindo-se simultaneamente para “remédio” e “veneno”, o *pharmakon* é essa *différance*, esse instante em que os diferentes significados se encontram nele, *pharmakon*, potencialmente presentes. A interpretação que se baseia nos pressupostos derridianos não apaga nenhum dos significados. Deixa, pelo contrário, emergirem as forças de todas as oposições, de todas as distinções, de todas as *différences* passíveis de verificação, quando se trabalha a *différance*. A interpretação para Derrida não quer se constituir numa leitura ideológica, tal qual se fez a história do sentido, baseando-se no centrimento do discurso (crença no valor de verdade da palavra e do ser enquanto presença) – fono-logo-centrismo – e no centrimento em uma cultura de referência – etnocentrismo. Deixar emergir a força do texto implica promover o descentramento da estrutura, isto é, não frear a mobilidade que lhe é própria, mas ativar-lhe o próprio jogo. Para isso, Derrida propõe uma atividade de interpretação, também de base nietzschiana, que trabalhe com as noções de jogo, de diferença, de indecidibilidade, de escritura, de ausência do ser.