

# Notas sobre uma zoogramatologia do texto literário

Rodolfo Piskorski

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Literatura da  
Universidade Federal de Santa Catarina

## RESUMO

A literatura se encontra endividada a uma presença animal (definida como o não linguístico por excelência com o qual a linguagem tem que se relacionar) que ela mesma conjura. Lendo o conto “A quinta história”, de Clarice Lispector, este trabalho projeta a importância da animalidade para qualquer processo de significação.

## PALAVRAS-CHAVE

Animalidade, linguagem, teoria literária, Jacques Derrida, Clarice Lispector

## INTRODUÇÃO

A inter-relação íntima entre animalidade e o texto literário já foi sublinhada diversas vezes, por diversos autores – escritores, teóricos, estudiosos e filósofos. O animal, de certa forma, apresenta possibilidades interessantes para o texto literário, principalmente no que se refere à representação. A suposta alteridade radical do mundo animal se presta a uma exploração produtiva do potencial mimético da literatura, qualquer que seja a forma em que se entenda a mimese. Por um lado, animais estão presentes na literatura como um fenômeno entre outros – talvez apenas mais interessantes que outros: eles são representados, na medida do possível, pela linguagem literária e exercem uma função dentro do texto, que, por mais importante e subversiva que possa ser, não deixa de ser uma função. Por outro lado, alguns textos são animalizados, por assim dizer, ao abandonar tentativas clássicas de mimese e representação para liberar a linguagem a um *epistēmē* animal, por mais paradoxal que esse movimento possa parecer inicialmente.

Mas haveria outra forma de pensar a relação entre a linguagem literária e a animalidade que não se limitasse a uma aproximação entre elas e que não se baseasse, em

última instância, em uma presença? A relação entre linguagem e animalidade não se configura justamente sobre os termos de uma ausência, ou pelo menos de uma presença que não seria metafísica e logocêntrica? Existe algum modo de pensar o animal como a condição de possibilidade de sua própria representação linguística e literária e da própria estruturação da representação, da mimese e da narração como presença ou aproximação?

Essa exploração já nos vem problematizada pela *différance* como condição de qualquer processo de linguagem, de forma que a própria mimese não pode ser confiada em seus poderes de representação. A aproximação do representante e do representado, ou do significante e do significado, é, como escreve Derrida, relativa e sempre diferida.<sup>1</sup> A linguagem não tem um fundamento estrutural que lhe dá um sentido transcendental, de forma que todos os significados são, também, significantes e nenhum sentido está jamais estabilizado. A única condição de possibilidade da linguagem poderia ser, talvez, a própria *différance* ou o traço, esses quase conceitos derridianos que não se manifestam na forma de uma presença. Mas o que pensar de um trecho de Derrida como o seguinte: “O a-humano (...), mesmo se pressentido através do homem, seria o referente quase transcendental, o fundamento excluído, barrado, domado, sacrificado do que ele fundamenta: isto é, a ordem simbólica, a ordem humana, a lei e a justiça.”<sup>2</sup> Ou então: “As decisões interpretativas (...) dependem assim do que é pressuposto pelo singular genérico desta palavra, ‘o Animal’.”<sup>3</sup>

De que forma, assim, pode-se inscrever o animal como a condição de possibilidade da própria linguagem, entendida aqui em sua autoimagem tradicional daquilo que tenta apagar a si mesma e ao trabalho da *différance* em seu funcionamento? Até que ponto podemos surpreender na linguagem, juntamente com um traço que não se deixa revelar, uma presença animal ausente que possibilitaria, e com a *différance*, tanto o seu funcionamento quanto a sua desconstrução? Assim como a linguagem, estariam as outras dimensões possibilitadas por ela – a sociedade, a política, a lei, o nome e, principalmente, a literatura – também marcadas por uma animalidade que é sua condição de existência? E se a linguagem estaria radical e irreduzivelmente atravessada, conforme demonstrou Derrida, por uma relação tensa entre fala e escrita, até que ponto a literatura, assim com a linguagem, estaria igualmente marcada por uma relação semelhante entre o humano e animal?

---

<sup>1</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 8.

<sup>2</sup> DERRIDA. *The beast and the sovereign*, p. 127. (tradução nossa)

<sup>3</sup> DERRIDA. *O animal que logo sou (a seguir)*, p. 77. (tradução nossa modificada)

## UM PROCEDIMENTO “ONTO-ZOO-ANTROPO-TEOLÓGICO-POLÍTICO”<sup>4</sup>

De acordo com um entendimento metafísico da linguagem, ela marca a condição humana em sua relação ideal com o mundo e com seus pensamentos. A linguagem é, na metafísica, de certa forma mágica, pois é capaz de a-presentar ou re-presentar os entes para o pensamento e os pensamentos para a fala de uma forma transparente. Mais do que isso, dentro de uma parte considerável da história da metafísica, a linguagem é também a faculdade que *define* o humano, por fazer dele um animal político, um animal racional ou um ser-para-a-morte. O logocentrismo da tradição metafísica é, na sua essência, o privilégio dado a linguagem como critério para a definição de humanidade. Por isso o diagnóstico de Derrida de que “o logocentrismo é antes de tudo uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de *logos*”,<sup>5</sup> ressoa com tanta relevância para a discussão da função da linguagem e da animalidade na definição de tudo que é humano.

A linguagem não produz a diferença entre o humano e animal, mas é produzida, e o humano junto com ela, através do eixo de distinção entre o animal político racional e o animal não linguístico, de forma que a capacidade linguística, assim como as línguas geradas por ela, está marcada por uma natureza diferencial. A linguagem é a diferença de espécie. Quais são as consequências desse procedimento onto-zoo-antropo-teológico-político, que estende uma linha entre o animal afásico e o animal linguístico?

Para Aristóteles, o ser humano é um animal político na medida em que sua natureza é viver na *polis* entre seus semelhantes, exercendo sua capacidade linguística de perceber, determinar e comunicar o que é bom e o que é mau.<sup>6</sup> O conceito do *politikòn zôon* pressupõe a vida em sociedade e a fraternidade. Essa socialização, porém, implica a identificação do semelhante, a conceptualização de abstratos como bem e mal, a capacidade e o desejo de externar sentimentos e, talvez o mais importante, a clara distinção genérica entre o reino animal e a humanidade.

Para Rousseau, como explorado por Derrida na *Gramatologia*, a socialização e a linguagem surgiram juntas, quando o primeiro homem encontrou outro, identificou-o como

---

<sup>4</sup> Adjetivo empregado por DERRIDA. *The beast and the sovereign*, p. 18.

<sup>5</sup> DERRIDA. *O animal que logo sou (a seguir)*, p. 54.

