



Depoimento

DIAGNÓSTICO DA COMUNIDADE DE LETRAS, ANPOLL 2011

Raul Antelo

“A literatura é possível porque a realidade é impossível”. Minha tarefa é traçar um diagnóstico da comunidade à qual todos pertencemos, a área de Letras, e, para tanto, esse mote da revista-livro *Literal* (1973), em que nenhuma colaboração era assinada,¹ pode me ajudar a introduzir a primeira questão. Quando nos referimos às Letras, não falamos de uma área homogênea, porque a cisão constitui a comunidade – toda comunidade – e a define como uma comunidade enfrentada, uma comunidade afrontada (como diria Jean-Luc Nancy, *affrontée*), uma comunidade confrontada consigo mesma, em dispersão atuante. Não apenas, em nosso caso, cisão entre Literatura e Linguagem, senão entre as diversas Literaturas entre si, entre Literatura e Humanidades, em sentido amplo, e entre leituras pautadas por tradições divergentes no interior de um mesmo campo. O confronto pertence essencialmente à comunidade acadêmica. Trata-se de um impossível: ver, objetivar-se, examinar-se como um todo homogêneo; mas, ao mesmo tempo, trata-se também de opor-se, de vir perante nós mesmos para desafiar-nos e testar-nos enquanto criadores, para dividir-nos, em nosso ser, com uma separação que, paradoxalmente, é, de forma coincidente, a autêntica condição desse ser comum.² Como pertencer com diferença, eis a questão.

¹ LITERAL (1973-1977). Ed. facsimilar Juan Mendoza. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2011.

² NANCY, J.-L. *La communauté affrontée*. Paris: Galilée, 2001. p. 51.

Como a universalidade não é um pressuposto estático, como não é um *a priori* dado, mas ela deveria ser entendida, entretanto, como um processo, esse exame da comunidade universitária deve ser encarado, não só como *universitas* ou *omnitude*, ou seja, como conjunto de elementos distributivamente considerados, mas também como entidade *universalitária*, computada mais do que considerada, em um movimento que discrimina e nos exige, antes de mais nada, emancipar-nos da essência, desamarrar-nos de vínculos tradicionais, corriqueiros, testados. É essa a liberdade de pesquisa, uma liberdade de existência, mas, em última análise, também de êxtase, se por êxtase entendemos um ir para além de si mesmo. Daí que Jean-Luc Nancy diga que, nesses casos, a ontologia deve se tornar uma eleuterologia,³ um saber que contém a liberdade, sob leis muito precisas, ético-práticas. Surgem daí as questões. Cabe participar de um encontro acadêmico com outros pares, apenas de forma ativa, indo expor os resultados de uma pesquisa e retirando-se logo em seguida, sem se interessar por aquilo que dizem os outros, nem digo os estudantes, mas os próprios colegas? Há ainda formas de compartilhamento da experiência, de alguma universalidade entre nós, para além da mediação quantitativa do Currículo Lattes? Mas, dada a necessidade de leis muito precisas, de caráter ético-prático, para a existência do comunitário, como adotá-las ou como acatá-las se o horizonte do comum é cada vez mais esquivo ou elusivo?

Mesmo com todas as dificuldades do caso, há algo, porém, que não deveria ser esquecido: que aquilo que está para ser feito, o que se pesquisa como ato de *per quaere*, não se situa nunca no registro de uma *poiesis*, como uma obra cujo esquema já estaria previamente traçado, mas no registro de uma *praxis*, que, de relevante, só produz mesmo, retrospectivamente, seu próprio agente.⁴

É claro que pensarmos a comunidade acadêmica a partir da emancipação que dissolve os laços tradicionais do sistema é algo problemático e inquietante, porque, ao liberar o sujeito de vínculos comuns, herdados, nossa prática de pesquisa emancipa-nos, a rigor, de toda determinação e de toda noção de destinação já dada, sem que, paralelamente, a própria emancipa-

³ NANCY, J.-L. *L'expérience de la liberté*. Paris: Galilée, 1988. p. 24.

⁴ Idem – ibidem, p. 38. Também para a teoria do antagonismo de Ernesto Laclau, o sujeito decorre do antagonismo e não o contrário. Cf.: LACLAU, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996; Idem: *Deconstrucción, Pragmatismo y Hegemonía*. In: MOUFFE, Chantal (Ed.). *Deconstrucción y Pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998; BUTLER, Judith; ZIZEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

ção forneça a si própria um horizonte de sentido, uma vez que não há nada que, podendo ser tomado como destino ou como fim do trabalho, garantisse, de *per se*, a emancipação. Uma vez emancipado, o estudioso universitário é como um escravo liberto para quem, a diferença do escravo do mundo, não existe espaço algum que possa ser identificado como o espaço específico para o exercício dessa liberdade, a liberdade de pesquisa e de criação que ele reivindica.⁵ E isto por um motivo relativamente simples. No Ocidente, o espírito científico desenvolveu-se, em grande parte, graças ao direito romano, esse veículo do princípio técnico de governabilidade, com que a verdade se separou da falsidade. *Simpliciter et pure factum ipsum*.

