

Horror para todo lado, ou, mais uma tentativa de entendimento do desejo de exclusão de certo passado

RESUMO

O texto tem três movimentos. Partindo de "leituras" de Paulo E. Arantes e Fabio A. Durão em torno da desconstrução, uma espécie de "resposta" é construída, tendo em mente "O horror ocidental", de Philippe Lacoue-Labarthe, e "A última palavra do racismo", de Jacques Derrida. Esses dois movimentos se oferecem não como uma demonstração antitética daquilo dito pelos primeiros em torno dos últimos, mas sim, a partir das considerações oferecidas por Arantes e Durão, tenta-se demonstrar, nas releituras de Derrida e Lacoue-Labarthe, como certas questões podem, ou deveriam, ser levadas em consideração, quando pensamos na construção de algo a ser chamado pensamento crítico brasileiro, destacando quais as possíveis contribuições da teoria francesa em torno de tal conceito. A importância dada ao horror colonial e à responsabilização infinita exigida por Lacoue-Labarthe e Derrida aparece como chave de resposta a Arantes e Durão, especialmente por se pensar que, no etapismo sugerido pelos brasileiros, o apagamento da violência colonial como mecanismo de segregação é responsável pela própria criação das tradições às quais ambos se filiam e que sustenta a história do destaque de certas figuras importantes a ambos. Assim, menos do que se oferecer enquanto um texto que busca dismantelar os argumentos oferecidos de Arantes e Durão, espera-se que, relendo Derrida e Lacoue-Labarthe, seja possível a percepção de que, enquanto se sustenta um certo tipo de olhar cuja previsão é o esgotamento, por exemplo, de certas questões (rever o passado criticamente, impossível em Arantes), tanto quanto o desejo melancólico de retorno a um certo tipo de filiação (o destaque para a teoria formalista em Durão) são faces de uma moeda que só pode ser sustentada porque se constrói como um desejo de exclusão cujas diretrizes e heranças são, também, passíveis de críticas a partir dos textos apontados por ambos os autores como meras ideologias que retiram de suas áreas, a Filosofia e os Estudos Literários, sua importância.

PALAVRAS-CHAVE: Jacques Derrida. Philippe Lacoue-Labarthe. Colonização.

Fabio Pomponio Saldanha
fabio.saldanha@usp.br
Universidade de São Paulo (USP),
São Paulo, Brasil.

INTRODUÇÃO

Teoria francesa? Hoje? Qual? Por onde? O que come? Por quem fala? Qual tipo de capital simbólico se utiliza de? Qual tipo de capital simbólico *não* se utiliza de? Se vamos, de certa forma, insistir e fazer do texto aqui elaborado uma espécie de resposta direta ao dossiê ao qual se escreve *para*, com certo direcionamento e já pensando em todas as formas possíveis de se elaborar uma resposta *responsável*, por quais métodos e maneiras poderíamos, também, sermos irresponsáveis enquanto escrevemos? A partir de uma ideia central do horror, e do que significa estarmos no Brasil, em 2024, *falando do horror*, mas também falando de forma *horrorosa*, o que podemos pensar, como podemos pensar, como podemos insistir na teoria francesa sem precisar, de certa maneira, defendê-la de toda e qualquer acusação sem que, de fato, caíssemos em uma espécie de essencialização mais uma vez voltada ao vazio, ao medo do inimigo, sem vermos também nele? Sem esperar que estejamos, de certa forma, *fora e dentro* da lei, numa espécie de soberano besta, repleto de *bestice* (cf. Derrida, 2018), como pensar a teoria francesa, seus restos e suas diferenciações a partir do próprio horror que funda certa possibilidade europeia de existência, mas também brasileira? E de que forma tudo isso justificaria, então, certa maneira de pensarmos o porquê da teoria francesa hoje?

Creio ser possível começar especulando, dançando com fantasmas da mesma forma que as molas propulsoras desse texto tantas vezes fizeram, i.e., Jacques Derrida e Philippe Lacoue-Labarthe, não em um exercício de rememoração saudosista do estilo como cópia e desejo de ser entendido como um copista que a tudo sabe observar e emular, de modo a me deliciar na possibilidade de, assim, escrever, de certa forma, quiçá um tanto mais livre, já que estamos aqui pensando a teoria francesa em sua potência e potencial explicativo de presente e futuro (sem esquecermo-nos do apagamento do passado como palimpsesto da manutenção da diferença).

A possibilidade de elogiar meu fascínio com a teoria francesa, especificamente Derrida e Lacoue-Labarthe neste texto, no entanto, funciona também como munição específica para certo tipo de resposta que me espanta a ausência, quando nos dispomos a pensar a localidade e a necessidade de certa defesa possível do porquê insistirmos em estudar (e ler o mundo) a partir dos textos escritos por um grupo tão diferente e, ainda assim, embaralhado a partir de um mesmo gentílico. Termo esse que também chega a ser, inclusive, uma forma jocosa de reconhecer, no tempo-espaço do país do qual o gentílico sai, uma espécie já de bancarrota moral, tornando a França um lugar não mais “digno” de ser reconhecido como o “berço” da civilização ou do pensamento mais afinado com o futuro da realidade.

Tais termos e tal esquema de pensamento, por exemplo, são a base da narrativa da formação da Filosofia uspiana, quando pensamos na transição e no tipo de história escrita por Paulo Eduardo Arantes em *Um departamento francês ultramar* (2021b) e *Formação e Desconstrução* (2021a). Como uma espécie de, concomitantemente, vista pessimista para o desmantelamento do mundo moderno enquanto se oferece uma saída, a *única saída possível*, o encontro de Arantes com a desconstrução parece resolver seus problemas em uma forma simplista, ainda que não pareça, de fato, nada simples (pelo estilo argumentativo do autor), ao buscar entender a relação entre desmantelamento da ordem do mundo, a “origem” da desconstrução e a única saída possível de tudo isso, a

filosofia marxista como lida e lidada a partir dos Seminários Marx, desde sua primeira entrada à tradição adorniana e suas subseqüentes leituras, nos seletos grupos encontrados pelos prédios da FFLCH, a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (cf. Arantes, 2021a-b).