<sup>6</sup> “Somente [o homem] tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade.” (ARISTÓTELES citado por AGAMBEN. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, p. 15.)

um semelhante, e sentiu o desejo de compartilhar seus sentimentos.<sup>7</sup> Porém, a identificação do outro homem como um semelhante implica já a capacidade de diferenciar entre humano e não-humano. Assim como o logocentrismo, as noções de fraternidade e de semelhante funcionam através da identificação do não fraterno e do não semelhante. A linguagem não poderia surgir, então, no momento do primeiro encontro do humano com seu outro, pois o outro-como-semelhante só é possível após (ou juntamente com) a determinação do outro-como-forasteiro. A linguagem que une os semelhantes não é possível de ser produzida apenas na relação do humano com seu próximo, uma vez que, conforme apontado por Lacan e Heidegger, a linguagem é sempre exterior ao humano e sempre já o submete ao seu jugo. De acordo com Lacan, o sujeito humano é sujeito (sujeitado) do significante, o qual sempre provém do Outro, mas o significante também “exige um *outro lugar* – o lugar do Outro, a Outra-testemunha, o testemunho Outro que *não qualquer de seus parceiros*”.<sup>8</sup> A fraternidade para Lacan, assim como a identificação do semelhante, exige um terceiro que não seria redutível à estrutura do semelhante mas que seria a própria condição dessa estrutura. Para Lévinas, a justiça também requer um “terceiro integrante” que não seria um “vizinho” do sujeito, mas seria ao mesmo tempo um “outro vizinho” e um “vizinho do outro”, sem porém ser um semelhante.<sup>9</sup>

O terceiro neste momento originário da fraternidade precisa ser o local de um animal, seja pela lógica logocêntrica diagnosticada por Derrida, a qual discursa sempre sobre o ente privado de *logos*, ou pela estrutura do “outro lugar” de Lacan e Lévinas. Conforme Derrida questiona, “esse local do Outro não precisaria ser a-humano, [como forma] do *outro* animal, do outro *como animal*, do *outro* mortal vivente, do não semelhante em todo caso, do não-irmão?”<sup>10</sup> Esse outro a-humano animal seria a condição para a origem da socialização e a fraternidade de acordo com esse modelo de origem da linguagem como social.

A impessoalidade necessária para o funcionamento deste terceiro integrante que garante a justiça e a ética é identificada por Derrida como a “a-humanidade” que existe em comum entre o animal e a divindade (ou o soberano), um lugar que Derrida glosa como uma “divinanimalidade”.<sup>11</sup> Segundo Viveiros de Castro, essa mesma impessoalidade está implícita

---

<sup>7</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 281.

<sup>8</sup> LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, p. 822. (grifos nossos)

<sup>9</sup> Lévinas citado por DERRIDA. *The beast and the sovereign*, p. 126.

<sup>10</sup> DERRIDA. *The beast and the sovereign*, p. 126. (tradução nossa)

<sup>11</sup> “O terceiro integrante (...) situa pelo menos uma instância do animal, do animal (...) como o não-irmão (o divino ou o animal, aqui inseparáveis), (...) como o a-humano em que deus e o animal

na própria ideia de Estado, como um elemento mediador que asseguraria a justiça.<sup>12</sup> É necessário que o ponto de vista do terceiro seja absoluto e alienígena (como são os olhares de Deus, do animal e do Estado) para que ele não seja absorvido pelas subjetividades em questão. Também na leitura antropológica de Viveiros de Castro o animal figura como o terceiro – de acordo com o perspectivismo ameríndio esboçado por ele (uma teoria sobre uma teoria indígena<sup>13</sup>), o Estado exibe a mesma função da onça nas cosmologias indígenas:

[O Estado, assim como a onça,] é o ponto de vista, jamais um ponto de vista. O Estado é, justamente, um absoluto. Os cidadãos podem ter pontos de vista, mas eles não podem ter [um] ponto de vista sobre o ponto de vista. (...) Não se pode decidir abolir, dissolver o Estado. (...) Estados não se suicidam; nem, a rigor, morrem: no máximo, são absorvidos por outros Estados.<sup>14</sup>

A relação ambígua com a morte (de estar “do lado da morte” mas não estar realmente aberto a ela) que é atribuída ao Estado é a mesma que define o caráter a-humano do animal e da divindade. Essa transcendência alheia à humanidade mortal é também o que caracteriza a onça nas sociedades ameríndias perspectivistas, e Viveiros de Castro compara o olhar “sobrenatural” da onça com o ponto de vista impessoal do Estado sobre o cidadão:

O Estado produz aquela mesma sensação de alienação radical que [nós] mortais sentimos diante das entidades sobrenaturais, isto é, imortais. [Algo semelhante] à experiência indígena de confronto solitário com um espírito na mata. A sensação de se estar completamente sozinho diante de uma transcendência absoluta, completamente alheia, parece-me muito próxima da posição subjetiva do cidadão diante do Estado: (...) a despossessão subjetiva extrema, a perda das condições de autodefinição. É essa alteridade que me confronta que define quem sou; estou em suas mãos.<sup>15</sup>

A mesma estrutura de um terceiro, que é exterior ao humano mas fundamental para a justiça entre os iguais, pode ser encontrada no relato freudiano de *Totem e tabu* dos irmãos parricidas cujo crime inaugura a sociedade, a moral e a lei,<sup>16</sup> uma narrativa que tanto Derrida

---

formam uma aliança de acordo com as possibilidades teozoomórficas que são propriamente constitutivas de mitos, religiões [e] idolatrias.” (DERRIDA. *The beast and the sovereign*, p. 127, tradução nossa.)

<sup>12</sup> CASTRO. Entrevista, 2008.

<sup>13</sup> Sendo a teoria que Viveiros de Castro chama de perspectivismo ameríndio, uma cosmologia indígena, a teoria não é realmente de sua autoria, mas uma teorização sobre as teorias cosmológicas ameríndias. (CASTRO. *Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis*: entrevista.)

<sup>14</sup> CASTRO. *Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis*: entrevista.

<sup>15</sup> CASTRO. *Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis*: entrevista.

<sup>16</sup> FREUD. *Totem e tabu e outros trabalhos*, p. 171-175.

quanto Lacan mantêm em mente ao discutir a fraternidade.<sup>17</sup> Freud se mostra interessado nas teorias do totemismo devido à tradição que equacionou as comunidades totêmicas<sup>18</sup> com as primeiras formas de organização social humana, e ele procura no totemismo uma explicação para a origem do tabu do incesto. Com ajuda de teorias darwinistas e antropológicas da época, Freud teoriza sobre um cenário primordial da humanidade organizada em bandos semelhantes aos dos primatas, em que um macho alfa controla todas as mulheres e preside sobre os homens mais jovens. Incapaz de se rebelar contra o integrante mais forte, os membros mais jovens, que eram provavelmente filhos do líder, normalmente se separavam do clã para talvez fundar outro.