Com efeito, Peter Sloterdijk tem argumentado que os valores culturais tradicionalmente encarnados pela Europa mantêm-se em movimento ainda hoje ao preço de reivindicar, reencenar e transformar o Império que havia antes dela e, assim sendo, essa tradição torna-se um teatro de metamorfoses imperiais que perpassa sucessivamente várias culturas, muitas das quais declararam sem pudor a crença de serem as escolhidas para reeditarem as ideias romanas de dominação mundial,⁶ de tal modo que se o direito romano sobreviveu até nós foi fundamentalmente graças à sua aliança com uma noção imperial do poder, de Igreja, da que derivam os *clerics*, os intelectuais, o que implicou o afastamento da magia, o combate contra o judaísmo, em particular a mística judaica, que, mais tarde, deslocou-se em relação ao Islã, ou seja, uma concepção de saber que fundamentou-se em torno às controvérsias ocidentais acerca de fé e saber. Daí vem, entre outras, a separação entre corpo e espírito. Pergunto: é ainda possível, por exemplo, o estudo da imagem – da fotografia, do cinema, que vem ocupando espaço cada vez mais crescente em nossas faculdades – tão somente como um dado ecotécnico, dissociado dessa genealogia que lhe é constituinte?⁷ Na última seleção de solicitações de financiamento para eventos do Rio de Janeiro, a metade dos pedidos apresentados ao CNPq, no início de 2011, era da área de clássicas, dado que, ao menos a mim, causa relativo espanto. Não tenho nada contra as línguas clássicas. Sou de uma geração que estudou nove cursos de latim e cinco de grego, antes de

⁵ NANCY, J.-L. *La pensée dérobée*. Paris: Galilée, 2001. p. 128.

⁶ SLOTERDIJK, Peter. *Se a Europa despertar*: reflexões sobre o programa de uma potência mundial ao final da era de sua letargia política. Tradução de J. O. Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

⁷ Os trabalhos de Maria-José Mondzain, Emanuele Coccia ou mesmo Giorgio Agamben parecem indicar o contrário.

começar a lidar com a filologia germânico-hispânica, dominante antes do estruturalismo, e herdeira, toda ela, da *Idade Média latina*, como declarava o livro de Curtius. Mas, pergunto, são nossas pesquisas de culturas clássicas conscientes dessa herança comum de direito romano e do cristianismo? Pode ainda o Estado (por meio da Capes, do CNPq, das fundações estaduais) ser solicitado como fiador de um índice etnocêntrico de civilização? Cabe lembrar, a esse respeito, o que o jurista e psicanalista francês Pierre Legendre desenvolveu, em 2007, em sua palestra “A cicatriz” (que adota uma ideia literária, de Borges, a de “A forma da espada”, mas parte também da parábola de Stevenson em *Dr. Jeckyll e Mr. Hyde* e até mesmo de um escritor japonês como Tanizaki, na *História de Tomoda e Matsunaga*). “Le cruzaba la cara una cicatriz rencorosa: un arco ceniciento y casi perfecto que de un lado ajaba la sien y del otro el pómulo” – diz, no início, o conto de Borges (1974: 491).⁸ A narrativa, mesclada em inglês, espanhol e português, e organizada como se fosse vista por alguém traído, é na verdade a história de um traidor: “yo soy los otros”. E a cicatriz em questão é uma mera marca, uma inscrição cuja sobrevivência “me afrenta”, tal como a comunidade, segundo Nancy. Tal o uso da metáfora da cicatriz por parte de Legendre.

Nosso presente, a situação cindida da nossa comunidade, diz o autor de *O amor do censor*, talvez se expliquem então mais cabalmente se levamos em consideração que

Para el laicismo positivista occidental, el Estado no posee ningún espíritu de tipo animista, como el Tótem, animal o planta, al que se atribuye una voluntad productora de normas. En la práctica, el Estado se ha despegado incluso del juramento de fidelidad a una tradición sagrada⁹ para alcanzar ahora otro tipo de existencia, la de un *objeto institucional de serie en la nueva Naturaleza engendrada por la tecnología-economía*: para la civilización del Management generalizado, el Estado habría abandonado la zona oscura del mito (en este caso, del mito genealógico de proveniencia cristiana) y habría entrado definitivamente en un universo de transparencia que lo haría tributario de saberes desprovistos de religiosidad (saberes correspondientes a la objetividad gestinaria). Para discernir ahora el principio estatal en cuanto indicador político-religioso de la modernidad europea y como

⁸ BORGES, Jorge Luis. La forma de la espada. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974. p. 491.