Ler os dois livros supracitados de Arantes como um conjunto interessado em contar *uma* história da Filosofia como *A História* pode ser uma forma de justificar até mesmo o que será feito a partir da segunda parte deste texto (assim como se torna parte dos fantasmas com os quais lido, a partir do momento em que escrevo em torno da teoria francesa). O filósofo uspiano, pensando certa genealogia da criação do departamento de Filosofia em sua Universidade, entende-a a partir de uma linha cuja certidão de nascimento é vista na missão francesa, nos anos 1930, e cujo ponto de parada obrigatório (i.e., o nível máximo de maturação possível) é a chegada do marxismo nas terras da faculdade já não mais localizada na região do Maria Antônia (cf. Arantes, 2021b).

Tal raciocínio, se entendido como tomado de empréstimo do paradigma da *Formação da Literatura Brasileira*, de Antonio Candido, inclusive naquilo que pode ter de questionável, matizável, etc., pode ser traduzido pelo seguinte resumo: a importação de alhures de um conhecimento como transplante alienígena passa pela fase de aclimação até que se torna algo nativo, independente, ainda que também vinculada a uma outra suplementação, tão alienígena quanto a missão francesa, i.e., o marxismo, que já aparentemente não passa a ser sequer entendido como de fora, mas sempre perto, ali, na prata da casa, como o momento no qual se entende, de uma vez por todas, como fazer Filosofia de forma nacional, *brasileira*, desde que se entenda a USP como um reflexo do Brasil inteiro.

Essa espécie de defesa e anuência das vozes ali selecionadas difere um tanto da forma como Candido elenca seus paradigmas, por se notar em Arantes um tom muito mais explícito de combate, ao sugerir que os explicadores de texto, que se mantém na tradição francesa e não ascendem ao marxismo, serão “desasnados” (Arantes, 2021b, p. 118) por nomes como Roberto Schwarz, a partir da tradição marxista (à qual Arantes parece se entender como o próximo, quiçá o último, herdeiro e descendente).

Essa espécie de linha evolutiva do pensamento crítico brasileiro, representado pela USP, passa pelo elogio irrestrito a Candido e Schwarz, caminhando para uma espécie de entendimento no qual a junção das vozes dos dois à de Arantes garante um lugar excepcional *para* Arantes. Ao ser capaz de ler o mundo dessa forma, entendendo e construindo uma espécie de macro-paradigma para a Filosofia uspiana, espera-se do leitor de *Um departamento francês ultramar* a anuência da anuência, lendo o receituário histórico de Arantes como uma espécie de catálogo que também ensina *o quê* deve ser evitado e *como* se deve falar a respeito do Outro (Philipson, 2020), como destaca até mesmo Schwarz (1999) em resenha, pelo deboche e pela falta de consideração da necessidade de citação direta, ou sequer referenciação (i.e., uso da ABNT) do que Arantes fala quando se dirige à produção do outro.

Tal preâmbulo, talvez, seja necessário pelo o que vem a seguir, em *Formação e desconstrução*. Ainda que lançado como livro somente em 2021, os escritos da década de 1990 de Arantes compõem uma espécie de quadro de continuação do observado em *Um departamento francês*. Fica talvez mais fácil perceber a salvaguarda feita para o marxismo (e, de forma mais precisa, para o marxismo

adorniano (Fausto, 1997)), quando se pensa, por perspectiva comparada e já tendo como premissa o dito acima, na maneira como a França, a teoria e a degradação da "bancarrota moral" do país que outrora exportara professores para o Brasil, passam a ser descritas por Arantes.

Tais saltos retóricos de Arantes servem para construir o retrato de uma nova época já desgarrada, inclusive, do marxismo, quase como uma espécie de pessimismo determinista que tem como arqui-inimiga *ela mesma, a desconstrução*. Entendida como a grande responsável por transformar a filosofia em "mera literatura" (Arantes, 2021a, p. 19), o efeito funesto da desconstrução para o conhecimento crítico chega até mesmo a transformar a antiga filosofia francesa em mera ideologia, retirando da França o poder simbólico de berço intelectual da civilização ocidental (ou, ao menos, do/no Brasil), como vai sendo retratada ao longo do livro. Em outro salto, ainda, observa-se como, no desgraçamento moral do mundo, fatos como até mesmo o 11 de Setembro de 2001 e a grande expansão do terrorismo como máquina de guerra internacional (Arantes; Sarack, 2021) passam a ser atrelados como consequência direta do sistema de pensamento geralmente atribuído a uma origem: Jacques Derrida.

O ponto final é tão pernicioso que, não obstante a transformação da antiga Filosofia em mera Ideologia, correntes posteriores à Derrida, como o pós-colonialismo, são entendidas por Arantes como uma certeza absoluta de máquinas produtoras de textos, garantia automática de *qualis* (capital simbólico, algo que o marxismo, aparentemente, não tem) e alavanca de carreiras (como alude Arantes em entrevista a Sarack em torno das mudanças de carreira de Gayatri C. Spivak). Nessa máquina retroalimentada pela espécie de ferramenta terrorista do capital internacionalizado, entende-se a "Desconstrução & Cia." como aqueles que

a ponto de se tornarem especialistas exímios na procura da marginalidade heroica, na encenação de complôs urdidos pelos bem aquinhoados da *ratio* moderna, na identificação em *effigie* com minorias sociais, párias da vida intelectual, enfim especializaram-se no fomento de tudo que pudesse reforçar uma bem-sucedida estratégia de "vitimização", como sublinham seus atuais adversários (Arantes, 2021a, p. 37).

A estratégia de vitimização da diferença não passa despercebida como uma consequência da desconstrução que, como espécie de estopim para o fim do fim do mundo, em um movimento que confunde Jacques Derrida com Haroldo de Campos, vai dizer Arantes que o primeiro

forjou uma categoria própria para batizar e estilizar essa dificuldade: o barroco, cuja voga ao longo dos anos 1980 se conhece, inclusive, como senha francesa do pós-moderno. Uma abjeção de dois gumes, sobre a qual paira igualmente a ameaça do disparate: **nesse mesmo diapasão se negará ao dissidente da modernização o direito de acender a luz ou tomar antibióticos** (Arantes, 2021a, p. 30-31, destaques nossos).