O que interessa a Freud é a possibilidade de que um grupo desses irmãos tenha decidido se unir para derrubar seu pai, para que as mulheres não permanecessem monopolizadas por um líder. Assim, o crime parricida é o que une os irmãos em fraternidade e é a culpa por ter matado o pai, transformada no que Freud chama de “obediência adiada”, que os faz manter a proibição de se relacionar com as mulheres do mesmo clã, fundando a proibição do incesto:

Após terem-se livrado [do pai], satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de identificarem-se com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo (...). O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos, de acordo com o procedimento psicológico que nos é tão familiar nas psicanálises, sob o nome de “obediência adiada”. Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o *substituto do pai*; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas.<sup>19</sup>

Essa é a contribuição psicanalítica que Freud acredita poder oferecer para a teoria do totem. Ele identifica a *substituição* do pai pelo totem animal como uma neurose comum na infância e

---

<sup>17</sup> “Lacan (...) não esquece a violência assassina que terá presidido sobre o estabelecimento da lei, ou seja, o assassinato do pai, através do qual (...) os filhos culpados e envergonhados vêm a contrair a igualdade dos irmãos.” (DERRIDA. *The beast and the sovereign*, p. 107, tradução nossa)

<sup>18</sup> De acordo com Freud, “o totemismo é um sistema que ocupa o lugar da religião entre certos povos primitivos (...) e provê a base de sua organização social.” (FREUD. *Totem e tabu*, p. 125.) E, citando Frazer, “um totem nunca é um indivíduo isolado, mas sempre uma *classe* de objetos, em geral uma espécie de animais ou vegetais. (...) O totem do clã é reverenciado por uma corporação de homens e mulheres que chamam a si próprios pelo nome do totem, acreditam possuírem um só sangue, descendentes que são de um ancestral comum, e estão ligados por obrigações mútuas e comuns e por uma fé comum no totem.” (FRAZER citado por FREUD. *Totem e tabu e outros trabalhos*, p. 128-129, grifos nossos.)

<sup>19</sup> FREUD. *Totem e tabu*, p. 170-171. (grifos nossos)

extrapola seu mecanismo, aliado à antropologia, para determinar a origem do totemismo. Nessa origem, tem-se novamente o modelo de uma fraternidade sustentada por uma animalidade exterior. A exterioridade à aliança fraternal nesse caso é extrema, pois ela é representada pela própria morte (figura de exterioridade radical para Derrida), na forma do pai assassinado. A sociedade fraternal que é inaugurada pelos irmãos parricidas é estabelecida pela relação com uma *exterioridade* que é responsável por estruturar a própria *intimidade* do tecido social recém-criado, uma vez que o totem associado ao pai acaba por servir como figura do próprio clã.

Porém, ainda mais importante é a forma como o modelo de exterioridade presente nesse crime primordial é o animal. De acordo com Julius Pikler, conforme citado por Freud:

A humanidade exigiu, tanto das comunidades quanto dos indivíduos, um nome permanente que pudesse ser fixado pela escrita (...). O âmago do totemismo, a nomenclatura, é o resultado da técnica primitiva de escrita. Em sua natureza, um totem assemelha-se a um pictograma facilmente desenhável. Entretanto, uma vez portadores do nome de um animal, os selvagens passaram a formar a idéia de um parentesco com ele.<sup>20</sup>

O que isso demonstra é que a exterioridade percebida e inaugurada pelos irmãos com relação à morte (e a seu pai morto) provém de uma exterioridade mais primitiva – a que possibilita a distinção entre a humanidade e o reino animal. O totem representa a capacidade linguística irredutível de perceber os entes como pertencendo a *classes* mutuamente excludentes e, dessa forma, funda a exterioridade ou o espaçamento necessário para o “local do terceiro” a-humano ser inaugurado. O animal, assim, é a condição de possibilidade da linguagem e da sociedade e, conseqüentemente, da humanidade. Isso não implica que os animais, enquanto seres vivos, possuam a faculdade de linguagem *como* nós ou *antes* de nós. Antes disso, o totem aponta como a linguagem e a humanidade são possíveis somente enquanto assentadas sobre a diferença de espécie entre humano e animal. Conclui-se que o processo do totem concerne, em última instância, exclusivamente o humano, pois pressupõe os animais “apenas” como categoria linguística abstrata e não como seres vivos, revela somente a incompreensão de quanto o humano é *produzido* justamente por esse processo.

Assim como a relação complexa e conflituosa entre fala e escrita descrita por Derrida, que pretendo explorar adiante, pode-se afirmar que a linguagem está sempre marcada por uma conexão entre humanidade e animalidade. No modelo metafísico, o animal figura como a exceção à linguagem e objeto de apreensão do logocentrismo enquanto ser não falante. Na

---

<sup>20</sup> PIKLER citado por FREUD. *Totem e tabu e outros trabalhos*, p. 136.

teoria do totemismo e nas citações de Derrida acima que exploro adiante, o animal representa a própria condição para o funcionamento da linguagem. Assim como Derrida determina a escrita (sob o nome de arquiescrita) como um fenômeno essencial que acaba englobando a linguagem, o totem como protoescrita insere no seu funcionamento a origem e a relação entre humanidade e animalidade, através desse procedimento de inauguração do humano a partir de sua diferença do animal que podemos chamar de “onto-zoo-antropo-teológico-político”.

## O PECADO DA ESCRITA

Continuando a busca do totem, compreendido, portanto, como uma protoescrita animalesca, nos relatos do nascimento do humano, pode-se identificar, além das teorias derridianas, lacanianas e freudianas sobre a origem da linguagem, a relação com a exterioridade animal também em narrativas mitológicas. Segundo Derrida, nossa tradição mitológica ocidental adâmico-prometeica (ao mesmo tempo abraâmica e grega) encontra-se marcada por uma linguagem que serve, primeiramente, para determinar a relação entre humanos e animais, ou seja, para definir a diferença de espécie. Da raiz grega, herdamos o mito em que “Prometeu rouba o fogo, ou seja, as artes e as técnicas, para reparar o esquecimento, ou o atraso de Epimeteu, que havia equipado perfeitamente todas as raças de animais mas deixado ‘o homem nu [*gymnon*]’, sem sapatos, sem vestimentas, sem armas.”<sup>21</sup> As técnicas, ou seja, a linguagem, a escrita e a tecnologia, nos foram dadas para corrigir um falha ou falta em relação aos animais.

Do relato bíblico, recebemos o momento em que Adão, após ser criado à semelhança de Deus, é comandado a nomear os animais criados anteriormente perante Ele, para que Ele possa ver.<sup>22</sup> Adão primeiro usa a linguagem, portanto, para nomear os animais, determinando e fixando a natureza humana e sua relação com eles. Não se pode esquecer, é claro, os outros animais que povoam o Gênesis – a serpente que tenta Adão e Eva com o conhecimento do bem e do mal,<sup>23</sup> a oferenda animal de Abel que é preferível ao sacrifício vegetal de Caim<sup>24</sup> e, finalmente, o animal que *substitui* Isaque, filho de Abraão, após este ser impedido por um anjo de sacrificar o próprio filho.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> DERRIDA. *O animal que logo sou (a seguir)*, p. 43.

<sup>22</sup> DERRIDA. *O animal que logo sou (a seguir)*, p. 36-38; Gênesis 2, 19. In: BÍBLIA. Português.

<sup>23</sup> Gênesis 3, 2-5. In: BÍBLIA. Português.

<sup>24</sup> Gênesis 4, 2-5. In: BÍBLIA. Português.

<sup>25</sup> Gênesis 22, 1-13. In: BÍBLIA. Português.



