

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

**O Animal Sígnico no Texto Gramatológico  
de *A Maçã no Escuro***

José Rodolfo da Silva

Florianópolis  
2012

José Rodolfo da Silva

**O ANIMAL SÍGNICO DO TEXTO  
GRAMOTOLÓGICO DE *A MAÇÁ NO ESCURO***

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do grau de Mestre em Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Luiz Rodrigues Medeiros

Florianópolis  
2012

## *Agradecimentos*

Diversas pessoas foram de importância crucial para o desenvolvimento desta dissertação. Em especial, gostaria de agradecer o apoio, a confiança, as leituras cuidadosas, o interesse e o vasto conhecimento do meu companheiro Fernando Pabst, sem o qual esse texto certamente não existiria. Devo muito da minha fome teórica – e reflexões literárias – ao meu orientador Sérgio Medeiros, que sempre acreditou em meu potencial e minhas ideias. Agradeço à professora Liliana Reales por ler e ensinar Derrida tão bem, assim como por ter encorajado a leitura de *A Maçã no Escuro*. Sou muito grato pelos anos de acompanhamento da professora Eliana Ávila, que é responsável pelo meu rigor teórico, urgência política e interesse artístico. Agradeço ao professor Roberto Ferro pela valiosa sugestão de, em caso de dúvida, sempre voltar ao texto – ele já contém a teoria necessária. Ao professor Raúl Antelo sou grato pelas aulas instigantes e desafios de pensamento e à minha colega e ‘co-orientanda’ Ana Carolina Cernicchiaro pelas discussões produtivas. Sou muito grato também à CAPES e ao REUNI pelo financiamento da pesquisa.



*The Thought-Fox*

I imagine this midnight moment's forest:  
Something else is alive  
Beside the clock's loneliness  
And this blank page where my fingers move.

Through the window I see no star:  
Something more near  
Though deeper within darkness  
Is entering the loneliness:

Cold, delicately as the dark snow,  
A fox's nose touches twig, leaf;  
Two eyes serve a movement, that now  
And again now, and now, and now

Sets neat prints into the snow  
Between trees, and warily a lame  
Shadow lags by stump and in hollow  
Of a body that is bold to come

Across clearings, an eye,  
A widening deepening greenness,  
Brilliantly, concentratedly,  
Coming about its own business

Till, with a sudden sharp hot stink of fox  
It enters the dark hole of the head.  
The window is starless still; the clock ticks,  
The page is printed.

—Ted Hughes  
*The Hawk in the Rain*, 1957  
Tradução no Anexo A



## *Radość pisania*

Dokąd biegnie ta napisana sarna  
przez napisany las?  
Czy z napisanej wody pić,  
która jej pyszczek odbije jak kalka?  
Dlaczego łeb podnosi, czy coś słyszy?  
Na pożyczonych z prawdy czterech  
nózkach wsparta  
spod moich palców uchem strzyże.  
Cisza – ten wyraz też szeleści po  
papierze  
i rozgarnia  
spowodowane słowem „las” gałęzie.

Nad białą kartką czają się do skoku  
litery, które mogą ułożyć się źle,  
zdania osaczające,  
przed którymi nie będzie ratunku.

Jest w kropli atramentu spory zapas  
myśliwych z przymrużonym okiem,  
gotowych zbiec po stromym piórze  
w dół,  
otoczyć sarnę, złożyć się do strzału.

Zapominają, że tu nie jest życie.  
Inne, czarno na białym, panują tu  
prawa.  
Okamgnienie trwać będzie tak  
długo, jak zechcę,  
pozwoli się podzielić na małe  
wieczności  
pełne wstrzymanych w locie kul.

Na zawsze, jeśli każę, nic się tu nie  
stanie.

Bez mojej woli nawet liść nie  
spadnie  
ani źdźbło się nie ugnie pod kropką  
kopytka.

Jest więc taki świat,  
nad którym los sprawuję niezależny?  
Czas, który wiąże łańcuchami  
znaków?

Istnienie na mój rozkaz nieustanne?

Radość pisania.  
Możliwość utrwalania.  
Zemsta ręki śmiertelnej.

—Wisława Szymborska  
*Sto pociech*, 1967  
Tradução no Anexo B





## *Resumo*

O pós-humanismo da chamada “virada animal”, que atualmente estimula discussões acerca da animalidade em diversas áreas das Humanidades, oferece questões cruciais para a teoria da literatura. A atenção à figura do animal no discurso literário buscaria, por um lado, demarcar uma possibilidade típica da literatura de lidar com essa alteridade desconcertante – tarefa que pode também compartilhar com outras artes. Mas uma abordagem alternativa, que atente para a especificidade do literário em relação ao animal, é capaz de engajar o atual debate teórico interdisciplinar de forma mais eficaz. Se diversas áreas da expressão humana se encontram questionadas pelo olhar animal, para a teoria da literatura a questão da animalidade se reinscreve como fundamental. Baseando-me na politizada filosofia da linguagem de Jacques Derrida – principalmente *De la grammatologie* de 1967 – proponho uma leitura do papel da teoria literária na discussão sobre a animalidade a partir das esquematizações linguísticas, teóricas e políticas do romance *A Maçã no Escuro* de Clarice Lispector, de 1961. A escolha do texto lispectoriano como matriz de teorização e discussão foi motivada principalmente pelo fato de que a literatura dramatiza os modos pelos quais a linguagem produz sentidos, expondo o funcionamento linguístico à *politização* dos significados (traço característico da virada animal). Não apenas isso, mas o jogo gramatológico das diferenças típico do texto literário se apresenta, para a teoria derridiana, como a própria possibilidade da política. Dessa forma, proponho uma relação íntima entre o conceito altamente (bio)político do animal e o procedimento sógnico típico da linguagem – o qual se encontra, sempre já, politizado na literatura. Partindo do conceito derridiano da *suplementaridade*, exploro como o conceito de animal é produzido estruturalmente ao lado da noção de natureza, humano, linguagem e divindade. E, simetricamente, sugiro que o trabalho essencialmente *suplementar* da linguagem é ele mesmo possibilitado pelo conceito da animalidade. Assim, com o advento da virada animal, a literatura ao mesmo tempo passa incólume (pois seus sentidos sempre foram animalizados) e é também reconfigurada: o literário, uma vez que depende do animal sógnico, ameaça entrar em curto-circuito ao ter sua

animalidade exposta. O curto-circuito teórico-crítico que proponho em *A Maçã no Escuro* seria uma das formas politizantes de abrir espaço para um necessário debate literário e gramatológico da questão do animal.

**Palavras-chave:** Animalidade; Clarice Lispector; Teoria Literária; Jacques Derrida; Gramatologia

## *Abstract*

The posthumanism in the so-called “animal turn”, which has recently encouraged debate regarding animality in the Humanities, supplies literary theory with crucial issues. On one hand, perusal of the question of the animal in literary registers seeks a way of framing a typically literary possibility of dealing with such disarming otherness – a task which literature shares with other arts. But another approach, one that would attend to the specifics of literariness in connection to the animal, is able to articulate more successfully the current theoretical interdisciplinary debate. If diverse realms of human expression feel questioned by the gaze of the animal, for literary theory the question of the animal is reinscribed as of fundamental importance. Supported by Jacques Derrida’s highly political philosophy of language – especially *De la grammatologie*, from 1967 – I propose a role for literary theory in the discussions on animality via the linguistic, theoretical, and political formulations produced by the novel *A Maçã no Escuro* (The Apple in the Dark) by Clarice Lispector, from 1961. The choice of such Lispectorian text as matrix for theorization and discussion was motivated by the fact that literature dramatizes the ways in which language produces signification, exposing linguistic function to the politicization of meanings (a strong feature of the animal turn). Not only that, but the literary grammatological play of differences is constituted, for Derridean theory, as the condition of possibility for any politics. Thus, I argue for a close link between the deeply (bio)political concept of the animal and linguistic sign function – which in literature is always already politicized. Grounded on the Derridean concept of *supplementarity*, I explore the way in which the concept of the animal is produced structurally alongside the notions of nature, the human, language, and divinity. And, symmetrically, I suggest that the essentially *supplementary* work of language is itself made possible by the notion of animality. Therefore, by occasion of the animal turn, literature is both left unscathed (for its meanings have always been animal) and transfigured: literariness, once it depends on the sign-animal, threatens to short-circuit when having its animality exposed. The theoretical and critical short-circuit I advance in *A Maçã no Escuro* would be one of the politicizing ways of opening up a necessary

space for a literary and grammatological debate on the question of the animal.