Tal atestado funesto para a área, assim como para o futuro do pensamento crítico, não deixa de proporcionar boas risadas, tanto quanto ao pensarmos na resposta melancólica (premonitoriamente paranoica? (cf. Sedgwick, 2020)) de Arantes à mudança dos tempos do mundo como necessariamente cooptação pelo

capital e, quiçá, perda de espaço daquilo que via e assistia como o melhor do mundo (a *sua* versão de universidade, o *seu* modo de entender o que é conhecimento científico, etc.). Nesse ínterim, o que não se observa é a possibilidade de se colocar em questão aquilo mesmo que gera, inclusive, sua maneira de ver/ser/estar no mundo como também totalitária, monolítica, excludente e responsabilizadora da diferença enquanto algo ruim, algo que precisaria ser evitado, dada a falta de gramática para se lidar com outros problemas, ao mesmo tempo no qual não se aceita lidar com o que quer que se torne mazela no mundo, caso não se possa fazer, digamos, da sua maneira (a única correta, a supremacia da classe como termo certo e mais adequado, por ser tautologicamente o único a explicar o mundo).

Essa espécie de lamúria também é dividida por Fábio Akcelrud Durão em alguns de seus textos sobre o estado-da-alma da Teoria Literária e do papel do ensino nos cursos de Letras como necessariamente uma perda de espaço em um cabo de guerra que, primordialmente, assim como em Arantes, só existe porque ambos consideram que há ali disputa, exclusão em uma espécie de *M.A.D. 2.0.*, vendo na desconstrução (e em seus "herdeiros pós-modernos") a grande inimiga. Ainda que Durão (2021, p. 19, tradução nossa) sugira que "[u]ma leitura responsável da Teoria deve evitar os dois caminhos mais óbvios, o de propor ou uma alternativa à Teoria, ou a sua mera continuação, fingindo que nada de sério está realmente acontecendo", sendo que seu objetivo, até o fim deste texto citado, é conceber à leitura imanente, i.e., a atenção voltada ao privilégio do registro literário como fonte de disparada (e retorno) das questões envolvendo a leitura e o ensino de crítica literária, uma espécie de salvaguarda, ou seja, posto privilegiado como aquilo que deve ser feito, por ser a melhor disponível (Pinezi, 2022).

Dizendo, então, que há

indícios abundantes de que a teoria perdeu seu suposto papel auxiliar, seu estatuto de discurso subordinado cuja missão primordial seria elucidar um determinado texto. Portanto, aqui está uma primeira ideia, não tanto uma descoberta, mas uma **observação** de um estado de coisas, mesmo sem ter recebido tanta atenção quanto merece, nomeadamente de que **a teoria passou por um processo de (semi-)autonomização e de aumento de autossuficiência e autorreferencialidade** (Durão, 2021, p. 40, tradução minha, grifos do autor).

Durão exemplifica tal questionamento a partir de *écriture*, conceito importante, por exemplo, para Derrida, desde, ao menos, a *Gramatologia* e *A escritura e a diferença*:

não foi apenas um termo num debate intelectual, nem uma simples ferramenta para compreender a realidade. Pelo contrário, foi um conceito com uma promessa, um prenúncio de uma possível reconfiguração do mundo, unindo linguagem, desejo e economia no mesmo termo (Durão, 2021, p. 41, tradução nossa).

A argumentação parece sugerir algo muito parecido à lamúria melancólica/debochada de Arantes: ao ver na "geração" de Derrida uma espécie de culpa pela grandiloquência com a qual os teóricos se dirigiam para ler o mundo e tentar entendê-lo, o que menos se faz é tentar ler, a partir das leituras de tais *files*

à *papa*, as consequências (e o tipo de leitura proposta pelos mesmos) da realidade ao seu redor (ainda que não ler da maneira como gostaria que se lesse seja, de fato, uma leitura). Ao sugerir que, em um momento, há um abandono da especificidade da Filosofia, transformando tudo em Literatura (Arantes) e, em outro, que o que se faz é exatamente o inverso, ou seja, a Literatura teria se tornado tudo, menos o ponto central de discussão (Durão), o que parece estar em jogo é uma certa necessidade de transformar a desconstrução, em metonímia à Teoria Francesa, em uma espécie de bode expiatório que, ao ser denunciada como a grande faceta da Ideologia, permite a exclusão daquilo que não se gosta enquanto, ao mesmo tempo, tenta convencer o leitor de que a teoria salvaguardada (o marxismo, a leitura imanente/formalista) é uma boa casa à qual se deve retornar, da qual nunca se deveria ter saído.

Se, "no Brasil, 'desconstrução' foi adotada no discurso político para significar 'provar que o outro está errado, mostrando sua má-fé'" (Durão, 2021, p. 42, nota 6, tradução nossa), talvez, aqui, não se prove necessário mostrar a paralaxe da leitura, tentando imaginar, na verdade, o que está dentro do mecanismo de salvaguarda-leitura que faz das posições de Durão e Arantes leituras possíveis da realidade, afinal "isso não os impede de serem academicamente válidos. O que a universidade exige da pesquisa é que sejam criados novos conhecimentos, não necessariamente conhecimentos interessantes" (Durão, 2021, p. 44, nota 9, tradução nossa). Se for isso, então, possível e proveitoso (e deixo a quem me lê a possibilidade de julgar se ora lá, ora cá, se pode caracterizar sem qualquer juízo de valor apriorístico o que é um conhecimento interessante, gerado nessa amplitude de inimizade forçosa entre os campos), gostaria de pensar, a partir dessa inimizade primeira com a desconstrução e a teoria francesa, oferecendo uma resposta a partir de dois exemplos: Derrida discutindo o *apartheid* e Lacoue-Labarthe discutindo o colonialismo.

Espero, assim, conseguir, ao menos, demonstrar como, através dos dois, é possível não simplesmente rejeitar Durão e Arantes, mas sim, pelos mesmos pontos de chegada desses, complicar seus raciocínios, pensando, a partir do passado, um outro futuro *por vir*.

