

Em livro introdutório aos estudos de teoria literária, Jonathan Culler alerta para a necessidade da distinção entre a “teoria literária”, que tem por objetivo “oferecer uma explicação sobre a natureza da literatura ou sobre os métodos para seu estudo” e a “teoria”, que “é um conjunto de reflexão e escrita cujos limites são excessivamente difíceis de definir”. A dificuldade de definição é tamanha que, no limite, é preferível evitar qualquer tentativa de demarcar um campo de estudos:

Teoria não é um conjunto de métodos para o estudo literário mas um grupo ilimitado de textos sobre tudo o que existe sob o sol, dos problemas mais técnicos de filosofia acadêmica até os modos mutáveis nos quais se fala e se pensa sobre o corpo. O gênero da ‘teoria’ inclui obras de antropologia, história da arte, cinema, estudos de gênero, linguística, filosofia, teoria política, psicanálise, estudos de ciência, história social e sociologia.¹

É, contudo, possível tornar mais precisa essa proposta de incluir “tudo o que existe sob o sol” quando se indaga sobre os autores maiores dessa vasta produção teórica: Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Roland Barthes, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Hélène Cixous, Jürgen Habermas, Fredric Jameson, Edward Said, entre outros. São autores que pertencem a um período histórico mais ou menos preciso e que impactaram significativamente as áreas de saber restritas não apenas ao

campo imediato de estudos (filosofia, psicanálise, sociologia), mas também às áreas periféricas, como a literatura e os estudos literários e culturais. Terry Eagleton, que se arrisca a situar esse período histórico entre 1965 e 1980, acredita que esse conjunto de nomes maiores “tem ainda hoje valor incomparável”²:

Vivemos hoje o momento que se seguiu ao que poderia ser caracterizado como alta teoria, um momento que, tendo-se enriquecido com as ideias (*insights*) de pensadores como Althusser, Barthes e Derrida, avançou de certo modo para além deles”.³

Dada a velocidade da produção teórica no mercado internacional de ideias, é bem possível que o “valor incomparável” a que se refere Eagleton não seja hoje o mesmo que era em 2003. Mas seria exagerado dizer que esse valor foi reduzido, no momento presente, a um modismo do passado.

Em que sentido é esse período um divisor de águas, e de que forma contribuiu para uma mudança de significado do que se entendia no passado como “valor literário”? Eagleton oferece uma explicação didática que, como não poderia deixar de ser, acaba por tornar-se redutora. Depois da Teoria,

1. CULLER. *Teoria Literária*, p. 13.

2. EAGLETON. *After Theory*, p. 1.

3. EAGLETON. *After Theory*, p. 2

[...] não há como voltar a uma época em que era suficiente decretar que Keats é inebriante e Milton um espírito intrépido. Não é possível pensar que o projeto [da Teoria] constituiu um erro crasso, hoje denunciado por uma alma piedosa, e que nos permitiria agora retornar a tudo ao que estávamos fazendo antes de Ferdinand de Saussure aparecer no horizonte.⁴

4. EAGLETON. *After Theory*, p. 1.

Nas entrelinhas do sarcasmo redutor, mas não irrelevante, do teórico britânico, é possível perceber o que seria o fundamento principal da revolução teórica: a crítica do que se poderia chamar de “senso comum”. Houve um tempo em que o senso comum autorizava avaliações de Keats e Milton sem a necessidade de questionamentos. A teoria chega para abalar as certezas inquestionáveis do passado. Já não é mais possível falar da excelência da produção autoral de Keats ou Milton sem que se pergunte, por exemplo, sobre o significado da função autoral enquanto uma construção histórica que se tornou naturalizada a ponto de dispensar o entendimento de que ela foi construída culturalmente e de que não pode, portanto, ser “natural”. Em situações históricas alternativas, Keats e Milton poderiam ser fabricados de forma diversa e deixar de ser inebriantes ou intrépidos. Está em jogo aqui uma relativização valorativa que já não permite falar da permanência de um valor que é sempre e necessariamente histórico e transitório. E o culpado principal dessa ruptura com

o senso comum, se aceitarmos a proposta de Eagleton, foi Ferdinand de Saussure.