**Keywords:** Animality; Clarice Lispector; Literary Theory; Jacques Derrida; Grammatology

## SUMÁRIO

<i><b>Prefácio, ou sobre os problemas da pesquisa em Teoria Literária</b></i>	1
<i><b>1 A questão (do) animal, ou sobre a “virada animal” nas Humanidades</b></i>	13
1.1 <i>Zooliteratura, ou sobre a dificuldade de identificar um texto animalizado</i>	16
1.2 <i>Por que Lispector?, ou sobre a necessidade de escolher um objeto</i>	20
<i><b>2 Deus e deus, ou uma introdução ao (quase) conceito da suplementaridade</b></i>	23
2.1 <i>Espaçamento e animalidade, ou um traço do regime de significação do texto</i>	23
2.2 <i>O suplemento indecível, ou sobre a organização da análise do texto</i>	26
2.3 <i>Deus e a diferença, ou crime, substituição e imitação</i>	28
<i><b>3 A diferença escrita, ou sobre o totem como uma escrita animalesca</b></i>	45
3.1 <i>O animal totêmico, ou a inscrição das origens</i>	57
<i><b>4 A inscrição filial, ou o fruto proibido</b></i>	69
<i><b>5 A maçã no escuro, ou o suplemento na origem</b></i>	87
<i><b>6 Conclusão, ou uma zoogramatologia literário-política</b></i>	115
<i><b>Referências</b></i>	123
ANEXO A – Tradução de “The Thought-Fox”, de Ted Hughes	127
ANEXO B – Tradução de “Radość pisanía”, de Wisława Szymborska	129

*Prefácio, ou sobre os problemas da pesquisa em Teoria Literária*

Em sua tradução para o inglês<sup>1</sup> de *De la grammatologie* de Jacques Derrida, Gayatri Spivak incluiu um prefácio de 78 páginas que, em um gesto caracteristicamente derridiano, abre com uma discussão da “questão do prefácio”. Admiro seu prefácio por dois motivos: não só ele já demonstra, em sua reflexão sobre si mesmo, uma preocupação com o funcionamento complexo da linguagem (a qual continua no livro ‘em si’), mas também permite que Spivak engaje em uma discussão dos principais conceitos derridiano suavemente, sem ter que decidir de modo arbitrário por onde começar. A questão do prefácio a leva naturalmente para o tema da problematização da linguagem e sua relação com a metafísica, que será um interesse central no tomo de Derrida, e como esse deslizamento de um tema a outro somente pode ser ‘natural’ dentro de uma chave justamente metafísica (afinal, não existem conexões naturais dentro da linguagem), sua própria discussão destrói qualquer noção de naturalidade linguística. Por esses motivos, entre outros, o prefácio de Spivak para Derrida parece ser um ótimo lugar para começar, na opinião de quem se sente desconfortável com a arbitrariedade de qualquer começo.

Spivak analisa a visão depreciativa de Hegel sobre prefácios, para quem, segundo Derrida, um prefácio está para o texto assim como um filho está para o pai, ou como um significante está para um significado, que o justifica e sustenta. A semente do prefácio, advinda do texto-pai, seria recolhida e restaurada ao progenitor no momento de leitura do texto principal, quando supostamente o prefácio justificaria a sua existência ao prometer o sentido do texto. O prefácio é uma forma paradoxal de “homenagem e parricídio”<sup>2</sup> em relação ao texto, e essa relação ambígua para com o pai me ocupará mais adiante. A resposta de Derrida para a lógica paternalista do prefácio é a *disseminação*, em que a semente é dispersada mas não vinga, não (re)produz o pai e não retorna à origem. A relação ‘disseminada’ que Spivak traz para a tensão prefácio-texto reflete uma visão sobre o funcionamento da linguagem que me interessa discutir aqui.

- 
1. DERRIDA. *Of Grammatology*. Tradução e prefácio de Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University, 1976.
  2. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. xi.

Uma dissertação não pode passar sem determinar seu termos e principalmente seu escopo e, no caso da teoria literária, seria esperado que esta dissertação chegasse a uma definição de literatura. Mas não só pode-se dizer que essa definição é impossível (no sentido convencional de uma definição) mas também que, uma vez definida a literatura, a teoria literária poderia deixar de existir. Definir a literatura e extinguir a teoria talvez não fosse algo negativo em si, mas talvez tanto a teoria quanto a literatura façam seu trabalho ‘melhor’ caso estejam indefinidamente abertas à definição. Qual seria esse *trabalho* da literatura e da teoria (em oposição à sua *definição*)? Essa pergunta me parece mais do que tudo de cunho político e responderei de acordo. Um engajamento político da textualidade veria a teoria e a literatura como formas de lidar com processos de significação – seus regimes de funcionamento, ideologias arraigadas, hierarquias de sentido, condições de produção e leitura. Enfim, tudo que diz respeito à *linguagem*, em suas dimensões biológicas, psicológicas, culturais, semióticas, filosóficas, artísticas, estéticas, discursivas e políticas, mas principalmente em relação à própria possibilidade de haver um ponto de vista que produza essas distinções. A teoria literária principalmente estuda *textos*, para entender o que é e como é produzido o sentido. A literatura, por sua vez, como texto estudado pelo teoria, se manifesta como o espaço e o momento (“a temporalização do espaço e a espacialização do tempo”<sup>3</sup>) em que, por motivos políticos, em todos os sentidos do termo, a linguagem se presta a funcionar (ou é feita funcionar) do modo mais linguístico possível, em que sentidos e significações são produzidos de forma plural e disseminada. A teoria literária, por sua vez, seria a tentativa de entender a literatura como produção de sentido que, se não difere de outros discursos linguísticos que também produzem sentido, seria o espaço-tempo em que a linguagem

---

3. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 68. Todas as citações de *De la grammatologie* são minhas traduções da tradução inglesa de Gayatri Spivak, que privilegia principalmente pela arguta leitura de Derrida demonstrada em seu prefácio. Onde necessário, consultei a tradução para o português de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro publicada no Brasil sob o título *Gramatologia* (Perspectiva, 2004) – que não é citada *verbatim* por uma série de problemas de tradução, estilo e revisão –, assim como o original em francês.

demonstra todo seu potencial de engendrar significação através de todas as dimensões que listei acima.<sup>4</sup>

Assim como a determinação do trabalho da teoria e da literatura é de cunho político, o estudo dos processos de significação literária terão impacto político imenso. No momento em que os estudos literários se transformam em teoria literária e que a teoria libera a literatura de sua função de mídia humanista para que possa canalizar o potencial da linguagem, nenhum fenômeno literário pode ser apolítico. Se a literatura é um processo linguístico de inscrição de significação, ela é intrinsecamente política na medida em que sentidos, segundo Belsey, “são locais complexos de contenda política [*political struggle*]”<sup>5</sup>. Isso não supõe que essa teoria literária politizada veja a literatura como uma ‘manifestação’ cultural de ideologias dormentes que podem ser lidas no texto literário. Aliás, a própria noção de manifestação (cultural) e potência (ideológica) contida nessa formulação é uma questão fundamentalmente teórica que pode ser observada, analisada e desconstruída como significação e, principalmente, como *regime* de produção de sentido. A partir do momento em que a visibilidade, a legibilidade e a legalidade dos processos significativos são consideradas como questões profundamente políticas, pode-se afirmar que a teoria literária, ao tratar da *significação* nos sentidos mais radicais, profundos e irreduzíveis desse termo, tem em seu escopo um fenômeno de grande potencial político; não apenas político nas acepções correntes do termo (inclusive as mais sofisticadas), mas tem também um potencial de mudar o próprio sentido do político.

Dessa forma, o texto literário coloca em jogo um momento crucial da produção e leitura de sentido que, talvez mais do que qualquer outro, disponibiliza todo o potencial do sentido como politização e arte e talvez o potencial de construir ou desconstruir o próprio significado dessa distinção.

- 
4. O que não equivale a uma postura formalista que define a literatura como uso especial da linguagem, postura que se mostra limitada demais para fornecer uma definição (provisória e) satisfatória e produtiva da literatura. Mas a relação entre linguagem e literatura me parece inegável e se a literatura é definida (talvez de forma hierárquica) como um local privilegiado de uso de linguagem, isso se dá por motivos políticos que não devem ser simplesmente ignorados.
  5. BELSEY. From Cultural Studies to Cultural Criticism?