⁹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Il sacramento del linguaggio*. Archeologia del juramento. Bari: Laterza, 2008.

instrumento institucional estratégico del Occidente expansionista, tendremos que *volver a examinar el concepto de Estado*, no desde un ángulo operativo necesariamente estrecho, sino en continuidad con las puntualizaciones que preceden, es decir, *como producto derivado de un libreto fundacional: el judeo-romano-cristiano*.¹⁰

Se V. estão lembrados, ao desenvolver suas considerações acerca do método, Giorgio Agamben associa a arqueologia de Foucault, a genealogia de Nietzsche, a desconstrução de Derrida ou a teoria da imagem dialética de Benjamin à lógica da *signatura*, ou seja, o timbre ou sinete, esclarecendo que a signatura teológica atua como uma sorte de *trompe l'oeil*, em que a secularização do mundo acaba se tornando uma contrassenha de sua inclusão na *oikonomia* divina.¹¹ Ora, isso nos leva a concluir que o horizonte da comunidade, até mesmo o da comunidade acadêmica, foi substituído pelo *management* e pela *efficiency*. O conceito de *management* conota antigas palavras latinas que chegaram ao inglês por meio do francês: *masnage*, *message*, significando o que hoje diríamos *maisonnée*, conjunto de pessoas que vivem sob o mesmo teto. O *management*, portanto, faz referência à família, ao *domus*, e o *management*, nesse caso, seria outro nome da domesticação. Qual é a conclusão que Legendre tira desse processo?

En primer lugar, para acceder a los repliegues de la civilización occidental es necesario estudiar la protohistoria del Estado y del derecho, indisociable tanto de las prácticas teocráticas ejercidas en Europa como del pensamiento desarrollado por los comentaristas medievales, designados con el término genérico de “glosadores” (autores de un equivalente cristiano del Talmud). Después, hay que tomar nota, en la época llamada Tiempos Modernos, del proceso de diversificación del conjunto, repartido ahora en subconjuntos nacionales productores del regímenes jurídicos más o menos compatibles entre sí y que, aun perteneciendo a la misma cepa, reflejan los grandes fenómenos genealógicos de Europa. Por último, tras haber hecho su entrada el Management, la techno-ciencia-economía viene a suplantarse a los ideales políticos y a imponer un hiper-discurso globalizador, una suerte de sintetizador normativo negador de las divergencias culturales pero dominado, en la vertiente jurídica, por un economicismo anglosajón ligado al espíritu del *Common Law*. Preso en la red de una tradición que no es la

¹⁰ LEGENDRE, Pierre. *El tajo*. Discurso a jóvenes estudiantes sobre la ciencia y la ignorancia. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amarrortu, 2008. p. 66, 67.

¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria*. Neri Pozza, 2007. p. 16.

suya, pero enganchado todavía a representaciones no criticadas (notoriamente, el viejo odio a la juridicidad medieval), el sistema institucional francés intenta manifiestamente alinearse, antes que afrontar su propia historicidad.¹²

Afrontar, fazer face, deparar-se com algo e assumi-lo como próprio. Porém, na medida em que a pesquisa não se presta a nenhuma determinação externa, a nenhuma atribuição de propriedade,¹³ e como também, por outro lado, insere-se em um universo de *management* que não deixa de afetar a nossa família das Letras, mesmo entre nós, seu atual processo é idêntico ao *désœuvrement* da comunidade, uma comunidade emancipada da essência, do produto, do fim, da origem, da obra, ou seja, in-operante, no que isto tem de ativo (momento da contemplação: do *cum templum*, do traçado de um corte, um talho, uma cicatriz que, embora individual, é coletivamente carregada, porque faz parte da instituição acadêmica). Mas in-operante também no que o conceito conota de passivo (estratégia de separação dos objetos de um culto que não pode imaginar um retorno comunitário para essa ação). Uma série de questões práticas traduz esse processo. Não existe, por exemplo, no país, uma Associação de Literatura Brasileira. Uma associação para a qual conceitos tais como autonomia, soberania, exceção, fundação não fossem conceitos meramente abstratos. Já a Associação Brasileira de Literatura Comparada (Abralic) tem hoje, recadastrados, 1.125 sócios. Pergunto, temos, por acaso, 1.125 comparatistas no Brasil? Editam-se 1.125 ensaios comparatistas em revistas especializadas? É um dado paradoxal. Mais uma. Argumento *pro domo mea*: é necessário que um Estado de não mais de cinco milhões de habitantes, como Santa Catarina, tenha quase 200 estudantes de pós-graduação em Literatura?¹⁴ Mesmo com os baixos números de conclusão do programa, ou talvez por isso mesmo, que destinação terão esses jovens pesquisadores maciçamente recrutados? Haverá instituições para absorvê-los ou seu cotidiano será só frustração, entregues à mais cruel disputa canibal por um posto ao sol?