1. A PINTURA E O MITO; O HORROR, O HORROR...

É lendo *No Coração das Trevas* que a função do mito para Lacoue-Labarthe já se coloca como algo cuja alocação é a obrigatoriedade da responsabilização colonial à Europa:

o mito do Ocidente, que essa história recapitula (mas para significar que o Ocidente é um mito), é literalmente o pensamento do Ocidente: aquilo que o Ocidente "conta" que ele precisa pensar sobre si mesmo: que ele é o **horror**. (Lacoue-Labarthe, 2012, p. 330, grifos do original)

Aquilo que, por fim, a narrativa recapitula é a própria criação do mundo-Ocidente como o mecanismo de devoração de seu próprio passado, tentando atribuir ao outro o erro, transformando-o no local de onde se emana os problemas. A terra natal, o "berço da civilização", não se encontra enquanto polo de problematização ou sequer consideração como a origem de algum mal: no mecanismo de extração colonial, a própria violência se configura enquanto aquilo

que, ao se construir, se apaga e atribui aos sujeitos envolvidos a distribuição do trauma. Essa narrativa que Lacoue-Labarthe tenta ler de outro modo depende do mecanismo de projeção ao Outro, direcionado como a fundamentação colonial do Ocidente de culpabilização da diferença a partir do polo colonizador, sem considerá-lo algo de fato separável do polo colonizado.

A figura necessária para justificar essa construção argumentativa é a de Kurz. Mais do que Marlow, personagem que dá corpo à narrativa, Kurz é aquele de quem só se percebe a voz. A possibilidade de encarar o eco da voz da personagem, ou melhor, a possibilidade de se encarar o que se ecoa *na* e *a partir da voz* da personagem é a localização do mito do Ocidente como violência imprimida em Kurz, ou, ao menos, também nele. Se essa voz ecoa o trauma revelador do mito, assim o faz a partir de "algum **testemunho**, como portadora de verdade" (Lacoue-Labarthe, 2012, p. 331, grifos do original). O que, por fim, se ecoa nesse testemunho mitológico em/com Kurz? Afinal, Kurz

é apresentado como ele **próprio** não sendo **nada**. Ou **ninguém**, se pensarmos em Ulisses. Sua eloquência é ligada, sistematicamente, às "**trevas áridas do seu coração**", a seu "**coração oco**", ao vazio que está nele ou, mais exatamente, que ele "é". É exatamente por isso que ele é só uma voz. Mas é também por isso que, na ordem da arte propriamente dita, como na ordem do poder (ou da arte política, se vocês preferirem), ele subjuga e fascina, atrai e seduz (ele suscita até mesmo o amor), sujeita: ele é absolutamente **soberano**. Não sendo nada, de fato, ele é tudo. Sua **voz** é todo-poderosa (Lacoue-Labarthe, 2012, p. 333, grifos do original).

Mais adiante:

a profunda tristeza do clamor que ressoa regularmente ao longo da narrativa e a escande: é uma **lamentação** (e penso, na verdade, mais do que na dor de exploração e da escravidão, que está, contudo, inteiramente presente, na célebre frase de Benjamin: se a natureza pudesse falar, seria para se lamentar; a exploração colonial é em primeiro lugar a exploração da natureza), mas isso também explica, por outro lado, que o **horror**, à vertigem do qual sucumbe Kurtz, esse horror sobre o qual nada se sabe (O que ele viu? O que sofreu? Do que fala?), é menos o próprio horror "selvagem" do que aquele que o eco do clamor nele (em seu vazio "íntimo") revelou: é o seu "próprio" horror, ou melhor, o horror de sua ausência de todo ser-próprio (Lacoue-Labarthe, 2012, p. 334, grifos do original).

Ainda mais uma citação pode se fazer possível, para que seja observável, afinal, para onde caminha Lacoue-Labarthe em sua perseguição à/na voz de Kurz. Quase no fim do texto:

É o seu próprio horror que o Ocidente tenta fazer desaparecer. Daí a sua obra de morte e destruição, o mal que ele provoca e estende até os confins da terra – até essas zonas deixadas "brancas" nos mapas da África e que, no início, atraem irresistivelmente Marlow, ou seja, Kurtz. O Ocidente exporta seu mal íntimo: ele impõe seu êntimo. Essa é sua maldição; e essa é a opressão a que ele submete a terra inteira: dor, tristeza, lamento interminável, luto que nenhum trabalho jamais reduzirá (Lacoue-Labarthe, 2012, p. 336).

O que se torna possível pensar a partir disso? Lacoue-Labarthe parece oferecer sua leitura de *No coração das trevas* como um chamado de responsabilidade tanto para o testemunhante, i.e., aquele a possivelmente entender Marlow enquanto um ocidental que caminha para a conquista colonial, quanto observar, de forma mais detida, o que Kurz está traduzindo enquanto o estado presente e passado desse mesmo Ocidente, uma espécie de produto manifestado a representar o mito de tal “civilização”. Assim, lê-lo e valorizá-lo, de certa forma, implica em uma leitura e uma ação responsáveis a partir do horror, i.e., em uma espécie de coparticipação na leitura e na tradução do sentido do livro e de Kurz enquanto o mito do Ocidente, sendo dever irrevogável daquele a se entender enquanto ocidental, europeu, a quem Lacoue-Labarthe se endereça, a fundamentação de suas próprias terras enquanto terras do horror, mas não só.

É mister também perceber que Lacoue-Labarthe, ao ler seu texto na França, se dirige àqueles a quem poderíamos considerar, de certa forma, senão herdeiros diretos de Kurz, ao menos herdeiros do que o livro significa: a colonização, enquanto produção de lucro extraído à força das colônias para as metrópoles, oferecendo uma espécie de releitura de si/de sua pátria como também o eco do horror. Se tornar, assim, responsável pela releitura do que ali se observa é também garantir o entendimento no qual o que se lê é ainda memória viva do passado e, logo, alocuta ao presente a obrigação ética de se reler como a manutenção do grito do horror.