A revolução teórica abre caminho, portanto, para o questionamento do valor tradicionalmente atribuído à literatura. Esse questionamento não significa necessariamente, como pretendo mostrar no que se segue, uma força destrutiva. Paralelamente ao questionamento dos valores anteriores, é possível entrever, em nomes maiores da teoria, uma proposta de revalorização do literário. Se é possível, de um lado, entender ainda hoje o resgate de valores passadistas em teóricos como Compagnon ou Rancière, é também possível, por outro lado, perceber em teóricos como Derrida ou Agamben a possibilidade de valores alternativos.

Para Compagnon, a literatura deve ser valorizada porque constitui um instrumento capaz de “nos ensinar alguma coisa de verdadeiro sobre a questão da boa vida.”⁵ Reafirma-se aqui a tradição humanista que, presente já em Montaigne e Bacon, chega até o modernismo de T. S. Eliot (“a cultura pode ser descrita simplesmente como o que torna a vida digna de ser vivida”) passando por Samuel Johnson (“o único fim da literatura é tornar os leitores capazes de melhor gozar a vida, ou de melhor suportá-la”). Compagnon admite que essa perspectiva mimética e humanista foi questionada pelas propostas teóricas das décadas finais do século XX. Foi nesse período que

5. COMPAGNON. *Literatura para que?*, p. 59.

[...] a literatura foi tachada de conservadorismo; a literatura e seu ensino foram acusados de dissimular os antagonismos que atravessam a sociedade, por exemplo, pretendendo que uma estreita seleção da literatura nacional – o famoso cânone branco, macho e morto – fosse a expressão da humanidade universal.⁶

6. COMPAGNON. *Literatura para que?*, p. 71.

As acusações formuladas pela Teoria constituem apenas, na perspectiva de Compagnon, um momento de desvio em um percurso histórico marcado pelo valor perene da literatura: “ela é *A vida: modo de usar*, segundo o título impecável de Georges Perec.”⁷

7. COMPAGNON. *Literatura para que?*, p. 71.

Para Compagnon, a literatura no momento pós-teórico vale ou deve valer porque, como em outros momentos no passado, tem ainda o potencial para nos ensinar a viver, apesar dos questionamentos insistentes a respeito das crenças que eram antes aceitas pelo senso comum e que se revelaram ilusórias na Era da Teoria: a crença no autor que foi declarado morto, na obra que se queria orgânica e marcada pela integridade, na representação de um mundo que não pode ser representado porque é, desde sempre, linguagem. Para Rancière, por outro lado, o valor do literário deve ser procurado em uma força de intervenção política que deve, no momento presente, ser resgatada, mas não nos termos em que era entendida tradicionalmente. Era então marcada pelo “engajamento pessoal nas questões políticas e sociais e nas

lutas de seu tempo” e pela preocupação “com as estruturas e os conflitos sociais.”⁸ Rancière, por outro lado, acredita que falar de política em literatura significa falar de sua função performativa: “o sintagma ‘política da literatura’ significa que a literatura ‘faz’ política enquanto literatura”. É no momento em que se torna literatura e realiza-se como uma prática de escrita que, quer queira quer não, faz política como parte da sua própria condição de existência:

O que realmente merece o nome de política é a constelação de práticas e percepções que modelam um mundo compartilhado. A política é, antes de tudo, um tipo de estruturação, a partir de dados sensoriais, de uma esfera específica da experiência. É a partição do mundo sensorial, do visível e do dizível, que torna possível (ou não) o aparecimento de dados específicos; que permite ou não a sujeitos específicos designá-los e deles falar. É um entrelaçamento específico de modos de ser, de fazer e de falar.⁹

É porque a literatura nada mais é do que uma certa maneira de produzir “a partição do visível e do dizível” que deve se constituir, desde sempre, como política.¹⁰ É claro que, nesse contexto, já não é possível dizer que existe uma literatura política ou engajada em contraste com outras que seriam apolíticas ou “puras” enquanto realização artística. E cai por terra, da mesma forma, a distinção entre escritores políticos e apolíticos.