Constatamos, em suma, que essa emancipação da tradição, como vemos, não facilita as coisas porque, embora, graças a Derrida, a Agamben ou a Jean-Luc Nancy, possamos compreender que a comunidade ficou in-operante, ela continua presente e determinante a toda hora, em cada um de nossos atos

¹² LEGENDRE, Pierre. *El tajo*, *op.cit.*, p.79, 80.

¹³ NANCY, J.-L. *La pensée dérobée*. Paris: Galilée, 2001. p. 129.

¹⁴ Dados da UFSC. Alunos de Doutorado: 100; Mestrado: 77; Teses defendidas em 2009 = 17; Dissertações defendidas em 2009 = 24.

institucionais. Jean-Luc Nancy, por exemplo, consciente do paradoxo, foi substituindo, ao longo do tempo, o primitivo conceito de comunidade por outros conceitos: “ser-junto”, “ser-em-comum”, “ser-com”. Mas é bom destacar, entretanto, que esse movimento enfatiza prioritariamente uma necessidade de saída aos impasses do moderno e do funcional. O que seria para nós, na universidade de massas, *ser-com*? Sairmos da extaticidade da pesquisa fundacional, essa que se fazia em departamentos, com catedráticos que eram a fonte última de racionalidade, e auxiliados por aplicados assistentes, que se subordinavam à palavra do Mestre. Passaríamos agora, no entanto, a ser uma comunidade, a dos pesquisadores de Letras, ora pela fusão dos antigos Departamentos, ora pela profusão de núcleos, às vezes tão unipessoais quanto os carros retidos em um congestionamento urbano. Um carro, um cidadão. Um núcleo, um pesquisador. Em suma, passamos, na atual universidade, do *ex-* ao *co-*, porém, com uma poderosa ressalva, a de que nada existe *com* alguma coisa se ela não existe também *ex nihilo*.¹⁵ Por isso, uma das coisas mais difíceis de afiançar na universidade hoje em dia é uma ética do ser-em-comum, uma ética do *comunismo*, se entendemos por comunismo um projeto ontológico, uma ontologia da comunidade, muito mais do que um regime político, uma ideologia.¹⁶ Faz sentido financiar um ano de permanência, obviamente em Paris, para uma pesquisa hermenêutica sobre, suponhamos, o conto regionalista de algum estado? Faz sentido usar a tecnociência contemporânea para ler textos literários com as mesmas hipóteses ecdóticas historicistas ou autonomistas da época da guerra? Fazem sentido pesquisas não exaustivas, que se limitam à bibliografia acessível em livro no próprio idioma, isto é, defasadas 20 ou 30 anos do debate internacional, se é que, porventura, existe o tal debate? Fazem ainda sentido esquemas *x em y*? Sendo *x* um gênero ou uma corrente de pensamento dada e sendo *y* um autor ou uma obra específica. São esquemas que se inclinam muito mais à fábula do que à ficção. Faz sentido ainda tudo isso?

Em *La communauté désœuvrée*, ao falar do ser-em-comum, Nancy diz que ele é o mais difícil de profetizar, de prever, de planejar. Ora, nós somos pesquisadores. Compartilhamos sermos pesquisadores. Mas o fato de sermos pesquisadores não é alguma coisa que possuiríamos todos em comum. A ideia de sermos pesquisadores não se diferencia da existência singular de

¹⁵ NANCY, J.-L. *La création du monde ou la mondialisation*. Paris : Galilée, 2002. p. 99.

¹⁶ BADIOU, Alain ; ZIZEK, Slavoj (Ed.). *L'Idée du communisme*. v. 1. Paris : Nouvelles Éditions Lignes, 2010; BADIOU, Alain. *La relation énigmatique entre politique et philosophie*. Paris: Germina, 2011.

cada um de nós. Sermos pesquisadores não é, portanto, algo que se possui em comum, mas algo que somos em comum, porque “o ser é em comum”. É algo aparentemente trivial, mas, ao mesmo tempo, é algo ignorado pela comunidade universitária.¹⁷ A pesquisa, em muitas das nossas instituições, em nossa tradição acadêmica, enfim, é uma variável de ajuste, é o que sobra das aulas, das orientações, do funcionalismo. Mas, ao mesmo tempo – *todas seremos reinas*, dizia Gabriela Mistral – todos somos pesquisadores, para além de produtividades ou competências, dedicações ou habilidades. O sistema tende a universalizar e, conseqüentemente, a homogeneizar, nunca a singularizar.