Derrida, de certa forma, não parece escrever algo diferente, ainda que esteja pensando na pintura. “Le dernier mot du racisme” (1987) é um texto divulgado na inauguração de uma exposição de arte cujo objetivo final era se estabelecer enquanto um museu contra o *apartheid*. O início do texto se oferece como uma procura em torno das explicações do título em si: o que seria, por fim, a *última* (*le dernier*) palavra do racismo? A resposta é: o *apartheid*. No entanto, como busca demonstrar em sua explicação, quando deslocamos *le dernier* para *última*, algo pode acabar passando uma impressão um tanto errada:

O ÚLTIMO, também como dizem, o mais recente, o mais recente de todos os racismos do mundo, o mais velho e o mais jovem. Porque é preciso lembrar: embora a segregação racial não fosse esperada, o nome *apartheid* não se tornou *slogan*, só ganhou o seu título no código político da África do Sul no final da Segunda Guerra Mundial. Numa altura em que todo o racismo estava condenado ao mundo, foi ao mundo que o Partido Nacional ousou fazer campanha “**pelo desenvolvimento separado de cada raça na área geográfica que lhe foi atribuída**” (Derrida, 1987, p. 354, grifos do original, tradução nossa).

Ser a última palavra do racismo, da maneira como o mundo é organizado enquanto o espaço no qual se separam raças através da subjugação e extração da força, a partir da escravização, não significa o último estágio, no sentido de uma possível superação do mesmo. O que Derrida sugere é que *le dernier*, até o momento no qual o texto é escrito, traz à tona a necessidade de se considerar o *apartheid* como o estágio mais cruel daquilo que explica e fundamenta a Modernidade: a antinegitude. Como também em Spivak (2013), a ideia de raça, enquanto conceito, só existe porque é o racismo o prolegômeno de tal conceitualização do mundo.

Uma exposição que busca lutar contra a volta do *apartheid* parece não depender de um mecanismo de lembrança somente contra o esquecimento daquilo que passou, mas também a necessidade de se perceber que, se *este* foi o ponto no qual se chegou, como reinterpretar o mundo até aqui estabelecido? O que se pode tirar de conclusão sem que se pense em termos como superação ou fim, de modo a se notar a necessidade de permanecer com o problema, dado que a última aparição do mundo enquanto segregacionista, manifestado na antinegitude, não deixou de existir? Como reforça Derrida (1987, p. 355, tradução nossa), o racismo "institui, declara, escreve, registra, prescreve. Sistema de marcas, ele traça locais para designar como prisão domiciliar ou fechar fronteiras. Ele não discerne, ele discrimina".

Se a facilidade geográfica de afastamento permitiria o esquecimento, o que Derrida faz é retornar à história europeia como também determinante de um sistema que depende, enraizadamente, da própria divisão do mundo como tal, se beneficiando da estruturação racista da segregação. Observando fluxos internacionais de comércio e escrituras religiosas, Derrida demonstra o quão arraigadas, como vasos comunicantes, estão as instituições a dominarem cada "parte" da vida moderna (o político, o social, o econômico, o religioso, etc.), dando à leitura do texto a impossibilidade da saída do problema só porque o *apartheid*, o ponto de partida do escrito, teria "chegado ao fim". Ainda que encerrado, ou seja, ainda que a experiência tenha tido seu último respiro, enquanto *le dernier* ela também carrega a necessidade de, agora que se viu o fim, acarretar uma discussão de como reinterpretá-lo e, dada a vontade de se construir um museu a se posicionar contra o retorno, como ver o futuro sem segregação racial? Quais são os pilares da construção da história do Ocidente que devem ser questionadas para se obter tal mundo?

Algumas das conclusões possíveis que Derrida (1987, p. 361, tradução nossa) começa a propor são delineadas da seguinte forma:

No enigmático processo de sua globalização, bem como no seu paradoxal desaparecimento, a Europa parece projetar, ponto a ponto, o contorno da sua guerra interna, o balanço de seus lucros e suas perdas, a lógica do "duplo vínculo" [*double bind*] dos seus interesses nacionais e multinacionais. Sua avaliação dialética é apenas a estagnação provisória de um equilíbrio precário, e o *apartheid* mostra, hoje, seu preço. [...] Sem minimizar as tais "razões de Estado", devemos, no entanto, dizê-lo muito alto e de uma só vez: se assim for, as declarações dos Estados ocidentais que denunciam o *apartheid*, a partir do topo dos fóruns internacionais e de outros lugares, são uma dialética de negação. Eles estão tentando esquecer, em voz alta, este veredito de 1973: "crime contra a humanidade". Se este veredito permanece sem efeito é porque o discurso habitual sobre o homem, o humanismo e os direitos humanos encontrou o seu limite efetivo e ainda impensado, o de todo o sistema no qual faz sentido.

Para, no fim:

A obra singular é múltipla, ultrapassa todas as fronteiras nacionais, culturais e políticas. Não comemora nem representa um acontecimento, olha continuamente, porque as pinturas olham sempre para o que proponho chamar de continente. Podemos fazer o que quisermos com todos os significados desta palavra. Para além

de um continente cujos limites realçam os que o rodeiam ou os que o atravessam, as pinturas olham e chamam em silêncio. E o silêncio delas está certo. Um discurso ainda exigiria que tivéssemos em conta o estado atual das forças e da lei. Ele celebraria contratos, dialetizaria-se, deixaria-se reapropriar. Este silêncio chama incondicionalmente, zela pelo que não é, pelo que ainda não é, e pela oportunidade de mais um fiel dia para recordar (Derrida, 1987, p. 362, tradução nossa).