Todas essas figurações animais e sua temática de pecado e queda podem ser lidas sob a lente da desconstrução derridiana da relação hierárquica entre fala e escrita. Para Derrida, a escrita (*l'écriture*) sempre foi considerada maléfica na tradição filosófica ocidental por ser encarada como um suplemento desnecessário que é adicionado à fala e que, portanto, tem o poder de desvirtuá-la. Como suplemento da fala, que é por sua vez o suplemento do pensamento, a escrita foi acusada de ser nada mais do que um suplemento de um suplemento, ainda mais exterior ao pensamento e à alma humana do que a fala. Derrida demonstra que o *Fedro* de Platão denuncia a escrita

como a intrusão da técnica artificiosa, efratura de uma espécie totalmente original, violência arquetípica: a irrupção do *fora* no *dentro*, encetando a interioridade da alma, a presença viva da alma a si no verdadeiro *logos*, a assistência que dá a si mesma a fala.<sup>26</sup>

A escrita oferece o perigo de afastar a expressão linguística ainda mais longe do *logos* que habita a alma divina do homem. A fala pode manter a fidelidade a uma verdade interior e universal por se fiar no sopro e na respiração – em todas as suas significações divinas – para “transmitir” suas mensagens.<sup>27</sup> Além disso, a fala é a marca definitiva da presença por marcar o espaço ao redor do falante como não espaço – ou seja, o espaço alcançado pela voz da fala não é mais realmente espaço, ele acaba sendo interiorizado na intimidade como *presença*, pressuposta pelo alinhamento da verdade, do pensamento e da fala. Os termos “presença” e “ausência” empregados por Derrida podem ser também glosados como intimidade e exterioridade, na medida em que a mensagem escrita abre a possibilidade de outras realidades, contextos ou leitores que se encontram radicalmente externos ao momento e à intenção de inscrição.

O que Derrida demonstra é que a noção de uma intimidade intocada por exterioridade é apenas uma ilusão criada pela metafísica que deseja preservar uma autopresença eterna. A noção de exterioridade, do significado que origina na presença para cair no mundo (novamente o motivo da queda), sempre está presente na linguagem, mesmo a falada, através do processo da *différance*, do traço e do espaçamento. Segundo ele,

---

<sup>26</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 42. (grifos do autor)

<sup>27</sup> “[A fala] produz um significante que parece não cair no mundo, fora da idealidade do significado, mas permanecer [abrigado] (...) na interioridade pura da auto-afecção. Ela não cai na exterioridade do espaço. (...) Na fala dita ‘viva’ a exterioridade espacial do significante parece absolutamente reduzida.” (DERRIDA. *Gramatologia*, p. 202). A tradução brasileira traz “obrigado” em vez de “abrigado”, enquanto a tradução inglesa de Gayatri Spivak traz *sheltered*. Traduzi *sheltered* como “abrigado” por uma maior fidelidade ao trecho. A palavra na versão brasileira deve-se provavelmente a um erro tipográfico.

a escrita em geral não é “imagem” ou “figuração” da língua em geral, a não ser que se reconsidere a natureza, a lógica e o funcionamento da imagem no sistema de que se quereria excluí-la. A escrita não é signo do signo, a não ser que o afirmemos, o que seria mais profundamente verdadeiro, de todo signo.<sup>28</sup>

Derrida chama de arqui-escrita (*archi-écriture*) essa protoescrita originária que inaugura o movimento da “figuração da figuração” na própria linguagem (e não só na escrita no sentido estrito) e que possibilita tanto a fala quanto a escrita. A escrita representa a “potência de exterioridade como constitutiva da interioridade: da fala, do sentido significado, do presente como tal.”<sup>29</sup> A escrita, o artifício, a representação, o significante, a máscara, o suplemento são todas formas de *mediação* que ameaçam a presença *imediata* por possuírem o potencial de desfigurá-la ao inaugurar a exterioridade, ao lançar o sentido para longe de *logos* presente a si mesmo, para longe da voz e do olhar de Deus. Porém, o espaçamento, o intervalo entre intimidade e exterioridade, como demonstrado por Derrida, é justamente a própria condição da linguagem: “o vir-a-ser-escrita da linguagem é o vir-a-ser-linguagem da linguagem.”<sup>30</sup> A exterioridade da escrita e da representação com relação à fala presente a si mesma não se configura justamente como o “outro lugar” do outro-como-animal que possibilita a produção do humano? E a queda do sentido no exterior não se refere ao pecado original que lança o humano no mundo para longe da presença de Deus?

O pecado da escrita e da representação é o pecado da idolatria, que afasta o ser humano da verdade e da voz divinas. A “tirania da escrita”, que Saussure acusa de ser exercida sobre a fala, deturpando-a, é para Derrida a definição do pecado: a inversão da relação natural entre corpo e alma. A fala, transmitindo o sentido através do sopro intangível, é a alma que preside e se abriga no corpo físico da escrita, mero receptáculo. O patologia que une a escrita e o pecado reside no privilégio dado à ~~manifestação~~<sup>31</sup> física da verdade

---

<sup>28</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 52. A tradução brasileira da *Gramatologia* traduz *écriture* por “escritura”, opção talvez apoiada pela semelhança com o termo francês. Opto, porém, por utilizar o termo “escrita” para evitar um dualismo inexistente em francês como o presente entre as palavras “escrita” e “escritura” em português. Dessa forma, todas as instâncias da palavra “escritura” na tradução brasileira, quando citada aqui, foram substituídas silenciosamente por “escrita”.

<sup>29</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 383.

<sup>30</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 279.

<sup>31</sup> O termo *manifestação* “pertence à história da metafísica e nós só podemos utilizá-lo sob rasura” (DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 74). Em seu longo prefácio à *Gramatologia* de Derrida, a tradutora Gayatri Spivak defende a “exigência filosófica que leva Derrida a escrever ‘sous rature’, que [ela] traduz como ‘sob rasura’ [*under erasure*]. Ou seja, escrever uma palavra, riscá-la, e então imprimir tanto a palavra quanto o seu apagamento. (Uma vez que a palavra é inexata, ela é riscada. Porque ela é necessária, ela permanece legível.)” (SPIVAK. Prefácio, p. xiv, tradução nossa). A prática derridiana de escrever sob rasura se deve à aceitação de que não se pode *simplesmente*

intangível – a escrita ou o corpo. No princípio era o Verbo, e o pecado de Adão é, no fundo, a preguiça, pois se a escrita representa a facilidade perante a qual a preguiça sucumbe (seduzindo com sua visualidade para longe da verdade da voz), a linguagem ~~presente~~ da serpente é a “mentira” sedutora que oferece facilidade no lugar da voz ~~ausente~~ e descorporificada do Deus pai. O pecado original é um pecado do “descuido, [da] tentação de facilidade e de preguiça, (...) [da] ‘distração’ de Adão, único culpado diante da inocência do verbo divino”.<sup>32</sup>

A tentação que a serpente oferece é, enfim, a tentação da escrita, da representação e da técnica – ou seja, a possibilidade de espaçamento entre intimidade e exterioridade. Ao serem seduzidos pela serpente, Adão e Eva adquirem o conhecimento do bem e do mal, eles acedem à linguagem. Não poderia a relação entre fala e escrita facilmente ser transposta para a relação humano e animal? Se considerarmos que a condição da humanidade no humanismo secular é a linguagem abstrata (ou, na crença bíblica, a palavra soprada advinda de Deus), ela é possibilitada pelo espaçamento que é inaugurado pelo totem, o animal como protoescrita. Adão conhece a exterioridade através da escrita da serpente e os irmãos parricidas do relato freudiano a conhecem através do totem animal do pai morto. O homem presenteado por Prometeu se vê como humano digno do fogo em sua relação exterior diferencial com os animais completos, não nus.