8. RANCIÈRE. *The Politics of Literature*, p. 10.

9. RANCIÈRE. *The Politics of Literature*, p. 10.

10. RANCIÈRE. *The Politics of Literature*, p. 10.

Não é, contudo, suficiente dizer, no caso de Rancière, que a literatura é, em si mesma e independentemente de intenções autorais ou programas partidários, política por natureza. A política feita pela literatura é, mais precisamente, *democrática* na medida em que a sua “literariedade” define-se em termos de uma “letra muda”, ou seja, a letra “que pode ser resgatada por qualquer um e utilizada de acordo com seu interesse”.¹¹ Na determinação da partição do perceptível realizada pela letra muda, já não é possível a distinção “entre os que falam e os que simplesmente produzem ruído, entre os que agem e os que simplesmente vivem.”¹² “A literatura”, Rancière conclui, “descobre em seu centro essa conexão com a desordem democrática da literariedade.”¹³

Enfatizando o valor literário expressão de valores como lição de vida ou lição de política, Compagnon e Rancière resgatam o passado, mas não da mesma forma. Há em Compagnon um viés conservador que dificilmente seria encontrado na obra de Rancière, marcada que é por propostas que se beneficiam das contribuições da teoria. O conceito de “letra muda” é um exemplo, entre outros. Uma letra muda definida como aquela “que por qualquer um pode ser resgatada e utilizada de acordo com seu interesse” não parece estar muito distante do questionamento do texto platônico que foi insistentemente repetido na Era da Teoria. No *Fedro*, o logocentrismo caracteriza de forma preconceituosa a invenção da escrita porque,

como nela já não existe o controle original da voz que a pronunciou, há o risco de sua disseminação entre aqueles que não conseguem lê-la adequadamente. Conseguem apenas dela fazer sentido a partir de sua ignorância:

E toda a palavra, quando repassada de um para outro, igualmente para aqueles que a compreendem e aqueles que nela não tem interesse, e não sabem a quem indagar ou não indagar; quando maltratada e injustamente vilipendiada, precisa sempre da ajuda de seu pai, pois não consegue proteger-se por conta própria.¹⁴

Há em Compagnon, portanto, um compromisso maior com valores tradicionais que contrasta com o que se poderia chamar, em Rancière, de um rompimento brando com o senso comum passadista. Em Agamben e Derrida, por outro lado, ocorre uma ruptura radical em que questões caras à tradição dos estudos literários, como os conceitos de mimese, de estética, de autoria e de obra acabada e consistente, entre outros, são questionadas de forma sistemática. É nesse questionamento que é possível entrever uma valorização alternativa do literário sem que se torne impossível, contudo, estabelecer conexões pontuais entre os quatro representantes selecionados para estudo. O que se disse acima a respeito de Rancière já sugere essa possibilidade de aproximações, sempre levando em conta diferenças mais ou menos profundas.

11. RANCIÈRE. *The Politics of Literature*, p. 16.

12. RANCIÈRE. *The Politics of Literature*, p. 10.

13. RANCIÈRE. *The Politics of Literature*, p. 16.

14. PLATÃO. *Fedro*, 275d-575e.

A questão do valor político do literário, por exemplo, aparece também em Agamben e Derrida, mas não nos termos de uma revisão de conceitos marxistas, como ocorre no caso da proposta de Rancière.

A questão central que fundamenta a diferença entre os dois pares de teóricos é a da mimese. Enquanto para Compagnon e para Rancière o valor literário deve ser definido a partir da constatação de que a literatura tem como função central representar a realidade, em Derrida e Agamben é o próprio conceito de representação que se torna objeto de questionamento radical. Se, de um lado, a literatura vale pelo que diz, de outro, o que marca a literatura é justamente o pendor para o não-dizer no momento mesmo em que se propõe a representar.