A problemática central desta dissertação, a ‘questão do animal’, se mostra assim como um nódulo do espaço-tempo literário que apresenta um potencial imenso para se estudar a fundo a produção, leitura e reverberações das significações linguístico-político-literárias, como espero poder mostrar mais detalhadamente na minha introdução. Clarice Lispector, considerada aqui como texto e não como pessoa (nem como autora), oferece uma oportunidade privilegiada de desenvolver esse projeto pela profundidade em que ela (ou seja, seu texto) explora o papel da significação na linguagem. Ao expor à questão da animalidade o caráter infinitamente complexo de produção de sentidos políticos na linguagem, Lispector permite que se pense, a partir do animal, uma teoria literária que politize de forma radical a significação literária (ou que literarize o político).

Se essa formulação aparenta justificar a existência da literatura apenas por seu potencial político (o que não é caso), talvez isso se deva a uma necessidade de contrabalancear uma certa leitura contrária à desconstrução derridiana que a consideraria apolítica e niilista, principalmente por sua ‘máxima’ de que não há nada fora do texto (que na verdade afirma que não existe um fora-do-texto). A ausência de um referente transcendental que esteja livre do jogo linguístico da *différance* me parece abrir, pelo contrário, a possibilidade de incluir toda a política dentro da textualidade – qualquer manifestação cultural ou natural, aliás, e inclusive essa própria distinção. Se privilegio o aspecto político da linguagem e da literatura, é por acreditar que os momentos necessários de interrupção da disseminação da *différance* se configuram fundamentalmente como uma decisão política: onde e quando, em que momento e lugar interromper o jogo infinito das diferenças – ou seja, onde e como *ler* – é um ato político. E se a leitura é sempre um momento de decisão política, o político pode ser considerado como fundamentalmente uma questão de políticas de *leitura*. Por fim, pode-se dizer que a teoria aqui praticada advém da distinção entre teoria da literatura e teoria literária, conforme esquematizada por Compagnon, e segue a segunda:

[A teoria da literatura] é geralmente considerada um ramo da literatura geral e comparada: designa a reflexão sobre as condições da literatura, da crítica literária e da história literária; é a crítica da crítica ou a metacrítica. A teoria literária é mais opositiva e se

apresenta mais como uma crítica da ideologia, compreendendo aí a crítica da teoria da literatura: é ela que afirma que temos sempre uma teoria e que, se pensamos não tê-la, é porque dependemos da teoria dominante num dado lugar e num dado momento. [...] Segundo [Paul] de Man, a teoria literária passa a existir quando a abordagem dos textos literários não é mais fundada em considerações não linguísticas, considerações, por exemplo, históricas ou estéticas; quando o objeto de discussão não é mais o sentido ou o valor, mas modalidades de produção de sentido ou de valor. Essas duas descrições da teoria literária (crítica da ideologia, análise linguística) se fortalecem mutuamente, pois a crítica da ideologia é uma denúncia da ilusão linguística (da idéia de que a língua e a literatura são evidentes em si mesmas).<sup>6</sup>

Partindo desse gesto de delimitação, esboço a seguir uma tentativa de definição provisória de termos que guiarão minha discussão.

***Não há um fora-do-texto, ou sobre o texto literário como um problema de linguagem***

Em sua famosa intervenção no pensamento de Rousseau em *Da Gramatologia*, Derrida esboça uma política de leitura que reflete muito de sua concepção sobre a linguagem e cujos termos serviram de *slogan* para sua filosofia, para o bem e para o mal. Um procedimento de leitura, para Derrida, deve começar por

considerar rigorosamente esse *estar retido dentro [prise]* ou essa *surpresa [surprise]*: o escritor escreve *em* uma língua e *em* uma lógica cujos sistema, leis e vida próprios o seu discurso, por definição, não pode dominar totalmente. Ele as utiliza somente ao deixar-se, de uma certa maneira e até certo ponto, ser governado por esse sistema.<sup>7</sup>

---

6. COMPAGNON. *O Demônio da Teoria*, p. 24.

7. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 158.

Escolho esse trecho em meio a tantos outros dos escritos de Derrida por sua tentativa de definir a linguagem paralelamente a uma prática de leitura. Para a teoria literária, as questões fundamentais da linguística e da filosofia da linguagem não podem ser ignoradas, mas elas podem evitar de escorregar para longe de um debate literário ao serem inscritas em uma problematização radical das possibilidades de leitura. Qualquer procedimento de leitura pressupõe uma certa concepção de linguagem, assim como cada modelo linguístico entende o processo de ler (no sentido mais geral do termo) de uma maneira própria. Para Derrida, ao pensarmos o processo de escrita e leitura simultaneamente, devemos “começar” por um entendimento de que ambas as práticas se dão *dentro* de um campo linguístico. Ou seja, a produção de significação, tanto na escrita quanto na leitura, não estão totalmente acessíveis ao controle do autor ou do leitor, mas ocorrem dentro da linguagem, de acordo com seu “sistema, [suas] leis e [sua] vida”.

O trecho citado traz “língua”, ao invés de “linguagem”, mas essa é mais uma das distinções saussurianas que Derrida desafia e que o insere no que Belsey chama de “linguística pós-saussuriana”<sup>8</sup>. A visão de que a linguagem (ou a língua) não serve apenas como uma ferramenta que media os pensamentos dos interlocutores ou nomeia os objetos e fenômenos no mundo já estava presente na linguística de Saussure, marcada pela natureza diferencial e relacional do sentido, mas a corrente de pensamento que originou de seu *Curso de Linguística Geral* radicalizou suas idéias ao determinar que

qualquer tentativa de localizar uma garantia de sentido em conceitos da experiência humana ou em esperanças e medos humanos, que se encontrem fora da história e fora da textualidade, é tão inadequada quanto a crença formalista de que a garantia do significado está eternamente inscrita na linguagem do texto em si.<sup>9</sup>

O sentido de um texto (em sua acepção mais ampla) não pode prover das intenções, desejos ou consciência do autor, pois, como Derrida aponta acima, ele ou ela produz sentido dentro da linguagem no momento

---

8. BELSEY. *Critical Practice*, p. 2.

9. BELSEY. *Critical Practice*, p. 44, tradução minha.

da inscrição. Esse sentido é produzido através das cadeias de diferenças significativas que formam a linguagem dentro do paradigma saussuriano, mas isso não resulta na garantia de que o processo de leitura funcione como um recolhimento transparente do sentido produzido no momento de inscrição. O sentido é sutil e deslizante e sua fixação não pode ser alcançada por recurso a alguma forma de universalidade ou natureza humanas que sustentariam e ancorariam o funcionamento linguístico de sua produção – a noção de que a consciência, a índole ou o cérebro humanos se encontram aquém e independentes da linguagem é, em si, um conceito linguístico e, como Belsey observa em seu *Critical Practice*, produto de um tipo bastante específico de linguagem que procura tornar transparente o seu papel na construção do mundo.

Após alguns parágrafos, Derrida continua seu argumento, muito próximo do raciocínio de Belsey exposto acima, e lança seu famoso *slogan*:

[A leitura] não pode legitimamente transgredir o texto em direção a algo que não ele [*como a experiência humana que estaria supostamente além da textualidade*], em direção a um referente (uma realidade que é metafísica, histórica, psicobiográfica, etc.) ou em direção a um significado [*signifié*] fora do texto cujo conteúdo poderia surgir [*avoir lieu*], teria podido surgir fora da língua. [...] Por conta disso, [essas] considerações metodológicas [...] são dependentes das proposições gerais que elaboramos anteriormente, no que se refere à ausência de um referente ou de um significado [*signifié*] transcendental. *Não há um fora-do-texto [Il n'y a pas de hors-texte]*.<sup>10</sup>

Que não haja um fora-do-texto significou para muitos que a 'realidade' além do texto não existia (talvez por conta da famosa tradução inglesa para *there is nothing outside the text*, não há nada fora do texto), quando na verdade isso implica que não existe nada fora do contexto: uma vez que a história, a consciência e as intenções do autor e do leitor são, em si, (con)textos, não existe realmente nada que escape do processo de textualidade. Nessa abordagem textual, a própria distinção clara entre texto e contexto fica dúbia, uma vez que o sentido do texto não se limita a ser

---

10. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 158.

produzido apenas nas páginas e os arredores do texto não escapam de serem engendrados textualmente. Que não haja um fora-do-texto quer dizer que não existe nada fora da linguagem, entendida como o processo radical de relação com o outro cuja condição irredutível é a possibilidade fundamental da marca, da inscrição ou do *traço*, ao qual pretendo retornar mais adiante.