A animalidade, assim como a escrita, ameaça, pois prefigura uma exterioridade primordial em relação ao “lar” do humano (a humanidade linguística racional). O totem, como a linguagem, é a tentativa de representar o outro e configurar o intervalo entre intimidade e exterioridade. E, assim como a arquiescrita de Derrida, o totem é uma escrita, e acaba marcando a linguagem (mesmo a falada) pela tentativa de dominar a exterioridade animal. Pois se pode facilmente imaginar que o animal, ainda anteriormente à morte ou aos deuses, se mostraria como o primeiro sinal de exterioridade, o primeiro indício de não familiaridade que abriria a humanidade e a linguagem para a ausência.

Essa característica *escrita* da animalidade é, na verdade, a estrutura da própria humanidade enquanto linguística. A linguagem não habita o humano e não está presente nele em cada pessoa como ente único, mas é produzida na diferença entre animal racional e animal

---

abandonar a linguagem da metafísica ao criticá-la e que é necessário “trabalhar com os recursos da linguagem antiga, a linguagem que já possuímos, e que nos possui. Criar uma nova palavra é correr o risco de esquecer o problema ou acreditar que foi resolvido” (SPIVAK. Prefácio, p. xiv, tradução nossa).

<sup>32</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 43.

irracional. A ausência indicada pela escrita animalesca, pelo totem, é a condição da linguagem e da fala humanas, ou seja, do humano. “Não existe linguagem sem uma *diferença topológica*,”<sup>33</sup> sem espaçamento, sem o intervalo primordial entre humanidade e reino animal.

O espaçamento, outro nome para a arquiescrita ou para o trabalho da *différance* e o traço, apesar de seu funcionamento enigmático, é definido por Derrida como “a articulação do espaço e do tempo, a espacialização do tempo e a temporalização do espaço”.<sup>34</sup> Derrida defende que o tempo, que é pensado como o único material do qual é feita a fala, sempre pode ser representado na metafísica como uma linha no espaço.<sup>35</sup> A inscrição linear nunca é algo que se produz *após* a fala e a traduz, ela ocorre já dentro da fala como a condição de sua temporalidade. O tempo-como-espaço-percorrido e o espaço-como-tempo-desenhado são, para Derrida, o fundamento da ação da *différance* na linguagem e encontram seu arquétipo no momento de *inscrição*. Ora, mas não seria o traço derridiano, entendido aqui em seu sentido de rastro e pegadas, a forma arquetípica de um rastro deixado por um animal no solo, como uma inscrição do tempo no espaço e vice-versa? As pegadas de um animal na areia servem como uma inscrição primordial, uma arquiescrita que, assim como o traço de Derrida, transforma o tempo percorrido pelo animal no espaço desenhado pela fileira de suas pegadas, e vice-versa. E a ausência do animal cujas pegadas se lê é o arquétipo de uma escrita que abre a linguagem para a ausência. O totem, ou a relação dos humanos com as pegadas animais, pode ser lido como devir-escrita da linguagem, o que quer dizer o devir-linguagem da linguagem, ou “a abertura da primeira exterioridade em geral, a enigmática relação do vivo com seu outro e de um dentro com um fora: o espaçamento”.<sup>36</sup>

## A ESCRITA TOTÊMICA

Se o totem representa toda relação com o exterior possibilitada pela animalidade, pode-se pensar essa exterioridade como fruto da manipulação da *técnica* (da qual a escrita é arquétipo) pelo ser humano. A escrita, como todas as técnicas, seria *a priori* uma forma de dominar o animal, o outro-como-animal, de dominá-lo linguisticamente através do totem

---

<sup>33</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 205. (grifos nossos, tradução nossa modificada)

<sup>34</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 83. (tradução nossa modificada)

<sup>35</sup> “[A *phoné*] nunca pôde representar-se como ordem e domínio de uma linearidade temporal [como na escrita fonética], a não ser *vendo-se* e, melhor ainda, *manejando-se* na sua própria leitura de si. (...) A voz foi desde sempre investida, solicitada, requerida, marcada na sua essência por uma certa espacialidade.” (DERRIDA. *Gramatologia*, p. 354.)

<sup>36</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 87.

propriamente dito, da nomeação, da classificação, da domesticação, do sacrifício, da simbologia e das vestimentas. As vestimentas animais que, assim como a escrita é uma “matéria sensível e [uma] exterioridade artificial”<sup>37</sup> em relação à fala, *vestem* o homem, como a escrita veste (e mascara) a fala.

As técnicas em geral podem ser lidas como zootecnia, formas de manipular o totem para inscrever a relação intimidade-exterioridade. A dimensão técnica da escrita, a sua *technè*, foi acusada por Platão de se assemelhar à pintura e emprestar dela os problemas intrínsecos à representação e à mediação.<sup>38</sup> A significação da palavra para “pintura” em grego – ζωγραφία (*zōgraphía*)<sup>39</sup> – revela seu caráter de inscrição da vida animal (de *zō*, vida animal, e *graphía*, escrita<sup>40</sup>) ou, de acordo com Derrida, pode-se pensar a “escrita como a pintura do vivente [*zōgraphía*], fixando a animalidade”.<sup>41</sup>

Isso abre a possibilidade de uma catalogação das relações entre e a escrita e a animalidade que não seria curta e que atestaria para uma definição derridiana da escrita como a “representação pictural da alimária caçada, captura e matança mágicas”:<sup>42</sup> as pegadas animais que marcam a origem da inscrição; as primeiras inscrições rupestres que, como a palavra *zōgraphiá* demonstra, marcam o nascimento da pintura e da escrita figurativa como desenhos de animais; a origem pictográfica e hieroglífica da letra A, símbolo do alfabeto, como figuração da cabeça de um boi; a direção da inscrição das linhas no papel explicada pela metáfora do movimento do arado enquanto sulca a terra, cujo movimento em zigue-zague serviu de arquétipo para a escrita grega em *bustrofédon*, ou seja, “volta do boi”, também chamada de escrita em serpente; e, é claro, novamente o totem propriamente dito, como arquétipo para a arquiescrita que abre o espaçamento da exterioridade.

Essas analogias entre escrita e animalidade, porém, não são analogias como quaisquer outras. O totem *funda* a própria noção de analogia e fabulação. Além disso, pode-se argumentar que os motivos de corpo e alma que sustentam, respectivamente, os conceitos de escrita e fala<sup>43</sup> emprestam seus significados da distinção humano-animal. Não é o humano na metafísica ocidental definido como o animal racional por contar com um componente animal,

---

<sup>37</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 42.

<sup>38</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 357.

<sup>39</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 357.

<sup>40</sup> COSTA. *The antiquity of the art of painting*, p. 199.

<sup>41</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 357.

<sup>42</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 357.

<sup>43</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 42.

o corpo, e um componente divino, a alma? O totem inaugura a abertura para a animalidade exterior para que o humano funde as próprias noções de corpo e alma e, com elas, a distinção entre escrita e fala.