Como mostram de forma convincente livros como *The Death of Literature*, de Alvin Kernan e *The culture of Redemption*, de Leo Bersani, questionar o significado da mimese significa colocar em xeque o valor maior do que se entende por literatura nos últimos três séculos. Prevaecem, nesse período, as crenças no potencial criativo do autor e na esfera estética autônoma da obra de arte, entendida como capaz de transmitir um legado cultural e estético indispensável para a vida social. E a marca fundamental desse legado é a crítica dos valores desumanizantes da modernidade burguesa. No entendimento de Kernan, uma das marcas da literatura europeia

maior do período é, justamente, a denúncia dessa sociedade que está em vias de se perder no mundo do dinheiro, dos urbanismos decadentes e injustos, das máquinas, indústrias e fábricas. Existe uma força capaz de destruir o espírito humano na Yonville de Flaubert, na metrópole londrina que Blake percebe como satânica, na sociedade parisiense de Balzac, na Coketown de Charles Dickens.¹⁵ Mais adiante, no século XX, essa força destruidora apareceria na “cidade irreal” de T. S. Eliot e no metrô parisiense de Pound. Se há algo de bom no horror desse mundo burguês em fase de deterioração, cabe ao poeta resgatá-lo através do exercício da imaginação criadora que acaba por encontrar um momento de beleza em meio ao horror desumanizado. Wordsworth chamaria esses momentos de revelação, produzidos pela imaginação genial, de “pontos no tempo” (*spots of time*). James Joyce, mais tarde, caracterizaria tais momentos como epifânicos. A imaginação genial, no momento histórico da hegemonia do racionalismo científico, tem por função mergulhar nas profundezas intuitivas do ser individual para de lá trazer um sentido novo, sempre a contrapelo dos sentidos produzidos seja em um mundo degradado pela mente racional em seus laboratórios e computadores, seja pelos meios de comunicação de massa.

O livro de Bersani, por outro lado, elabora, em detalhe e no contexto da modernidade europeia e anglo-americana, a função de resgate pelo literário evocada por Kernan.

15. KERNAN. *The Death of Literature*, pp. 16-17.

No exame de um conjunto de escritores que inclui nomes como Baudelaire, Flaubert, Proust, Joyce, Malraux, Bataille, e Pynchon, Bersani identifica o que chama de “cultura da redenção”. É a cultura que parte do pressuposto de que “um certo tipo de repetição da experiência na arte resgata uma forma de experiência que é inerentemente deteriorada ou destituída de valor.”¹⁶ A função da arte outra não é senão tentar reconstituir, a todo custo, o valor perdido da experiência deteriorada na modernidade. Para Bersani, esse projeto cultural traz consequências negativas em termos de uma desvalorização da história. “As catástrofes da história” o crítico conclui, “são muito menos relevantes quando compensadas nas formas da arte, e a própria arte acaba por ser reduzida a um tipo de função reparadora, torna-se escravizada à própria matéria que valoriza.”¹⁷ Não estamos aqui, evidentemente, muito distantes do conceito de lição de vida em Compagnon.

Para melhor compreender o questionamento da mimese em Agamben e Derrida, é indispensável retomar aqui a sugestão de Eagleton, citada anteriormente, de que o que nos impede hoje de retornar ao momento pré-teórico é o pensamento revolucionário de Ferdinand de Saussure. O sentido fundamental dessa revolução consiste em uma inversão de valores constituída a partir do entendimento da linguagem como sistema constituído de “diferenças sem termos positivos”: “Tanto no caso do significado como do significante, a

linguagem não possui nem ideias nem sons que possam ter existido antes do sistema linguístico; possui apenas diferenças conceituais ou fônicas produzidas pelo sistema.”¹⁸