Nesse sentido, diria que o diagnóstico de nossa situação cai, sem dúvida, na esfera da “biopolítica”. Nossa vida, enquanto forma-de-vida, fundamenta-se na *zoé*, na vida mais essencial possível, mas esta já se tornou irreversivelmente *techné*. A política – a política de ascensão funcional, a política de bolsas, a política científica – nada mais é, então, do que a autogestão da ecotécnica. Uma forma de autonomia que já não dispõe das formas tradicionais da política:¹⁸ não há soberania autofundadora (não há nada para ser fundado e

¹⁷ NANCY, J.-L. *La communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois, 1990. p. 201.

¹⁸ Jacques Derrida, analisando o conceito de “força-de-lei”, diz que ele nos remete à letra, porque “no hay derecho que no implique en él mismo, a priori, en la estructura analítica de su concepto, la posibilidad de ser ‘enforced’, aplicado por la fuerza. Kant lo recuerda desde la *Introducción a la doctrina del derecho* [...]. Hay ciertamente leyes que no se aplican, pero no hay ley sin aplicabilidad, y no hay aplicabilidad, o *enforceability* de la ley, sin fuerza, sea ésta directa o no, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sutilmente discursiva – o incluso hermenéutica-, coercitiva o regulativa, etc. ¿Cómo distinguir entre, de una parte, esta fuerza de la ley, esta ‘fuerza de ley’ como se dice tanto en francés como en inglés, creo, y de otra, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué diferencia existe entre, *de una parte*, la fuerza que puede ser justa, en todo caso legítima (no solamente el instrumento al servicio del derecho, sino el ejercicio y el cumplimiento mismos, la esencia del derecho) y, *de otra parte*, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué es una fuerza justa o una fuerza no violenta?”. Derrida enfatiza assim o caráter diferencial da força. Em muitos de seus textos, “se trata siempre de la fuerza diferencial, de la diferencia como diferencia de fuerza, de la fuerza como diferencia [...] o fuerza de diferencia (la diferencia es una fuerza diferida-difiriente); se trata siempre de la relación entre la fuerza y la forma, entre la fuerza y la significación; se trata siempre de fuerza ‘performativa’, fuerza ilocucionaria o perlocucionaria, de fuerza persuasiva y de retórica, de afirmación de la firma, pero también y sobre todo de todas las situaciones paradójicas en las que la mayor fuerza y la mayor debilidad se intercambian extrañamente. Y esto es toda la historia” – conclui, porque – “los discursos sobre la doble afirmación, sobre el don más allá del intercambio y de la distribución, sobre lo indecible, lo inconmensurable y lo incalculable, sobre la singularidad, la diferencia y la heterogeneidad, son también discursos al menos oblicuos sobre la justicia”. DERRIDA, Jacques – *Fuerza de ley*. El fundamento místico de la autoridad. Tradução de Adolfo Baberá; Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Tecnos, 1997. p. 15-20.

talvez nem haja muito para ser tombado, com inocente ilusão cristalizadora), não há discussão sobre a justiça da *polis* acadêmica (porque já não há *polis* nem mesmo *politesse*, só polícia e exclusivamente em benefício dos homens-livres – os alunos, porém, esses devem comparecer obrigatoriamente às palestras, por exemplo, para completarem currículo, comparecimento desnecessário para os senhores-professores). Nem vida como forma-de-vida, nem política como forma-de-coexistência regulam já a ecotécnica do sistema.¹⁹

Post-scriptum. No debate que se seguiu a essa apresentação enfatizei que, a meu ver, faltava ousadia, faltava risco, em boa parte das pesquisas atuais em Literatura. Alguns colegas me pediram para aprofundar o conceito. *A posteriori* descobri, na imprensa, as declarações de Antonio Candido, quase 93 anos, na reportagem concedida por ocasião da Festa Literária Internacional de Paraty (Flip), justamente na véspera da reunião da Anpoll: falta risco na crítica acadêmica. *Magister dixit.*

Recebido em março 2012

Aceito em maio 2012

¹⁹NANCY, J.-L. *La création du monde ou la mondialisation*, *op. cit.*, p. 137.