A linguagem, assim, não seria animal nem teria uma origem animal. O totem como protolinguagem aponta apenas que não se pode pensar a linguagem como humana em princípio, antes ou além da distinção humano-animal, assim como é impossível simplesmente inscrever a linguagem como pertencendo ao campo da alma e da mente e alheia ao reino animal. O totem não permite que se defina o ser humano pela sua capacidade linguística *em oposição* ao animal, uma vez que é a própria linguagem, *produzida* através do animal, que funda o humano. O que temos antes da origem da linguagem, porém, antes da diferença de espécie, não é simplesmente uma indiferenciação entre humano e não humano ou entre fala e escrita. O que há é o trabalho da *différance* originária (ou do totem), a suplementaridade que estabelece a relação não dialética entre esses ~~binarismos~~. Nesse estágio originário de *différance*, não existe nem identidade nem indistinção, o que existe é uma contínua suplementação, uma mudança e intercalação de presenças e ausências, intimidades e exterioridades que se suplementam ininterruptamente.

É justamente esse procedimento de suplementaridade que a noção de uma fala presente a si mesma ou de um ser humano definido por si só tenta apagar. Segundo Derrida,

a metafísica consiste (...) em excluir a não-presença ao determinar o suplemento como *simples exterioridade*, como pura adição ou pura ausência. (...) A fala vem acrescentar-se à presença intuitiva (...); a escrita vem acrescentar-se à fala viva presente a si; (...) a cultura vem acrescentar-se à natureza, o mal à inocência, a história à origem, [e a animalidade à humanidade].<sup>44</sup>

A animalidade pode ser pensada pelo senso comum, é claro, como se originando evolutivamente antes do ser humano, mas dentro da tradição metafísica, o ser humano representa a prioridade intuitiva, fonte das significações e receptáculo natural da linguagem, da razão e do espírito. É somente por meio de um suplemento e de uma técnica que a animalidade pode ser adicionada ao humano e até anteceder-lo. O paradoxo da relação hierárquica entre a escrita e a fala se repete na relação animal e humano: a fala, apesar de sua natureza fônica e impalpável, se encontra mais ~~presente~~ do que a concretude da escrita; enquanto a essência do humano, que reside em sua alma intangível, se apresenta mais primordial do que a materialidade do corpo orgânico animal. A inclusão do animal na

---

<sup>44</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 203-204. (grifos do autor) (tradução nossa modificada)

comunidade moral ou na comunidade linguística (ou jurídica, humanista, literária etc.) se daria apenas através das técnicas artificiais da teoria, do ativismo, do direito, da teoria evolutiva, do ambientalismo, da academia. O ser humano, por contraste, estaria sempre já incluído por uma lógica natural e automática, por um senso comum destituído de ideologia ou teoria artificiais.

Além disso, as próprias noções de natureza (animal) que viriam antes da cultura (humana) são produzidas, segundo Derrida, pela lei da complementaridade:

O conceito de origem ou de natureza não é pois senão o mito da adição, da complementaridade anulada por ser puramente aditiva. É o mito do apagamento do traço, isto é, de uma *différance* originária que não é nem ausência nem presença, nem negativa, nem positiva. A *différance* originária é a complementaridade como *estrutura*.<sup>45</sup>

É para lidar com a problemática entre natureza e cultura, origem e queda, que muitas vezes o conceito de *escrita natural* é empregado. Derrida explora como a metafísica defende um tipo de escrita: “a escrita no sentido metafórico, escrita natural, divina e viva, (...) [que é] imediatamente unida à voz e ao sopro,” ou seja, a lei divina advinda da voz de Deus que encontra-se “inscrita no coração”<sup>46</sup> e na natureza dos homens ou, numa chave secular, o código genético.

Derrida defende, porém, que a lei da complementaridade funciona paradoxalmente para assegurar que o suplemento seja uma adição em relação à natureza, mas que seu objetivo seja sempre se referenciar à origem.<sup>47</sup> Porém essa relação entre progresso e natureza é ilusória na medida em que é inscrita e produzida pela complementaridade, em que as ideias da origem e da deturpação só podem ser definidas através do conceito de adição.

Pode-se notar nesses mitos em funcionamento na dicotomia metafísica entre a escrita natural e a escrita técnica: a escrita “boa e natural [é] a inscrição divina no coração e na alma; [a escrita] perversa e ardilosa [é] a técnica, exilada na exterioridade do corpo. (...) Escrita da alma e escrita do corpo, (...) escrita do dentro e escrita do fora.”<sup>48</sup> A diferença entre essas duas

---

<sup>45</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 204. (grifo do autor; tradução nossa modificada)

<sup>46</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 20-21.

<sup>47</sup> “Cada novo ciclo [de progresso] enceta uma progressão-regressão que, destruindo os efeitos da precedente, nos reconduz a uma natureza ainda mais remota, mais velha, mais arcaica. O progresso consiste sempre em nos aproximar da animalidade ao anular o progresso pelo qual transgredimos a animalidade.” (DERRIDA. *Gramatologia*, p. 247.)

<sup>48</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 21.

escritas, antes mesmo de serem distribuídas entre natural e cultural, não seria produzida pela própria distinção entre animal corpóreo e humano espiritual?

As tentativas ilusórias de se referir a uma condição humana primordial, localizada no início da origem do homem mas certamente após irromper com a animalidade, responde à lógica do *quase* que Derrida explora na *Gramatologia*. Alusões a uma suposta natureza humana fariam uso da ideia da

sociedade no momento de nascer, [ou seja, uma *quase* sociedade], o momento em que o homem, não pertencendo mais ao estado de pura natureza, ou quase, (...), mantém-se ainda aquém da sociedade, ou quase. É o único meio de restaurar o vir-a-ser-cultura da natureza.<sup>49</sup>

O *quase* derridiano se assemelha ao funcionamento da zona de indistinção que Agamben argumenta estar localizada no paradoxo da soberania e na máquina antropológica. De acordo com as reflexões de Agamben sobre os conceitos de soberania de Schmitt, o soberano exibe o caráter paradoxal de estar dentro e fora da lei. E o estado de exceção, cujo poder de declarar define o soberano, também é marcado pelo paradoxo de, apesar de ser a exceção, ser responsável por definir a norma.<sup>50</sup> Para Agamben, “o que está em questão na exceção soberana é, segundo Schmitt, a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal”.<sup>51</sup> Na teoria schmittiana da soberania, o estado de exceção ou o caos não é considerado apenas como o que excede ou precede a ordem jurídica, mas a situação que resulta da suspensão da lei – ou seja, a norma se define e caracteriza a sua aplicabilidade e legalidade através da relação com sua exceção. O paralelismo das relações entre norma e exceção e entre humanidade e animalidade é confirmado quando Agamben demonstra a dívida do paradoxo da soberania para com o funcionamento da linguagem:

Como a linguagem pressupõe o não-linguístico como aquilo com o qual deve poder manter-se em relação virtual (...) para poder denotá-lo no discurso em ato, assim a lei pressupõe o não-jurídico (...) como aquilo com o qual se mantém em relação potencial no estado de exceção.<sup>52</sup>

O animal – a figura do não linguístico por excelência – é, como o funcionamento do totem revela, a exceção que a linguagem deve produzir para garantir sua própria aplicação e

---

<sup>49</sup> DERRIDA. *Gramatologia*, p. 308.

<sup>50</sup> AGAMBEN. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, p. 23.

<sup>51</sup> AGAMBEN. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, p. 24-25.