Levada às últimas consequências, a negação da anterioridade das ideias e a afirmação da preexistência do sistema significa colocar em xeque a crença milenar e hegemônica da representação a partir da anterioridade do real. Na perspectiva saussuriana, a linguagem adquire uma densidade e uma autonomia que acaba por comprometer a perspectiva tradicional que, nela valorizando a transparência, afirmava a sua função meramente instrumental. É nesse contexto que a revolução saussuriana, marcada pela percepção da linguagem em sua materialidade, abre caminho para o questionamento da representação logocêntrica e da tradição hegemônica da mimese. Não é por acaso, portanto, que pensadores que surgem no momento da Teoria, e que deixam um legado que permanece vigoroso até o momento presente, apontem para Saussure como ponto de referência indispensável para a reformulação de conceitos e valores, entre eles o conceito e o valor da literatura. Para Derrida, o retorno a Saussure é necessário porque é a partir do *Curso* que se torna possível, em uma leitura desconstrucionista, perceber como o mestre genebrino deixa entrever em suas teses sobre a linguagem uma estrutura de pensamento que, chegando a seus limites, começa a apontar para a sua própria superação.

16. BERSANI. *The Culture of Redemption*, p. 1.

17. BERSANI. *The Culture of Redemption*, p. 1.

18. SAUSSURE. *Course in General Linguistics*, p. 120.

Saussure permanece, de um lado, no interior dos limites do que Derrida chama de “metafísica”, ou seja, a tradição que valoriza a fala em detrimento da escrita, o original em relação à cópia, o referente em relação ao discurso que o representa. Definindo, contudo, o sistema linguístico como “diferenças sem termos positivos”, inclui em seus escritos uma postura subversiva de valores tradicionais que seria sistematicamente explorada pela geração da Era da Teoria. Como não poderia deixar de ser, na *Gramatologia*, Derrida lê Saussure a contrapelo: “O que eu pude ler – e igualmente o que não pude ler – sob o título *Curso de Linguística Geral* me pareceu importante na medida em que excluía todas as intenções ocultas e ‘verdadeiras’ de Ferdinand de Saussure.”¹⁹

Também para Agamben, o texto saussuriano deve obrigatoriamente ser revisitado no momento presente. Para o teórico italiano, se de um lado a contribuição de Derrida para a reformulação da proposta saussuriana não pode ser ignorada, não pode também, de outro, ser apenas repetida. Daí o esforço para uma aproximação audaciosa entre “o entrelaçamento de diferenças eternamente negativas em Saussure” e o ensinamento da esfinge, ou seja, o ensinamento que permitiria “reconhecer a situação originária da linguagem... na barreira resistente à significação, cujo acesso nos foi fechado pela remoção edípica.”²⁰ O que Édipo removeu ao responder corretamente ao desafio da pergunta feita pela esfinge foi a

possibilidade do enigma realmente enigmático, ou seja, aquele que permanece sem resposta. Não é pouca coisa. Agamben observa que, graças a esse sucesso interpretativo, “Édipo aparece... na nossa cultura, como o “herói civilizador” que, com sua resposta, proporciona o modelo duradouro da interpretação do simbólico.”²¹ Com o advento desse modelo de leitura, algo se perdeu na tradição da metafísica ocidental:

A esfinge não propunha simplesmente algo cujo significado está escondido e velado sob o significante ‘enigmático’, mas sim um dizer no qual a fratura original da presença era aludida com o paradoxo de uma palavra que se aproxima do seu objeto mantendo-o indefinidamente à distância.²²

Nesse contexto, não seria exagero dizer que, de herói que era, Édipo transforma-se de repente em vilão. E corrigir a vilania da destruição do verdadeiro sentido do enigmático para restaurar o seu poder na forma da potencialidade que nunca se concretiza seria a função de uma nova semiologia, para além daquela aparentemente proposta por Saussure no *Curso*:

Uma semiologia libertada da marca de Édipo e fiel ao paradoxo saussuriano deveria finalmente lançar este olhar para a ‘barreira resistente à significação’ que domina, sem que nunca alcance ela própria a linguagem, a reflexão ocidental

19. DERRIDA. *Gramatologia*, p. 329.

20. AGANBEN. *Estâncias*, p. 248.

21. AGANBEN. *Estâncias*, p. 223

22. AGANBEN. *Estâncias*, p. 223.

sobre o signo e sobre cuja remoção se fundamenta a posição primordial do significante e do significado, que faz parte essencial da metafísica.²³