***A morte do autor, ou sobre a autoria  
como produto da linguagem***

Se o autor nasce já dentro da linguagem e se ele deve fazer uso dela (e escrever/ler *dentro* dela) sem nunca poder, porém, dominá-la totalmente, ele não pode ser uma fonte de autoridade para determinar o sentido (que é sempre indecidível) de um texto. Dessa forma, um autor nunca sabe o quê, sobre o quê ou por que escreve, e ele ou ela não tem como saber o que *quis dizer* ‘através’ de seu texto – a noção de que existe um *através-do-texto* é uma construção metafísica, a qual me ocupará mais adiante. Porque o pensamento do autor e seus conceitos são já textuais (ou até mesmo textos), eles não podem ser separados do texto que é escrito e são também regidos, por serem textos, pelo funcionamento da linguagem. Também Spivak, em seu prefácio, adverte contra a ilusão do uso dos nomes de autores:

Contar os nomes próprios de predecessores deve ser reconhecido como uma ficção conveniente. Cada nome próprio finge que é a origem e o fim de uma certa colocação de pensamentos que podem ser unificados. [...] Nomes próprios não são mais do que “contrações metonímicas” úteis.<sup>11</sup>

Assim, o nome de Lispector deve servir mais como um marcador metonímico de seu(s) texto(s) do que como uma referência a uma origem de significados comuns entre textos diversos. Mas em certo momento é inevitável que eu faça uso de expressões como “temas lispectorianos” ou “preocupações da autora”. De onde viria essa força centralizadora, senão de uma consciência autoral? Poderia originar de seu inconsciente, o que é uma teoria bastante válida, mas isso não evita de centralizar a origem do sentido na pessoa do autor.

---

11. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. liv.

Esse é talvez um problema sem solução por ora, mas acredito poder dar respostas provisórias e parciais. Como explorado acima, uma autora não pode simplesmente incluir uma significação dentro da linguagem para que possa ser entregue ao leitor, uma vez que o trabalho de inscrição ocorre *dentro* da linguagem. Segundo Compagnon,

O anti-intencionalismo [...] depende, segundo Ferdinand de Saussure, da ideia de autossuficiência da língua. Não se trata de resguardar-se da intencionalidade excessiva, porque, a seus olhos, a significação não é determinada pelas intenções, mas pelo sistema da língua. Assim, a exclusão do autor [...] é o ponto de partida da interpretação. Por fim, o próprio texto é identificado a uma *língua* e não a uma *palavra* ou a um *discurso*. [...] Como língua, o texto não é mais a palavra de alguém.<sup>12</sup>

Nesse paradigma, os ‘temas’ dos textos literários seriam, assim, problemáticas linguísticas às quais os autores estão vulneráveis e que os capturam e dentro das quais eles constroem seus tecidos de significações. Apesar do caráter fundamentalmente textual de todo sentido, a *individualidade* de um autor-leitor (ou, podemos dizer, de qualquer usuário de língua) não pode ser desconsiderada em uma teoria literária da linguagem. A tensão existente entre as dimensões individuais e sociais da língua já era um problema que Saussure discutia em seu *Curso*. A linguística pós-saussuriana, com sua ênfase nas correntes infinitas de referências e diferenciações para a produção do sentido, acaba colocando ênfase nas interrelações sógnicas que se dão no dialeto (contexto) de cada falante e em sua história pessoal de aquisição de linguagem. A língua é social e não pode ser alterada por um falante individual à vontade, mas o seu ‘mapa’ de auto-referências linguísticas é pessoal e depende de seu aprendizado de língua. E, além disso, cada indivíduo tem a capacidade de produzir sintagmas que nunca ouviu e que não são familiares à sua comunidade de fala restrita.

Essa problemática entre liberdade individual de produzir novas formulações linguísticas e o caráter fundamentalmente social da língua parece paradoxal e não foi resolvida por Saussure. Ela me oferece, porém, a

---

12. COMPAGNON. *O Demônio da Teoria*, p. 80-1.

possibilidade de esboçar uma solução provisória para o problema da autoridade do autor. A pessoa Lispector, enquanto falante imersa na linguagem, esteve exposta a uma determinada configuração infinitamente diferenciada e diferida de signos linguísticos que moldam e propõe suas problemáticas textuais e literárias. O que podemos chamar de “temas lispectorianos” seriam configurações linguísticas que não deixaram de atormentar a pessoa Lispector e que permitiram que seus temas fossem desenvolvidos. Essa postura, porém, parece infelizmente reabrir a possibilidade de se questionar o que, na história pessoal de aquisição de língua e imersão em linguagem de Lispector, a fez particularmente vulnerável a certos sistemas e leis de linguagem (pensada aqui em sua acepção mais ampla).

Temos aqui aparentemente uma aporia: a literatura como língua desloca o foco para longe do autor, mas nos força a aceitar que ela seja produzida por encadeamentos linguísticos que são pessoais, pelo menos na medida em que a língua é também individual (além de ser social). Mas acredito que, por mais que a identidade do autor consiga exercer um certo papel organizador em relação aos ‘desafios’ impostos pela linguagem, uma historiografia de sua relação com a língua seria impossível, pois acredito que está na ‘natureza’ da linguagem que ela seja, até certo ponto, fugidia, e essa historiografia seria apenas uma biografia (textual) de Lispector. Além disso, essa função organizadora da autora seria mínima comparada ao funcionamento da linguagem, sem mencionar que tal discussão abriria também o problema da unidade da identidade pessoal: todos os textos da ‘obra’ de Lispector foram escritos pela mesma pessoa?; como se determina a unidade do indivíduo?; ou do texto? e o que é *um* texto, em oposição a *vários* textos?

Apesar disso, certas características do momento de produção textual adquirem significados políticos e textuais muito relevantes. Se não há um fora-do-(con)texto, e se a identidade de gênero, discurso de nação ou identificação racial de um autor são também discursos textuais, os entrecruzamentos desses com o texto não podem ser ignorados e apontam para o potencial de politização que os significados oferecem dentro do processo de significação literária, quando consideramos que eles fluem através da barreira texto-contexto.

O nome Lispector servirá então, conforme formula Derrida, como um “valor indicativo” que “é primeiramente o nome de um problema”. Que esse problema – um problema de linguagem – se expôs a uma única pessoa apenas (Clarice Lispector) e não à várias de sua mesma comunidade de fala que poderiam tê-lo formulado parece irrelevante quando questionamos a própria unidade da pessoa Lispector. E foi, afinal, sob o nome de Lispector que foi (foram) agrupado(s) o(s) texto(s) que me ocupa(m) aqui.

*(W)reading, ou sobre a leitura como um processo político*

Dentro desses parâmetros de linguagem, textualidade e autoria, a prática de leitura não pode evitar de ser política (e até mesmo econômica). Se o sentido, sendo produzido dentro da linguagem, encontra-se sempre instabilizado à medida em que os significados se transformam continuamente em significantes, o momento de leitura/interpretação depende de uma interrupção estratégica do deslizamento dos significantes em relação aos significados para que seja possível. A impossibilidade de se distinguir com rigor (na linguagem ou no texto) o significante e o significado, ou a origem e a derivação (assim como outras relações suplementares), estabelece uma relação *econômica* entre esses ‘pólos’. Segundo Spivak, “a economia não é uma reconciliação de opostos, mas uma manutenção da disjunção. A identidade constituída pela diferença é economia.”<sup>13</sup> Ler seria, então, uma intervenção no que Derrida chama de “a economia da *différance* e da suplementaridade” que ocorre entre significado e significante, representante e presença, escrita e fala, origem e derivação.<sup>14</sup> A partir disso, podemos dizer que no momento da leitura ocorre uma negociação econômica entre o sentido ‘do texto’ e o sentido ‘da leitura’, sem que nunca se possa determinar exatamente qual é qual e onde um termina e o outro começa. Mais do que uma teoria da impossibilidade da leitura, o processo econômico de ler aponta para a indecidibilidade inerente ao traço linguístico.