<sup>52</sup> AGAMBEN. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, p. 28.



seu lugar de funcionamento, o humano. Para Agamben, “somente porque a validade [da linguagem] é suspensa [em relação ao animal], [ela] pode definir [o humano] como âmbito da própria validade”.<sup>53</sup> Assim como as teorias de Derrida sobre a complementaridade, que exploram a visão tradicional de uma cultura que se *sobrepõe* sobre a natureza, o paradoxo da soberania demonstra que o caos que supostamente precede e valida a ordem jurídica é na verdade produzido dentro dela mesma através de sua suspensão. Da mesma forma, não se pode pensar o animal ou a natureza como os precursores do humano falante, uma vez que eles representam o exterior da lei da linguagem que é produzida por ela mesma – mas um exterior que é responsável por possibilitar o interior.

O homem quase social, não mais animalesco mas não ainda totalmente cultural (“o elo perdido”), é a zona de indistinção imaginária e vazia que permite que a produção dos polos humano e animal. Agamben esquematiza a problemática da seguinte maneira:

O que distingue o homem do animal é a linguagem, mas isso não é um dado natural inerente à estrutura psicofísica do homem; ela é, ao invés disso, uma produção histórica que, como tal, não pode ser propriamente atribuída nem ao homem, nem ao animal. Se esse elemento é excluído, a diferença desaparece, a não ser que imaginemos um *homem* não-falante (...) que funcionaria como uma ponte que passa do animal para o humano. Mas todas as evidências apontam que isso é apenas uma sombra projetada pela linguagem, uma pressuposição do homem falante, através da qual obtemos somente uma animalização do homem (...) ou uma humanização do animal.<sup>54</sup>

Ou seja, os conceitos de humano e animal são impensáveis fora do trabalho e movimento da linguagem, pois a linguagem depende dessa diferença para sua legalidade e legibilidade. Não se é possível estudar ou filosofar a linguagem como algo que concerne apenas a dimensão humana. E a literatura, se encarada como um espaço de manifestação do trabalho da linguagem, não pode ser vista apenas como um método para se lidar com o animal ou com a animalidade, e sim como uma escrita totêmica cujo processo de significação sempre se refere à animalidade.

A literatura ou seu estudo, assim como a linguagem e a lei, estariam marcados e endividados a uma presença-ausência animal em seu ~~entre~~. Na própria estrutura e funcionamento da literatura há um animal espreitando, se esgueirando, se aproximando, sempre não presente, não representável, pois necessário enquanto mudo e alheio para a

---

<sup>53</sup> Intervenção no trecho: “Somente porque a validade do direito positivo é suspensa no estado de exceção, ele pode definir o caso normal como âmbito da própria validade” (AGAMBEN. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I, p. 25.)

<sup>54</sup> AGAMBEN. *The open: man and animal*, p. 36. ( grifo do autor; tradução nossa)

própria definição da linguagem humana. O conceito “animal” seria o conceito mais linguístico de todos, o mais verdadeiramente discursivo, por ser justamente o que funda o próprio conceito de linguagem, de humano, e de animal.

## UMA ZOOGRAMATOLOGIA LISPECTORIANA

Pode-se observar esse movimento zoogramatológico da linguagem em uma leitura do conto “A quinta história”,<sup>55</sup> de Clarice Lispector, no qual delinea-se uma política de leitura do texto literário enquanto totem. Assim como o trabalho da *différance* está mais exposto em alguns textos do que em outros, o caráter fundamentalmente totêmico do literário é encoberto ou revelado em níveis diferentes em cada escrita. O conto em questão é discutido aqui se sabendo que se trata de um texto abertamente preocupado com a animalidade (na forma das baratas, da detetização, do genocídio animal), mas será outra característica marcante do conto – sua estrutura repetitiva – que provará ser a manifestação mais evidente do totem, cujo movimento outros textos tentam ocultar.<sup>56</sup>

O conto evidencia uma ansiedade linguística de aproximação/captura do Outro em sua obsessão em se transformar em outro texto, através da qual ele tenta se reciclar e se metamorfosear, como se para provar o poder de aproximação possibilitado pela linguagem. Porém, como fica claro, o conto é incapaz de se livrar de sua narrativa obsessiva que reconta um processo de genocídio animal. Mais do que o animal que seria o conteúdo do texto, a forma totêmica do conto é evidenciada pelo modo em que ele expõe que seu sentido textual depende de sua relação com outros textos. Esse caráter diferencial da literatura espelha o funcionamento da língua de acordo com Saussure – um texto, um gênero ou um autor acabam por se definir por sua relação diferencial com outros textos.<sup>57</sup> Mais do que isso, a relação complexa entre conteúdo e forma literários, análoga aos pares humano/animal, fala/escrita e

---

<sup>55</sup> LISPECTOR. A quinta história, p. 74-76.

<sup>56</sup> Uma abordagem dos animais na literatura não pode ser capaz de ler somente “textos com animais”, pois corre o risco de deixar de ser, por definição, uma “abordagem”. Se a “presença” de animais em um texto literário é valorizada por seu potencial de desestabilizar conceitos antropocêntricos e logocêntricos de linguagem e representação, uma leitura do texto que suponha que sua linguagem funcione de forma estável e transparente em sua representação do “encontro com o animal” peca por contradição. Se o animal reconfigura a linguagem, ele também reconfigura a leitura.

<sup>57</sup> “Em ‘A quinta história’, (...) cada história, assim, ‘significa algo’ somente em relação às outras histórias, como na linguística saussuriana.” (FITZ. *Sexuality and being in the poststructuralist universe of Clarice Lispector: the différance of desire*, p. 47, tradução nossa)

alma/corpo, é profundamente problematizada na medida em que “nesse *texte* curto e infinitamente auto-referencial, a forma se torna conteúdo”.<sup>58</sup>

O modo insistente em que essa diferenciação texto/outro ocorre no conto lispectoriano expõe que o sentido de uma escrita encontra o seu funcionamento através da sua relação diferida com regimes de significação alternativos e externos a ele. Todo texto é um regime de produção de significados que encontra a sua condição de legalidade e sua relativa legibilidade ao se medir contra outros regimes, regidos por economias de leitura e significação alternativas. Mas essa relação com sistemas alheios, conforme é exibido pela repetição de narrativas no conto de Lispector,

é na verdade produzida em relação a um horizonte representado por um regime de significação radicalmente outro – o animal. Os textos, em suas relações diferenciais com outros, testam seus processos de significação, repetidamente, em um processo sempre diferido que se refere, em última instância, ao regime de significação mais remoto de todos: a não significação, o *lugar* não linguístico do animal.<sup>59</sup>

O trabalho de multiplicação e diferimento narrativos do conto, levado ao extremo com seu quinto título acerca de Leibniz e a Polinésia, representam o trabalho do totem. Assim como o animal está dentro e fora da legalidade da linguagem, o totem, mesmo sendo a condição para o funcionamento da escrita (e, assim, dever estar localizado ~~fora~~ dela), não é localizável em algum lugar *outro* que a linguagem. A abordagem zoogramatológica ao texto lispectoriano revela que suas cinco histórias (que poderiam ser “mil e uma”,<sup>60</sup> ou infinitas) procuram uma exterioridade através do espaçamento da arquiescrita que, por mais distante que esteja da ~~presença~~ da identidade, nunca realmente se encontra fora do próprio processo linguístico. Os “caminhos que (...) se dizem adeus”<sup>61</sup> e que configuram a tragédia da personagem, em que ela se vê forçada a fazer uma escolha drástica entre dois espaços-tempo, revelam uma incapacidade de aceitar o trabalho da *différance* e da articulação entre espaço e

---

<sup>58</sup> FITZ. *Sexuality and being in the poststructuralist universe of Clarice Lispector: the différence of desire*, p. 47. (tradução nossa)

<sup>59</sup> Isso não é o mesmo que afirmar que o animal é desprovido de linguagem ou que sua vida não é capaz de contrair sentido. Mas é inegável que, histórica e teoricamente, a linguagem e o humano foram construídos em contraposição a um animal que é, sim, incapaz da linguagem e essa caracterização nos é imposta por nossa herança filosófica, mesmo que nosso projeto seja desconstruí-la.