23. AGAMBEN. *Estâncias*, p. 224.

As propostas teóricas de Agamben e Derrida representam exemplos maiores de valorização alternativa do literário em termos de seu potencial para resistir ao projeto hermenêutico dominante na tradição ocidental. São propostas que, porque marcadas por semelhanças e contrastes, solicitam um cuidadoso estudo comparativo. É que, particularmente no caso de Agamben, é impossível não notar um esforço para, de um lado, marcar uma diferença em relação a Derrida e, de outro, recorrer a conceitos visivelmente próximos daqueles utilizados pelo pensador francês. Até mesmo nos limites da esquemática discussão apresentada acima, é possível apontar minimamente para esse contágio entre conceitos. É difícil, por exemplo, não pensar no tratamento derridiano de “rastros”, “différance” e regressão infinita de significados quando se lê, em Agamben, a referência ao “paradoxo de uma palavra que se aproxima do seu objeto mantendo-o indefinidamente à distância.”²⁴

24. AGAMBEN. *Estâncias*, p. 223.

Semelhanças e contrastes entre Derrida e Agamben revelam-se, com particular vigor, na leitura que fazem os dois teóricos de dois textos clássicos: “Bartleby”, de Herman Melville e “Diante da Lei”, de Franz Kafka. Em *Homo Sacer*, Agamben questiona a leitura do texto de Kafka feita anteriormente por Derrida e propõe uma alternativa. Derrida

observa que o portal, que deveria dar acesso a lei quando diante dele apresenta-se o homem do campo, não cumpre a sua função, muito embora encontre-se eternamente aberto. É que, como informa o guarda que vigia a entrada, para além do primeiro portal existe outro, e mais outro, e outro ainda, e cada um deles mais aterrorizante do que o anterior. A leitura feita por Derrida percebe no texto de Kafka a regressão infinita da *différance*, impossível de ser ultrapassada. E é esse jogo infinito de diferenças que constitui a (não-) origem da lei.²⁵ A leitura de Kafka feita por Agamben, por outro lado, questiona a impossibilidade de ultrapassar os limites da *différance*. O episódio crucial para a leitura alternativa ocorre no final do conto, com o fechamento definitivo do portal da lei no momento em que o homem do campo está prestes a morrer. Enquanto para Derrida o portal permanece ao mesmo tempo aberto e impossível de ser ultrapassado até a chegada da morte (quando é então fechado), para Agamben o fechamento final do portal acaba por sinalizar tanto a abolição da lei como a condição de impotência do homem do campo:

25. DERRIDA. *Acts of Literature*, pp. 202-203.

Se é verdade que a abertura da porta... constituiu o poder invisível e a força específica da Lei, então é possível imaginar que o comportamento do homem do campo nada mais é do que uma estratégia complicada e paciente para tornar possível o fechamento da porta com o objetivo de interromper a condição de força da lei.²⁶

26. AGAMBEN. *Estâncias*, p. 55.

Se uma leitura leva, portanto, à percepção da impotência do homem do campo diante da regressão infinita da lei, a outra desemboca em uma possível potência produtora da abolição da lei por uma estratégia de repetição infinita do mesmo gesto performativo que nada afirma e nada nega. Para Agamben, situação análoga será encontrada na expressão “prefiro não”, de *Bartleby*, que representa a potência do não dizer. Para Derrida, por outro lado, o “prefiro não” aponta para a indicação de um segredo que, como todo segredo verdadeiro, resiste sempre a qualquer revelação. *Bartleby*, diz Derrida em “Resistances”, “responde sem responder, sem dizer sim ou não.”²⁷