Isso não implica, é claro, que se possa fazer o texto significar o que o leitor desejar. A indecidibilidade linguística inerente ao ato de leitura não

---

13. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. xlii.

14. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 315.



advém de uma ‘atmosfera linguística’ externa ao texto que confunde seus sentidos, mas é produzida no texto ‘em si’ (nas palavras escritas na página) quando elas são lidas (e não se pode esquecer que o autor, ao escrever, também está lendo). Assim, leituras minuciosas e *close reading* são justamente a fonte da economia de *différance*, que é e deve ser produzida sempre a partir de uma abertura atenciosa para a textualidade. Essa abertura e atenção de forma alguma desqualificam o conceito derridiano de *desconstrução*, que é sempre possibilitado e produzido de ‘dentro’ do próprio texto e segundo as suas estruturas. Porém a desconstrução enquanto *prática* de leitura oferece outros problemas.

Não se encontra claro na própria ‘definição’ de desconstrução (que é sempre um *quase-conceito*) se ela é realmente possível enquanto prática, método ou análise. A desconstrução, por ‘definição’, não pode ser estabelecida como uma cartilha de leitura e nunca oferece respostas fáceis ou diretas. Ela pode, sim, desconstruir e desestabilizar discursos de cunho dicotômico que estejam *pressupostos* pela estrutura do texto, mas desconstruir um pressuposto ideológico do texto não resulta automaticamente em revelar ou desemaranhar seu sentido – as dicotomias inerentes aos textos são apenas parte deles. É por esse e outros motivos que acredito que a desconstrução é antes de tudo uma postura política abrangente em relação a estruturas que podem ser construídas pela linguagem e que apresentam aporias e/ou ideologias internas, como a dicotomia fala/escrita famosamente desconstruída por Derrida em *Da Gramatologia* e que se comunica com tantas outras noções metafísicas. Nesse sentido, se a leitura é o ato inerentemente político de decidir onde e quando intervir na economia da *différance* para produzir um sentido *satisfatório* do texto, a desconstrução se apresenta como uma postura necessária para esse viés político de ler, uma vez que equipa o leitor com a capacidade de identificar dicotomias violentas e hierárquicas em funcionamento no texto, uma postura crucial para se detectar as implicações políticas das decisões interpretativas.

Finalmente, é importante lembrar que, se a linguagem não é transparente, todo texto é por definição *ilegível*, se entendermos “leitura” no sentido metafísico da extração de sentidos depositados dentro das

palavras.<sup>15</sup> Que o texto seja ilegível implica que é impossível obter uma leitura total dele ou o seu sentido principal. As leituras, assim, não podem nunca ser corretas ou errôneas, o que não quer dizer que qualquer leitura é válida: a ilegibilidade radical de um texto impede apenas uma leitura correta que seja atemporal. Uma leitura *satisfatória* dentro de determinações, contextos e posturas políticas e econômicas específicas e explícitas, porém, é possível e deve se basear em uma atenção ao texto e sua relação textual com a linguagem, sem ter pretensões de ser uma interpretação definitiva.

Acreditei ser importante esclarecer os termos que utilizarei não só porque eles determinam o meu modo de abordagem dos textos lispectorianos, mas também porque informam uma grande parte da discussão da questão do animal em sua relação com a linguagem, a literatura e o político. Espero que essa dupla relação entre os conceitos teóricos aqui abordados e o ‘objeto’ (os conceitos servirão de ferramentas para a leitura, a qual por sua vez discutirá os conceitos) me possibilite uma abordagem do texto que teorize o romance e que não se limite à crítica, história ou análise.

Muitos dos problemas relacionados à linguagem, à autoria e à leitura retornarão adiante, uma vez que eles estão todos profundamente implicados nas problemáticas metafísicas da linguagem e da animalidade que me ocupam aqui. Assim, no primeiro capítulo esboço uma discussão introdutória da área que se convencionou chamar de “pós-humanismo”, “estudos animais” ou “a virada animal”, na qual essa dissertação procura se inserir. Além disso, exploro o significado da expressão “zooliteratura” para a teoria literária, assim como a escolha do texto lispectoriano como objeto de análise. No segundo capítulo, apresento uma chave inicial de leitura baseada em um traço textual do romance *A Maçã no Escuro* que argumento ser crucial, assim como uma exploração de como o texto de Lispector

---

15. Uma possível crítica a ilegibilidade de todo texto proposta por Derrida seria afirmar que os textos seriam ilegíveis apenas em uma acepção estreita e antiga de leitura e que eles seriam legíveis na nova concepção do ato de ler fundada por Derrida. Esse argumento ignora o potencial performativo dos termos, em que o termo “leitura”, por mais que possamos deslocá-lo, oferece uma resistência conceitual e sempre sinaliza de alguma forma em direção ao conceito metafísico de leitura.

articula tal chave conceitual, que Derrida chama de *suplementaridade*, em diversas dimensões do romance. No terceiro capítulo, sugiro uma outra compreensão de zooliteratura ao esquematizar uma teorização da escrita como intimamente unida ao conceito de animalidade por meio de uma intersecção do objeto analisado com uma remodelação do totemismo, entre outras textualidades e teorias. No quarto capítulo, exploro os intertextos místicos e mitológicos do romance de Lispector e os moldes metafísicos com que esses determinam os conceitos de linguagem, escrita e animalidade. Construo principalmente um paralelismo entre a relação complexa com a figura do Pai nos mitos antropogênicos e a estrutura linguística que se dá entre significado e significante, humano e animal. No quinto capítulo ofereço uma leitura gramatológica mais detalhada do romance e de como ele dramatiza a questão da “maçã” como um problema linguístico-escritural. Por fim, em minha conclusão, procuro defender o potencial político, crítico e teórico de minha leitura gramatológica da animalidade em Clarice Lispector, principalmente na medida em que essa abordagem prefigura a possibilidade de uma teoria que chamo de zoogramatologia.

### ***1 A questão (do) animal, ou sobre a “virada animal” nas Humanidades***

Neste início de século XXI, testemunhamos um fenômeno semelhante à virada linguística que marcou o pensamento do século XX e que tem se chamado de *animal turn*, *el giro animal* ou a virada animal.<sup>16</sup> Em diversas áreas do conhecimento, e em campos em si mesmos interdisciplinares, as atenções têm se voltado para a figura do animal e as problematizações teóricas e práticas que ela instiga. Atualmente, diferentes campos veem seus paradigmas questionados pelo “olhar do animal” e estão se debruçando sobre os significados que os animais produzem ou que são produzidos sobre eles, os quais talvez mudem o próprio sentido das Humanidades.<sup>17</sup>

Haveria uma catalisador histórico para essa virada? Estamos vivendo ou acabamos de vivenciar algum fator de ruptura que possibilitou essa mudança de atenção? Por que o animal, o vegetal ou o inumano em geral, se tornou uma questão teórica urgente neste início de milênio? Muitos teóricos apontam para o desencadear de novas tecnologias como responsável por reconfigurar o modo pelo qual o ser humano se relaciona

- 
16. Utilizo o termo ‘virada animal’ apropriando-me do título do colóquio Internacional “El Giro Animal: Imaginarios, Cuerpos, Políticas”, que ocorreu na New York University in Buenos Aires em agosto de 2010, organizado por Gabriel Giorgi, Fermín Rodríguez e Álvaro Fernández Bravo, que provavelmente adotou o termo “virada” (*giro*) em analogia à virada linguística nas Humanas no século XX, principalmente a partir do *Curso* de Saussure. O texto de apresentação do colóquio explora *el giro animal* da seguinte maneira: “La cuestión de la distinción entre lo ‘humano’ y lo ‘animal’ ha adquirido en las últimas décadas una nueva relevancia en el marco de discusiones e intervenciones sobre la crisis del ‘humanismo’, la naturaleza de lo ‘post-humano’, las reflexiones sobre biopolítica y bioética, la relación entre naturaleza y técnica. En esa configuración, el lugar del/lo animal, y la noción misma de ‘animalidad’ parece ofrecer un repertorio muy vasto de desafíos a los modos en que política y culturalmente se define y se construye lo ‘humano.’”
17. Cary Wolfe questiona se talvez não seja necessário abrir as Humanidades para essa alteridade a-humana rebatizando a área de “pós-humanidades”. (*What Is Posthumanism?*, p. 99)

com o mundo ao seu redor e com outros entes não-humanos.<sup>18</sup> A corrida espacial, a exploração planetária e os avanços na área de biologia e etologia se uniram ao impacto das novas formas de processamento e armazenamento de informações digitais para mudar radicalmente a autoimagem do ser humano em relação aos seus Outros orgânicos (animais, vegetais ou até mesmo alienígenas) e inorgânicos (computadores, robôs e ciborgues). É também possível que a intensificação do caráter biopolítico das formas de governo e poder tenham sublinhado a importância teórica da vida dita animal dentro do pensamento contemporâneo. Finalmente, pode-se pensar também que a virada animal é apenas uma continuação natural do processo que transformou os direitos humanos em direitos civis, e esses em direitos animais. Porém o mais provável é que não seja possível determinar com qualquer exatidão os motivos de tal virada sem um distanciamento histórico mais acentuado.