Assim como o chamado que o mito estabelece em Lacoue-Labarthe tem relação direta com a plateia de espectadores, franceses, como metonímia do continente europeu, em uma espécie de microcosmo da gênese do horror, a pintura para Derrida, neste contexto de exibição contra o *apartheid*, funciona como a chave de leitura para responsabilização infinita, no sentido no qual aquilo a dever ser observado é a intrínseca relação da construção do mundo em que se vive, hoje, como herdeiro da separação primeira (e da liberdade autodada) que acarreta em violência colonial. Isso significa que, pelo olhar da pintura, por esse endereçamento que não permite outra coisa além do *ser visto* pelo silenciado, é ao visto (i.e., a Europa) para onde também se dirige o questionamento e a obrigatoriedade de tirar as coisas do lugar, remexer a sujeira jogada para debaixo do tapete da construção historiográfica europeia como uma de libertação, superação e “humanização” daqueles a se encontrarem do lado de fora das fronteiras ali estabelecidas.

Isso significa uma necessidade radical de releitura de sua própria história enquanto fundamentada *na* e sustentadora *da* diferença. Se a Europa, de certa forma, precisa não ser mais entendida como o continente no qual a própria diferença está sendo exaurida, numa espécie de cosmopolitismo a ser universalizado, é também pela necessidade de entender uma outra forma de escrever e reescrever sua própria história. Revendo como a diferença é implementada e como o outro, ao ser inserido sempre como o particular, em contraposição ao universal europeu (que, daí, tira seu próprio direito de invasão e extração de valor do outro), o dever, de certa forma, se torna o questionamento, até os últimos limites ainda não imaginados, do próprio lugar enunciativo, da importância dada à própria intelectualidade atual (o tempo, por exemplo, de Lacoue-Labarthe e Derrida) como devedores e herdeiros da memória colonial. Ao localizar, assim, a necessidade de não pisar no próprio erro duas vezes, como se houvessem sido apenas duas, o que ambos parecem exigir, a si e aos seus pares, é a necessidade de revistar *como* sua terra foi construída como o centro ao qual o Outro, o Particular, está sempre em dívida, devendo almejar um *status* permeado de capital simbólico a nunca ser encontrado, por serem particulares.

A resposta, mais uma vez, revê e exige a revisitação do passado colonial. A extração de valor e atribuição a si como o exemplo a ser seguido, como “berço” de uma espécie de civilização como *a* civilização só é possível a partir dessa lógica de exclusão e manifestação da violência, dirigida ao Outro, como no mito. O que se observa, assim, é o esvaziamento da voz como um eco do horror. O soberano de Lacoue-Labarthe, então, passa a ser encarado pela pintura de Derrida.

Mas, por fim, como isso se relaciona com a primeira parte de nosso texto?

À GUIA DE CONCLUSÃO

O objetivo da parte central deste texto era demonstrar como, naquilo que se chama vagamente de Teoria Francesa, a responsabilidade direcionada à Europa, senão algo constantemente reforçado pelo lado de dentro, ressaltando a história da Modernidade como uma narrativa da expansão do domínio colonial, ao menos assim o era em Jacques Derrida e Philippe Lacoue-Labarthe. Responsabilidade e (auto[r]-)responsabilização infinitas fizeram parte não só de uma construção de leituras para o futuro, mas também a partir de uma releitura do presente e do passado como estruturas de dividendos em relação à colonização.

Um exemplo pensado a partir de uma das "herdeiras" da desconstrução, como Paulo Arantes caracteriza jocosamente Gayatri Spivak, pode ser de boa ponte aqui. Spivak apresenta uma leitura de "Um teto todo seu" (1929/2014), de Virginia Woolf, texto conhecido como uma célebre obra a colocar como básicas algumas condições para a escrita, quando se pensa a ideia da profissão "autora" enquanto uma carreira possível. Woolf vai defender serem necessárias uma série de critérios mínimos para que uma mulher de seu tempo possa exercer a carreira de escritora: um espaço (o tal teto) reservado para a atividade da escrita e uma renda mínima são apresentadas como condições inegociáveis para que uma mulher pudesse, então, recolher-se em seu próprio espaço e, ali, escrever.

Spivak, no entanto, em *Death of a Discipline* (2003), vai sugerir que nada disso seria possível a menos que se considerasse a relação colonialista inglesa com a Índia. Para ela, Woolf só pode construir seu argumento pensando que, nessa espécie de luta contra o patriarcado britânico dentro de sua própria ilha, há ali já uma subjugação primeira à qual a escritora não se dirige, porque é essa também que a permite ser constituída como uma escritora profissional que pode olhar para a atividade da escrita enquanto algo passível de gerar reflexões profundas, em seu autoisolamento, sendo financiada pela tia que possuía renda extra advinda da exploração de territórios alhures (a Índia), a partir da extração colonial, implicando em violência direcionada, por exemplo, à subalternização de mulheres indianas (ou seja, mulheres não-brancas).

A separação geoespacial também implica em uma divisão temporal no pensamento europeu/ocidental, confluindo os três autores até aqui mencionados, criticados pelos dois autores brasileiros separados na introdução. É a partir de uma noção segregada de que os problemas do mundo estão fora do território europeu que se pode construir a história de seu pensamento (metonimizando a própria Europa) como algo que, tal qual o ciclo do Sol (Derrida, 1991), já passou pelas etapas de nascimento, maturação e caminha, em seu próprio tempo, como aquilo que, dialeticamente, sempre supera seus próprios desafios, devendo ser entendida enquanto o local da universalidade a ser almejada por todos.

A questão se torna, no entanto, a própria caracterização da distribuição da violência *para fora* como mantenedora da tal paz *de dentro*. Só se torna possível pensar tanto a terra, quanto as atividades ali desenvolvidas, enquanto pacíficas, idílicas e isoladas, além de um elogio da própria prática como algo voltado à criatividade, ao mental (como em Woolf), se o rústico, o inferior, menos "civilizado", fora dos rumos do "progresso", caracterizado pela contraposição ao criativo e ao mental, estiver *fora* de suas próprias terras. Tal estrutura de pensamento e criação de uma identidade de si como o ápice do fim da história, da finalidade última da construção do próprio pensamento, é perpassada e recortada

pela violência colonial, pelo uso da extração de valor em terras alhures e recolhimento dos lucros para suas próprias terras. A metrópole, mesmo após a descolonização, continua, nesse sentido, enquanto o *locus* da recepção desse capital, simbólico ou não, que é gerado pela violência primeira da colonização.