<sup>60</sup> “Farei então pelo menos três histórias, verdadeiras porque nenhuma delas mente a outra. Embora uma única, seriam mil e uma, se mil e uma noites me dessem.” (LISPECTOR. A quinta história, p. 74.)

<sup>61</sup> LISPECTOR. A quinta história, p. 76.

tempo, no qual um caminho não exclui outro e a exterioridade do trajeto rejeitado não implica em sua total ausência – assim como a escolha de um caminho não resulta em sua presença. Tal recusa do totem é marcada pela escrita metafísica dita ser natural e presente a si mesma – a inscrição no coração.<sup>62</sup>

É justamente o desejo por uma escrita estável e transcendente no coração (que determinaria a natureza do texto e de sua protagonista) que impele o conto a se repetir – e procurar a narrativa que finalmente descreveria “corretamente” seu processo de formação de identidade – e a ao mesmo tempo encontrar a escrita em todo seu potencial totêmico de *différance*. É buscando o conceito do “livro” que o conto encontra o conceito da “escrita”. Apesar de o quinto título indicar que essa busca é interminável, o que podemos chamar de o quarto título – “Esta casa foi detetizada” – é aceito com uma finalidade resignada. O conto e sua protagonista tragicamente encontraram uma natureza com a qual não estão satisfeitos, mas a qual sentem que devem aceitar. A atenção ao totem revelaria que nenhuma dessas narrativas é caracterizada por uma finalidade ou presença a si.

A escrita totêmica é exposta em todo seu potencial, porém, no processo através do qual o conto e a personagem se valem de sua relação de espaçamento com o animal para definir sua natureza (que é a linguagem, tanto para o conto quanto para a protagonista humana). Existe, também em relação ao totem, assim como havia em relação à busca da escrita sagrada, uma sensação de culpa – o texto não parece confortável em se definir através de uma relação com a animalidade, assim como a personagem sente que sua natureza de humano linguístico se deve, devido ao trabalho do totem, a uma exploração linguística do animal (e da animalidade) que é correlata ou indistinguível dos abusos reais aos quais os humanos submetem os animais.

A estrutura do conto “A quinta história” revela a articulação entre o processo de determinar o que é a linguagem (e a literatura) e a determinação do que é humano. Ao igualar o processo do conto de se repetir ao processo de a personagem de se livrar de seu genocídio animal, o texto defende que esses processos são, basicamente, o mesmo – a validade da linguagem enquanto processo de literatura ou critério para definição do humano se estabelece somente em relação à exterioridade do reino animal. Essa exterioridade animal se revela mais nitidamente não nas baratas,<sup>63</sup> mas no *espaçamento* que o texto e a personagem produzem e

---

<sup>62</sup> “E hoje ostento secretamente no coração uma placa de virtude: ‘Esta casa foi dedetizada.’” (LISPECTOR. A quinta história, p. 76.)

<sup>63</sup> O conto oferece ainda outros eixos de leitura zoogramatológica que não seriam redutíveis à “mera presença” de animais na trama. Seria importante demonstrar como o conto revela uma relação entre

que é a condição primordial de toda escrita – e esse espaçamento se revela primariamente como a diferença de espécie. Esse conto revela o que é verdade para todos os textos: eles se definem pelo espaçamento com outros textos externos a eles (principalmente o “texto” não significativo do animal) e garantem sua significação através da diferença/*différance* entre humano-produtor-de-literatura e animal mudo. Citando Derrida novamente, “as decisões interpretativas (...) dependem (...) do que é pressuposto pelo singular genérico desta palavra, ‘o Animal’”.<sup>64</sup>

#### ABSTRACT

Literature is indebted to an animal presence (defined as the quintessential non-linguistic to which language has to relate) that literature itself produces. By reading Clarice Lispector’s short story “A quinta história”, I intend to outline the importance of animality to any process of signification.

#### KEYWORDS

Animality, language, literary theory, Jacques Derrida, Clarice Lispector

#### REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio (1995). *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio (2002). *The open: man and animal*. Trad. Kevin Attell. Stanford: Stanford University, 2004.
- BATAILLE, Georges (1973). *Teoria da religião*. Trad. Sergio Goes de Paula e Viviane de Lamare. São Paulo: Ática, 1993.
- BÍBLIA. Português. *Edição corrigida e revisada fiel ao texto original*. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1994.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis: entrevista*. [23 de maio, 2008]. Florianópolis: *Centopéia*. Entrevista concedida a Renato

---

o narrar literário repetitivo e a morte – o modelo de *As mil e uma noites* está implícito logo no início e não se deve esquecer de seu narrar que adia a morte. O adiamento da morte pela escrita encontra-se relacionado a tudo que caracteriza a divinidadade como imanente à morte mas incapaz de propriamente morrer, e a tudo que na escrita prefigura a morte. Seria crucial também atentar para a discussão dos conceitos de “dentro” e “fora” no conto e para como eles são produzidos entre humano e animal.

<sup>64</sup> DERRIDA. *O animal que logo sou (a seguir)*, p. 77, tradução modificada.

Sztutman e Stelio Marras. Disponível em: <<http://www.centopeia.net/entrevista/viveiros.php>>. Acesso em: 19 mar. 2011.

COSTA, Felix da. From *The antiquity of the art of painting* c. 1690. In: HARRISON, Charles; WOOD, Paul; GAIGER, Jason (Org.). *Art in theory 1648-1815: an anthology of changing ideas*. Oxford: Blackwell, 2000.

DERRIDA, Jacques (1967). *Gramatologia*. 2. ed. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DERRIDA, Jacques (1999). *O animal que logo sou (a seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques (1967). *Of grammatology*. Trans. and preface Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University, 1976.

DERRIDA, Jacques (2008). *The beast and the sovereign*. Trad. Geoffrey Bennington. Chicago: University of Chicago, 2009. v. 1.

FITZ. Earl. *Sexuality and being in the poststructuralist universe of Clarice Lispector: the différance of desire*. Austin: University of Texas, 2001.

FREUD, Sigmund (1913). *Totem e tabu e outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira, v. XIII. Tra. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974. Versão inglesa. Original em alemão.

LACAN, Jacques (1966). Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LISPECTOR, Clarice (1964). A quinta história. In: \_\_\_\_\_. *A legião estrangeira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999. p. 74-76.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Preface. In: DERRIDA, Jacques. *Of grammatology*. Trans. and preface Gayatri Chakravorty Spivak. Maryland: John Hopkins University, 1976. p. ix- xc.