A virada animal é relativamente recente. Pode-se apontar poucos textos ou teóricos que engajavam a questão animal de frente antes dos anos 90.<sup>19</sup> A filosofia analítica anglo-americana, principalmente em sua vertente ética, frequentemente discute a relevância moral dos seres não-humanos, mas seu impacto foi fracamente sentido fora de seu próprio âmbito. Na filosofia dita continental (européia), certos autores dedicaram momentos de seus trabalhos que se provaram cruciais para alimentar a virada com importantes alicerces teóricos – Georges Bataille, por exemplo, foi mais inovador que seu professor Alexandre Kojève ao discutir a relação dialética entre humano e animal, principalmente em seu *Teoria da Religião*, texto que vem sendo recuperado recentemente. As promissoras discussões de Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* sobre os devires-animal ainda possuem imenso potencial teórico e continuam a instigar autores em várias áreas ligadas à virada animal. A exploração das significações históricas da loucura por Michel Foucault também se provaram úteis na medida em que elas demonstram as relações entre humanidade e animalidade que são culturalmente investidas no campo problemático da insanidade. E, é claro, as discussões de Martin Heidegger sobre o ser do *Dasein* e o ser dos animais que, por mais que sejam criticadas atualmente por seu humanismo estreito, serviram de trampolim filosófico para muitos teóricos entrarem na questão

---

18. WOLFE. *What is posthumanism?*, p. xiii.

19. WOLFE. “Moving forward, kicking back”, p. 1-2.

animal em um registro bastante sofisticado, principalmente através das análises de Jacques Derrida do pensamento heideggeriano que se iniciou com *Do Espírito*. Juntamente com as já clássicas obras sobre direitos animais *Animal Liberation*, de Peter Singer, e *The Case for Animal Rights*, de Tom Regan, as Humanidades produziram trabalhos pioneiros como *The Sexual Politics of Meat*, de Carol J. Adams, que analisa a interdependência dos discursos do carnivorismo e do sexismo, e a aguçada análise de Cary Wolfe e Jonathan Elmer do filme *O Silêncio dos Inocentes* e de suas camadas de significados que entrelaçam gênero, espécie e sexualidade.<sup>20</sup>

Paralelamente (ou perpendicularmente) à discussão da questão animal, a figura do *pós-humano* surgiu em discursos críticos que teorizam as relações entre o humano e novas formas de tecnologia. As análises pessimistas de Francis Fukuyama sobre o fim do conceito clássico do humano devido ao advento do pós-humano na pós-história contrastam com a celebração do potencial político *queer* do ciborgue no *Manifesto Ciborgue* de Donna Haraway, onde a autora explora as possibilidades de reconfigurar os limiares dos dualismos como humano/animal, humano/máquina, natureza/cultura e masculino/feminino através da condição de um sujeito ciborgue. Entre esses pólos, encontramos as análises culturais de Katherine Hayles, que em seu *How We Became Posthuman* defende o pós-humano como uma condição de sujeito que pode ser determinada em um momento histórico, formulado por contingências também determináveis.<sup>21</sup>

Atualmente, com a virada animal em pleno vapor, a questão animal povoa a literatura, a teoria literária, a filosofia do direito, filosofias vegetarianas e veganas, teoria política e jurídica e fundou o novo campo conhecido como “estudos animais”. Interdisciplinar por natureza, essa área estuda as relações entre humanos e animais em diversas conjunturas, analisando por exemplo as políticas de controle populacional de lobos no

---

20. WOLFE, Cary; ELMER, Jonathan. Subject to Sacrifice: Ideology, Psychoanalysis, and the Discourse of Species in Jonathan Demme's *The Silence of the Lambs*. In: WOLFE, Cary. *Animal Rites: American culture, the discourse of species and posthumanist theory*. Chicago: University of Chicago, 2003, p. 97-121.

21. WOLFE. *What is posthumanism?*, p. xv.

Alaska em relação aos discursos de masculinidade caçadora que são ameaçados pela escassez de animais de grande porte.<sup>22</sup> Segundo Wolfe, pode-se dizer que os estudos animais “descrevem a rede de relações entre espécies, ecossistemas, estruturas políticas, restrições legais, histórias de extinção [*extirpations*] (tanto humanas quanto animais) e tecnologias.”<sup>23</sup>

O fato de a questão animal se alastrar da análise da cultura em direção à literatura é compreensível, uma vez que os estudos culturais se formaram justamente a partir dos estudos literários. Dessa forma, a passagem dos estudos animais (culturais) para a *zooliteratura* se dá de forma suave e muito de seu vocabulário crítico se adapta bem. Porém, a zooliteratura oferece questões próprias à área literária que pedem ferramentas teóricas apropriadas. A questão animal na literatura, talvez pela afinidade que essa demonstrou pelas problemáticas da linguagem, permite unir a virada linguística com a virada animal e formular questionamentos sobre as relações profundas que se estabelecem entre linguagem literária e animalidade.

### 1.1 Zooliteratura, ou sobre a dificuldade de identificar um texto animalizado

Inicialmente, a zooliteratura<sup>24</sup> apresenta duas possibilidades para configurar a ponte entre linguagem e o animal: a mimese e o *epistème*. O esforço mimético, mais comum em narrativas, seria a tentativa de representar as ações, intenções e interações com outros seres de um animal não-humano no tecido literário. A poesia zooliterária, por sua vez, tende a

---

22. AHANITA; MIX *apud* DECKHA. *Intersectionality*, p. 256.

23. WOLFE. *Moving Forward, Kicking Back*, p. 4, tradução minha.

24. Utilizo o termo “zooliteratura” na forma em que Maria Esther Maciel o estabeleceu em seus trabalhos sobre a animalidade na literatura, como em seu livro *O Animal Escrito: um olhar sobre a zooliteratura contemporânea*. São Paulo: Lumme, 2008., e na coleção de artigos que organizou *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: UFSC, 2011. Segundo ela, “seja através do pacto, da aliança e da compaixão, seja pela via dos devires e metamorfoses, seja pela intrusão no espaço do outro, seja pela tentativa ilusória de figuração ou de incorporação de um corpo e uma subjetividade alheios, o registro poético, estético, ficcional sobre animais se faz sempre como um desafio à imaginação” (*Pensar/escrever o animal*, p. 8).

procurar pelo ‘ponto de vista animal’ através de um exercício de linguagem que pensaria o animal de um paradigma epistêmico. Ambas essas formas de aproximação se mostram como posturas desafiadoras de um discurso racionalista e cientificista de cunho cartesiano que limita tanto a relevância quanto a familiaridade dos animais não-humanos. Ou seja, se o texto científico taxonômico, por conta de suas próprias limitações, não é capaz de se livrar de uma certa cegueira com relação ao animal, outras possibilidades de representação são oferecidas por poetas e escritores de zooliteratura. A consideração ecológica ou biológica dos animais, como qualquer outro discurso, é até certo ponto auto-referencial, uma vez que suas “observações são construções e reduções contingentes e seletivas de um ambiente que não pode ser compreendido holisticamente”,<sup>25</sup> pois a arbitrariedade das distinções fundamentais a qualquer discurso só pode ser apontada por um outro discurso, externo a ele.<sup>26</sup> A zooliteratura carrega, portanto, uma importante contribuição para a discussão da questão animal: ao tentar representar o animal através da linguagem literária, a qual é sempre incerta e difusa, ela possibilita que se demarquem as limitações de qualquer imagem que o discurso humano possa criar do animal.<sup>27</sup>

O esforço zooliterário de possibilitar o episteme animal se configura como um ataque ainda mais frontal ao especismo das narrativas objetivas. Não apenas o legado humanista religioso e secular não vislumbra a possibilidade de uma mente animal, mas ele é também profundamente

---

25. WOLFE. “On a Certain Blindness in Human Beings”, p. 129, tradução minha.

26. Wolfe exemplifica a noção de um ponto cego intrínseco a todo discurso (um conceito de Niklas Luhmann) com o Direito, no qual o caráter paradoxal da distinção básica entre legal e ilegal (onde ambos os lados são produtos apenas da esfera do *legal*) deve ser mantido invisível para que se garanta o seu funcionamento (“On a Certain Blindness in Human Beings”, p. 129).