A importância das duas tradições salvaguardadas por Arantes e Durão se enquadram, senão perfeitamente, ao menos, em muitos pontos, nesse recorte etapista de entendimento do mundo. O formalismo europeu, modo de leitura imanente, defendendo a primazia, o retorno e o foco no texto, *de e para* onde tudo deve sair e voltar, como parece defender Durão (2021), vai sendo relido e construído argumentativamente pelo autor brasileiro como uma espécie de casa autoisolada do resto do mundo, à qual se deve fidelidade e primazia, pois é nessa espécie de construção aquém/além da referencialidade à qual se deve sempre olhar, até porque, também, tanto quanto a teoria, é assim que parece ser entendida a instituição literária em Durão.

Tal visão, no entanto, parece entender que a teoria formalista ali criada não é herdeira de um pensamento europeu, nem mesmo entendida enquanto *teoria*, muito mais pensada como uma *práxis* (algo entendido como natural), como chega a caracterizar Durão em seu texto — já que ele, dito herdeiro de tal tradição, diz estar ali somente contribuindo com *observações*, sem considerar que seu olho e seu olhar já imprimem, ao objeto, uma série de questões que dependem de seu modo de percepção do mundo. Ao sugerir que teorias como a desconstrução e os Estudos Culturais (guarda-chuva no qual geralmente se insere, por exemplo, o pós-colonialismo) imprimem conhecimentos "de fora" do objeto literário e fazem com que a instituição literária perca sua primazia de matriz de construção do pensamento em torno da literatura, o que parece ser defendido é que certos questionamentos — a própria construção da literatura como uma instituição além do próprio mundo, assim como a violência colonial, ou mesmo o modo de conceber o que é conhecimento — não deveriam fazer parte dessa instituição.

Talvez, essa concepção de *mundanização* da literatura, por transformá-la em algo que depende e tem conexão direta com o mundo — inclusive, naquilo que o mundo teria de horroroso —, pode ser entendida até mesmo como um ato de profanação, aproximando-nos do discurso religioso no qual, para se entender a construção da fé, é necessário pressupor que aquilo feito pela religião não é um ato de *religar*, mas sim de *relegar*, manter separado, indicando que qualquer aproximação do mundo de lá com o de cá resulta, necessariamente, em profanação (Agamben, 2007). Assim, se não é permitido questionar a própria construção da instituição literária como dependente de tal estrutura de pensamento que segrega e separa, de si, tudo aquilo que também a determina enquanto violência, tal qual a história da Europa, transforma-se o ensino e o estudo em uma tentativa irrestrita de expulsão do diferente por ser ele mesmo aquilo que causa o próprio ato de expulsão, i.e., a diferença e a tentativa de pluralização do olhar como os responsáveis pela decadência e profanação do lugar privilegiado que se dá à instituição literária na construção de tal campo.

Marx não deixa de ser também herdeiro de tal pensamento etapista, o qual Arantes não questiona. Certa centralidade do pensamento marxiano como uma tradução da história do mundo, equalizada como a história do capitalismo, parece sugerir que, nessa maneira de contar e controlar a forma na qual se pensa e se traduz a vida levada, apaga a própria percepção de que a construção das agruras

sob o capitalismo dependem da extração de valor colonial como determinante da estruturação do mundo tal qual ainda se vê na atualidade.

Assim, a forma herdada e adaptada, por exemplo, do pensamento dialético enquanto um mecanismo de sucessão de modos de produção a fazer com que o posterior apague o anterior, parece sugerir para a descendência que os problemas, as mazelas e a forma de estruturação do pensamento posterior não possuem, em teoria, nenhum tipo de dívida e/ou correlação com o anterior (Spivak, 2013; Ferreira da Silva, 2019). A supremacia da classe, por exemplo, como critério avaliativo para interpretação da realidade, parece seguir sugerindo que outras formas de pensar e criticar a realidade precisam estar subsumidas ao primeiro critério, por ele ser mais geral, mais abrangente e mais correto em sua própria forma de se oferecer como interpretação do mundo.

Essa espécie de resistência da teoria a possíveis novas formas de entender o mundo, por exemplo, que voltem a atenção não para desmantelar o marxismo, mas sim para releituras críticas do mesmo (Spivak, 2013; Ferreira da Silva, 2019), vão sendo apagadas por poder sugerir, também, que a centralidade de certas figuras não poderia ser questionada. A genealogia, digamos, dos cargos na USP e da determinação no eixo sudestino de importância, em termos de capital simbólico, ao não se permitir ser questionada — ou não se lembrar a partir do mecanismo de apagamento das questões coloniais no Brasil —, continua mantendo, por exemplo, apagadas da discussão a relação dos "grandes nomes" do passado da Universidade (Candido, por exemplo), com o passado escravocrata, assim como a formação da própria universidade correlacionada ao movimento eugenista no início do século XX (Silva, 2020).

Se gerações e gerações de grandes intérpretes do Brasil estão arraigadas na herança de fortunas obtidas no passado colonial e traduzem tal esquema de pensamento como já superado — i.e., voltar e reinterpretar as origens da desigualdade, assim como a manutenção da mesma no horror colonial sem ver nisso um exercício infrutífero e/ou vitimista —, aquilo mesmo a se manter enquanto forma de organização social é a ausência de percepção crítica do eco do passado no presente. O capital simbólico, por exemplo, associado ao sobrenome (Prado, Mello e Souza, etc.), quando dissociado dos motivos pelos quais tais grandes famílias se tornam destaque no Brasil, ao apagar da possibilidade de discussão o que garante a uns o acesso historicamente privilegiado ao qual outros, sistematicamente, foram colocados do lado de fora — para lá permanecer —, segue empurrando para um futuro ainda distante a possibilidade de se rediscutir a formação do Brasil como um eco do horror excludente baseado na antinegitude, advinda de um passado não tão distante.

Essa possibilidade de desestabilizar o lugar enunciativo daquele a se propor a entender seu próprio tempo e seu próprio país parecem indicadas em Lacoue-Labarthe e Derrida, assim como naqueles caracterizados como seus "herdeiros", como quando Gayatri Spivak fora citada neste texto. Isso, no entanto, não parece ser sequer possível naquilo que pode ser destacado enquanto, em algum sentido, pensamento crítico social brasileiro citado aqui, nessa rede associada, de alguma maneira, ao passado colonial e à figura da intelectualidade, por exemplo, paulista(na).