É importante ressaltar diferenças significativas entre Agamben e Derrida. O exame das duas obras em suas totalidades deixa entrever que essa valorização do literário deve ser pensada como inseparável de éticas alternativas: a ética da “potência” em Agamben, da “democracia por vir” em Derrida. No caso de Derrida, menos sistemático do que Agamben em seu interesse por *Bartleby*, essa ética alternativa revela-se com particular vigor no exame de um texto de Mallarmé, “Mimique”. Trata-se de uma ética definida a partir do questionamento da tradição da mimese na cultura ocidental. Mais especificamente, trata-se do questionamento proposto, de formas diversas, por Gilles Deleuze (*Platão e o Simulacro*, 1967) e pelo próprio Derrida (*Dissemination*, 1970). Nos dois casos, o que está em

jogo é a possibilidade de retornar à proposta platônica da *conexão* entre cópia (seja ela icástica ou fantástica, fiel ou distorcida, adequada ou inadequada,) e realidade não mais para entender tal conexão como natural e irrefutável, mas para nela perceber uma fratura e um deslocamento extravagante. Enquanto a cópia copia o original, o simulacro copia apenas a *aparência* do original, o que já sugere a possibilidade de um original para sempre perdido e de um simulacro que se reporta apenas a cópias sem origem. É a partir da possibilidade de tal fratura que Deleuze definirá a modernidade como marcada “pelo poder do simulacro”, ou seja, pela circulação livre de imagens desprovidas de verdade.²⁸ Em Derrida, o que é para Deleuze a imagem sem verdade torna-se a palavra sem origem exemplarmente apresentada no texto “Mimique”, de Mallarmé. Muito embora o título do texto aponte para a tradição Platônica da imitação, a mímica não imita nada. A performance mímica permanece fechada em um sistema de “alusões sem fim”.²⁹ O texto de Mallarmé, que parece referir-se a alguma coisa que o precede ou a um conceito original, na verdade jamais consegue “quebrar o gelo ou o espelho”.³⁰ Mallarmé, Derrida conclui, “preserva a estrutura diferencial da mímica ou da mimese, mas desprovida da interpretação metafísica ou platônica, que traz sempre consigo a sugestão de que em algum lugar o ser de alguma coisa que é está sendo imitado.”³¹

27. DERRIDA. *Resistances*, p. 24.

28. DELEUZE. *The Logic of Sense*, p. 265.

29. DERRIDA. *Dissemination*, p. 194.

30. DERRIDA. *Dissemination*, p. 194.

31. DERRIDA. *Dissemination*, p. 206.

Seria possível imaginar um futuro para essa revalorização do literário em termos do questionamento radical da mimese? É provavelmente muito cedo ainda para dar à pergunta uma resposta definitiva. O que é certo, porém, é que qualquer teoria que desafia perigosamente a tradição milenar da mimese deve, na melhor das hipóteses, pagar um preço alto. Ou, na pior, ser relegada ao esquecimento porque desafiou o senso comum.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.
- BERSANI, Leo. **The culture of redemption**. Cambridge Harvard University Press, 1990.
- COMPAGNON, Antoine. **Literatura para que?** Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2012.
- CULLER, Jonathan. **Teoria Literária**. São Paulo: Beca Produções Culturais, 1999.
- DELEUZE, Gilles. **The Logic of Sense**. New York: Columbia University Press, 1990.
- DERRIDA, Jacques. **Acts of Literature**. Ed. Derek Attridge. New York: Routledge, 1992.
- DERRIDA, Jacques. **Of Grammatology**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- DERRIDA, Jacques. **Resistances of Psychoanalysis**. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **Dissemination**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- EAGLETON, Terry. **After theory**. New York: Basic Books, 2003.
- KERNAN, Alvin. **The Death of Literature**. New Haven and London: Yale University Press, 1990.
- PLATÃO. Fedro. In: **Plato**. Trad. Harold N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925, vol. 9.
- RANCIÈRE, Jacques. The politics of literature. In: **SubStance**. 103, (Volume 33. Number 1), 2004, p. 10-24.
- SAUSSURE, Ferdinand de. **Course in General Linguistics**. Trad. Wade Baskin. New York: Philosophical Library, 1959.
- TODOROV, Tzvetan. **A Literatura em Perigo**. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

Recebido em: 2 de fevereiro de 2018.

Aceito em: 8 de março de 2018.