27. É certo que a literatura, enquanto instituição e manifestação cultural, apresenta características que, como qualquer outro discurso, demarcariam pontos cegos em sua estrutura e funcionamento, principalmente se entendermos literatura por cânon, ensino ou estudo literários. Mas certamente a linguagem literária conta com uma flexibilidade linguística maior que muitos outros discursos, a qual possibilita uma pluralidade de sentidos e leituras, abrindo o escopo de seu ponto de vista.



perturbado pela noção de outras mentes que não a do sujeito cartesiano, sensação que Stanley Cavell glosa como “o terror cético da existência independente de outras mentes”.<sup>28</sup> Que hajam outros pontos de vista localizados nos corpos frequentemente objetificados é uma fonte de ansiedade aguda para o sujeito cuja visão deseja transcender o corporal, como é dado notar no relato freudiano de hominização baseada na desvalorização do olfato animal em prol da visão humana, ou na importância da invisibilidade do olho onipresente do panóptico nas análises de Foucault.<sup>29</sup>

O filósofo Thomas Nagel enfrentou a questão do ceticismo filosófico em seu polêmico artigo “What Is It Like to Be a Bat?” [Como é ser um morcego?] ao se perguntar se é realmente possível responder ao questionamento de seu título. Como a filosofia da mente já percebeu, “o outro animal [é] um campo privilegiado para explorar os desafios filosóficos da diferença e da alteridade [*otherness*] de forma mais geral”<sup>30</sup> e o episteme animal na literatura se prova interessante justamente por esse motivo. Como exploro mais adiante, devido ao seu caráter linguístico, a literatura é marcada profundamente por uma relação irredutível com a *alteridade* e com a definição e o funcionamento da *diferença*. A subjetividade animal na literatura produz sentidos abertamente literários e, novamente, serve como alternativa para discursos que negam, ignoram ou são incapazes de reconhecer uma mente não-humana.

Além disso, o caráter fugidivo da mente animal foi caracterizado por Bataille, em um trecho muito citado, como naturalmente adepto à poesia, pois “a maneira correta de falar [do objeto da visão animal] só pode ser *abertamente* poética, já que a poesia não descreve nada que não deslize para o incognoscível”.<sup>31</sup> Essa capacidade peculiar da poesia de falar sobre aquilo que é quase não racionalizável, além de ser outro desafio aos discursos objetivos, também abre a possibilidade de a linguagem literária ser o local privilegiado para o *contato* com o não-humano. Através do deslizamento poético de que fala Bataille, a literatura seria capaz de aproximar-se da mente ‘alienígena’ do animal e produziria, segundo Maciel, “um

---

28. WOLFE. *Animal Rites*, p. 4, tradução minha.

29. WOLFE. *What is posthumanism?*, p. 130.

30. WOLFE. *Animal Rites*, p. 3, tradução minha.

31. BATAILLE. *Teoria da Religião*, p. 22.

conhecimento que se aloja na ordem dos sentidos (ou das sensações) e que desafia a nossa capacidade de circunscrevê-lo em categorias do pensamento.”<sup>32</sup> Para Derrida, “o pensamento do animal, se pensamento houver, cabe à poesia, [...] e é disso que a filosofia, por essência, teve de se privar”.<sup>33</sup> Tendo isso em mente, se a virada animal é recente, os textos literários, em suas

tentativas de sondagem da outridade animal, nunca deixaram de instigar a imaginação e a escrita de poetas e escritores de diferentes épocas e procedências, seja pelos artifícios da representação e da metáfora, seja pela evocação conscienciosa desses outros, seja pela investigação das complexas relações entre humano e não-humano, entre humanidade e animalidade.<sup>34</sup>

A novidade da virada animal para a literatura seria justamente a postura teórico-crítica em relação a essas ‘presenças animais’ e seus efeitos nos textos literários. A *teoria literária* (em oposição à *literatura* como conjunto de textos) se encontra, dessa forma, desafiada nessa virada pelas problemáticas que a figura do animal produz para o próprio campo do literário. A teoria literária parece ser questionada profundamente por esse animal, até o ponto em que talvez a teoria tenha que reconfigurar radicalmente o sentido da palavra “literatura”. A figura do animal, por todo o legado histórico, teórico e cultural que ela nos traz, exige que repensemos muitos dos alicerces sobre os quais foram construídas as noções de literatura. Assim, se o animal pode ser facilmente introduzido em um registro poético por simpatia para com a poesia, o papel essencialmente opositivo e inquieto da teoria seria questionar até que ponto o animal, por definição, não seria intrinsecamente alheio à literatura e à representação. Ou, inversamente: até que ponto o animal e o literário caminham juntos e têm uma história comum, de modo que a zooliteratura deva se configurar como um processo de revisitação radical do próprio funcionamento e definição da literatura?

---

32. MACIEL. *Poéticas do Animal*, p. 88.

33. DERRIDA. *O Animal que Logo Sou*, p. 22.

34. MACIEL. *Poéticas do Animal*, p. 85.

Minha hipótese é de que o advento da virada animal na literatura não é uma questão entre outras e não pode ser tratado como apenas um tema ou tropo literário. Por motivos que pretendo esclarecer adiante, os sentidos da noção de literatura são produzidos com relação a algum tipo de figura animal, de modo que a passagem da literatura para a zooliteratura cruza um limiar tênue cuja brecha ameaça produzir um curto-circuito no funcionamento da linguagem e do literário. Esse curto-circuito reabre muitas das questões teóricas da literatura que procuram contornar uma “metafísica da presença”, para usar um termo de Derrida, para que seja possível identificar a genealogia dos termos, conceitos, estruturas e ferramentas teóricas que temos para pensar a literatura. Essa genealogia de pensamento permite perceber quais noções sustentam conceitos atuais e que são contrabandeadas silenciosamente para dentro do pensamento crítico contemporâneo que se crê livre delas. E se, como tudo indica, as estruturas teóricas mais básicas da literatura, como o signo, a representação, a linguagem, a relação com o outro e a subjetividade, se encontram endividadas a um legado de pensamento metafísico que estruturou, paralelamente, o conceito de animal, a tarefa da zooliteratura seria uma reabertura profunda das definições de animal e de literatura.

A questão é, dessa forma, a de identificar até que ponto a teorização da literatura se encontra amarrada e dependente de uma formulação metafísica da distinção entre humano e animal que, por mais que seja datada e que tenha sido questionada em várias frentes, ainda assim se insinua nas nossas formulações, uma vez que nossa capacidade de identificar o fim da história da metafísica não resulta realmente em seu término. As análises desconstrutoras da tradição metafísica de Derrida em *Da Gramatologia*, de 1967, oferecem um local privilegiado para que sejam revisitadas as questões mais profundas da linguagem e sua relação com a literatura e a animalidade, principalmente por ter sido um texto crucial para a virada linguística do século XX. Além disso, tentarei provar que quase todo esse livro seminal do pensamento desconstrucionista pode ser lido de forma altamente produtiva na chave da questão animal. Dessa forma, ele demonstra a ligação íntima entre a crítica pós-metafísica da linguagem e a reconfiguração do conceito do animal que se mostra necessária para entender o escopo e o potencial desta virada animal para os estudos literários. Além de sua importância para o

projeto mais amplo da questão animal, pretendo também mostrar que a abordagem literária da animalidade é uma problemática crucial para a própria literatura.