Afinal, quando esse pensamento etapista, que subsume discussões como "sem importância", ou aquele que ainda também se coloca como a vanguarda a se

responsabilizar pela libertação de todos, se encontra questionado, algo parece acontecer, e justificar, de certa maneira, o eco do horror ainda aqui encontrado:

ICC – Eu acho mesmo que ninguém escapa, nem nós. Mas a pá de cal: a atual combatividade do intelectual engajado tem muito mais de lobby de si próprio do que de advogado gratuito dos “de baixo”.

MEC – Iná, que horror! Você simplesmente não en-ten-deu na-da! (Arantes, 2021c, p. 276).

Horror everywhere, or, another attempt to understand the desire to exclude a certain past

ABSTRACT

The text has three movements. Starting from the “readings” of Paulo E. Arantes and Fabio A. Durão on the subject of deconstruction, a sort of “response” is constructed, with Philippe Lacoue-Labarthe's “L'horreur occidentale” and Jacques Derrida's “Racism's last words” in mind. These two movements are not offered as an antithetical demonstration of what was said by the former in relation to the latter, but rather, based on the considerations offered by Arantes and Durão, an attempt is made to demonstrate, in the re-readings of Derrida and Lacoue-Labarthe, how certain issues can, or should, be taken into consideration when we think about the construction of something to be called Brazilian critical thinking, highlighting the possible contributions of French theory related to this concept. The importance given to colonial horror and the infinite accountability demanded by Lacoue-Labarthe and Derrida appears as a key response to Arantes and Durão, especially as it is thought that, in the etapism suggested by the Brazilians, the erasure of colonial violence as a mechanism of segregation is responsible for the very creation of the traditions to which they both belong and which sustains the history of the prominence of certain figures important to both. Thus, rather than offering itself as a text that seeks to dismantle the arguments offered by Arantes and Durão, it is hoped that, by re-reading Derrida and Lacoue-Labarthe, it will be possible to realize that, while a certain type of gaze is sustained, its prediction is the exhaustion, for example, of certain issues (critically reviewing the past, which is impossible in Arantes), as well as the melancholic desire to return to a certain type of affiliation (the emphasis on formalist theory in Durão) are sides of a coin that can only be sustained because it is constructed as a desire for exclusion whose guidelines and legacies are also subject to criticism from the texts pointed out by both authors as mere ideologies that take their importance away from their areas, Philosophy and Literary Studies.

PALAVRAS-CHAVE: Jacques Derrida. Philippe Lacoue-Labarthe. Colonization.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARANTES, Paulo E. **Formação e desconstrução**: uma visita ao museu da ideologia francesa. São Paulo: Editora 34, 2021a.

ARANTES, Paulo E. **Um departamento francês ultramar**: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). São Paulo: s.l., 2021b. Coleção Sentimento da Dialética.

ARANTES, Paulo E. **Fio da meada**: uma conversa e quatro entrevistas sobre Filosofia e Vida Nacional. São Paulo: s.l., 2021c. Coleção Sentimento da Dialética.

ARANTES, Paulo E.; SARACK, Caio. **Entrevista com Paulo Arantes sobre o livro Formação e Desconstrução (2021)**. Disponível em <www.youtube.com/watch?v=-8Ca_QJBw9Y>. Acesso em 27 mar. 2024.

DERRIDA, Jacques. Le dernier mot du racisme. **Psyché**: inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987, p. 353-362.

DERRIDA, Jacques. Mitologia branca: a metáfora no texto filosófico. **Margens da Filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, p. 249-314.

DURÃO, Fabio Akcelrud. Responsible Reading of Theory. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, v. 23, n. 42, p. 38-49, 2021.

FAUSTO, Rui. Entre Adorno e Lukács: dois livros de Paulo Arantes. **Lua Nova**, n. 42, p. 201-219, 1997.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. Tradução de Amilcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: casa do povo, 2019.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. O horror ocidental. Tradução de Alexandre Rosa. **ALEA**, v. 14, n. 2, p. 327-337, jul-dez./2012.

PHILIPSON, Gabriel S. Emplasto sísmico? **Crítica Cultural–Critic**, v. 15, n. 1, p. 153-165, jan.-jun./2020.

PINEZI, Gabriel. A resposta de Fabio Durão à crise da teoria literária em *Metodologia de pesquisa em literatura*. **Gragoatá**, v. 27, n. 57, p. 443-453, 2022.

SCHWARZ, Roberto. **Sequências brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. Leitura paranoica e leitura reparadora, ou, você é tão paranoico que provavelmente pensa que este ensaio é sobre você. Tradução de Camila Nogueira, Fabio Saldanha, Luiza Romão, Mariana Ruggieri, Marcos Natali e Roger Melo. **Remate de males**, v. 40, n. 1, p. 389-421, 2020.

SILVA, Priscila E. da. **As origens da USP: raça, nação e branquitude na universidade**. Curitiba: Appris Editora, 2020.

SPIVAK, Gayatri C. **Death of a discipline**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2003.

SPIVAK, Gayatri C. **An Aesthetic Education in the Era of Globalization**. Nova Iorque: Harvard University Press, 2013.

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. Tradução de Bia Nunes de Souza. São Paulo: Tordesilhas, 2014.

Recebido: 28 abr. 2024

Aprovado: 10 dez. 2024

DOI: 10.3895/rl.v26n49.19636

Como citar: SALDANHA, F. P. Horror para todo lado, ou, mais uma tentativa de entendimento do desejo de exclusão de certo passado. *R. Letras*, Curitiba, v. 26, n. 49, p. 57-73, jul./dez. 2024. Disponível em: <<https://periodicos.utfrpr.edu.br/rl>>. Acesso em: XXX.

Direito autorial: Este artigo está licenciado sob os termos da Licença Creative Commons-Atribuição 4.0 Internacional.