Espero principalmente poder demonstrar que a teoria literária exhibe grande potencial de discutir questões urgentes acerca do animal que não são abordadas de forma apropriada por outros discursos. Se a zooliteratura ou a virada animal literária procura articular a questão da animalidade dentro de uma discussão que é fundamentalmente teórico-política, qualquer crítica textual de um texto não-literário poderia desempenhar o mesmo trabalho. Como ficará claro em minha leitura de *A Maçã no Escuro*, muitas vezes articulo com o romance discursos – mitológicos, filosóficos, científicos, culturais, etc. – que dificilmente poderiam ser chamados de literários. O exemplo mais acentuado talvez seria a narrativa e a teologia bíblicas que são mantidas em primeiro plano pelo tom místico do romance e seu título alegórico. Isso não quer dizer que o texto literário serviria apenas de veículo para a ideologia e a cultura que quer-se analisar; pelo contrário: o romance de Lispector, como qualquer texto, é montado a partir de heranças literário-culturais – como a Bíblia – que ele mesmo contém, e não simplesmente referencia. Essa intertextualidade dos textos não só faz parte do funcionamento do literário e da linguagem, mas também se presta a construir retroativa e performativamente a herança textual que eles carregam.

Mas por que ler essa intertextualidade político-textual da animalidade em uma ‘obra literária’? Ora, se aceitarmos, seguindo Derrida, que essa politização da linguagem depende de se colocar em jogo os modos em que textos produzem sentido, então é justamente ao focar os regimes de produção de significação que podemos articular melhor o caráter político da questão do animal. A literatura se apresenta como o local em que se encontra dramatizado não o sentido, mas exatamente o modo em que o sentido é produzido – e deixar aberto à discussão os próprios regimes de significação é o movimento, derridiano por excelência, de inaugurar a política.

### *1.2 Por que Lispector?, ou sobre a necessidade de escolher um objeto*

A escolha do texto lispectoriano *A Maçã no Escuro* para o local de um esboço de uma teoria animalésca da escrita se deve, principalmente, à sua relação complexa com a linguagem. Como apontado por Fitz, a escrita de Lispector muitas vezes exhibe um funcionamento “intransitivo” análogo ao sugerido por Barthes em *O Grau Zero da Escrita*,<sup>35</sup> em que a recusa em dar à escrita a função de representação se configura como uma resistência político-crítica à ideologia do realismo e da transparência do significante. Além disso, a escrita lispectoriana, se for encarada como *textualidade* (o possível objeto da gramatologia como ‘ciência’), oferece um terreno muito produtivo para pensar a condição da escrita literária como implicada dentro do processo de produção da animalidade (e, conforme defendo a seguir, também da humanidade e do literário).

A literatura de Lispector, e não somente em relação ao animal, dificilmente permite que se escorregue para uma leitura fácil do “representado” ou do “significado” sendo apresentado através da linguagem, e sempre já cruza a fronteira interna do signo linguístico ao fazer o significante avançar sobre a dimensão do significado. Esse cruzamento de fronteiras pode ser efetuado através da leitura em qualquer outro texto, e no horizonte desta dissertação se encontra a proposição de que uma leitura gramatológica dos sentidos ‘animalizados’ de qualquer textualidade seria possível. Se escolho Lispector e não outro autor é por acreditar que assim posso manter em primeiro plano o desenvolvimento de uma teoria da escrita (literária) em relação à animalidade sem precisar desconstruir longamente o ‘objeto’ em questão. Isso não quer dizer que *A Maçã no Escuro* seja abordado de forma obediente e conciliadora para que somente ilustre as teorias, mas uma vez que sua escrita é, como mostrarei, sempre já gramatológica, ela mesma oferece, segundo minha leitura, pontos de partida que produzem teorias e dialogam com outras idéias e formulações.

Minha hipótese de trabalho é que os regimes de produção de significado de toda escrita, ou seja, as suas condições de significação, estão relacionadas e dependentes de uma certa noção de animalidade para que funcionem, independente de seus investimentos miméticos ou narrativos. Assim, pode-se formular meu questionamento teórico sobre o objeto da seguinte maneira: de que forma a escrita de *A Maçã no Escuro* demonstra

---

35. FITZ. *Sexuality and Being*, p. 33.

que sua relação com a alteridade, através da *différance*, depende de um Outro animal? Os sentidos produzidos no romance são, até certo ponto, povoados por diversas figuras animais e talvez optar por uma leitura de um texto aparentemente despreocupado com a animalidade reforçaria meu argumento de que o animal espreeita toda função do literário. Porém, esta pesquisa também intenciona mostrar que uma obra da chamada zooliteratura como *A Maçã no Escuro* expõe o seu caráter zooliterário justamente pelo distúrbio produzido pela animalidade em sua literariedade. Assim, o romance mostra-se crucial para explorar o potencial de reconfigurações teórico-políticas das relações entre a literatura e a animalidade que o aspecto zooliterário da virada animal apresenta.

Dito isso, é necessário reconhecer que tal projeto teórico – tão politicamente relevante – de determinar as *condições* de significação de um texto (e não os *sentidos* que ele se investe em produzir), o qual talvez seria o papel da teoria literária, se mostra ambicioso demais a ponto de ser impraticável de qualquer forma satisfatória em apenas uma dissertação e através da leitura de um só texto/autor. Assim, apesar de manter continuamente essa postura como horizonte de leitura e de tentar ao máximo fazê-la justa, uma das limitações desta abordagem de *A Maçã no Escuro* é justamente a necessidade que detecto de se ler os sentidos animalizados produzidos em torno do protagonista Martim. Assim, porque a análise teórica está limitada pelo espaço e escopo reduzidos desta leitura, proponho também ler a forma em que o romance organiza seus significados de animalidade, humanidade e textualidade. Enfim, reconheço a necessidade de pesquisas futuras que abordem de forma teórica a relação entre o literário e a animalidade.

## ***2 Deus e deus, ou uma introdução ao (quase) conceito da suplementaridade***

### *2.1 Espaçamento e animalidade, ou um traço do regime de significação do texto*

O romance *A Maçã no Escuro* é comumente descrito como uma narrativa psicologicamente densa em que um homem (Martim), fugindo após cometer um crime,<sup>36</sup> retorna a um estado animalizado de existência<sup>37</sup> ao qual ele aos poucos adiciona camadas de humanização,<sup>38</sup> principalmente por meio da aquisição de uma linguagem e de seu adensamento.<sup>39</sup> Dessa

---

36. “Então – através do grande pulo de um crime – há duas semanas ele se arriscara a não ter nenhuma garantia, e passara a não compreender.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 34)

37. No início do romance, há duas semanas fugindo de seu crime, Martim está foragido em um hotel, em um estado que poderia ser descrito como inumano: “Mas em duas semanas aprendera como é que um ser não pensa e não se mexe e no entanto está todo ali.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 22), “Guiava-o a suavidade dos brutos, a mesma que faz com que um bicho ande bonito.” (p. 24)

38. Isso transparece mais obviamente no título da primeira das três partes do romance: “Como se faz um homem”.

39. Martim, após iniciar o romance com um sono profundo em uma noite escura, foge para um descampado coberto de pedras onde ele se sente uno com o espaço ao seu redor, para depois se refugiar em uma fazenda onde por vários dias ele observa o campo coberto de vegetação. Depois disso, ele passa a se sentir em casa cuidando das vacas no curral, cuja animalidade logo lhe incute uma necessidade quase fisiológica por sexo, sendo que ele ascende à palavra e à linguagem humanas ao subir em um encosta e olhar a fazenda à distância montado em um cavalo. Após alcançar essa humanidade, ele continua seu processo ao refletir sobre a lei e a morte e ao sentir a necessidade de criar discursos de distinção de gênero sexual. Após ‘fundar’ a distinção homem-mulher, Martim descobre a importância que a alteridade lhe representa ao refletir sobre o impacto de seu crime sobre os outros e decide tentar escrever, sem sucesso, uma lista das coisas que precisa fazer. Seu desejo por alteridade e sua nova relação com o signo (escrito) faz com que ele procure o contato com uma criança, que o assusta por sua falta de pureza. A escuridão volta durante uma noite em que Martim se refugia

forma, o romance oferece um máquina textual promissora para delinear uma teoria sobre as relações que se dão entre animalidade e humanidade por meio da linguagem. Como o enredo deixa claro, ambas são ligadas pela linguagem: não apenas no sentido de um acréscimo linguístico feito ao animal que resultará no humano, mas também na forma em que a distinção humano/animal é engendrada por meio de um mecanismo linguístico, o qual exploro adiante.

Minha leitura desse processo inicia com duas citações que apresento como momentos chave para entender o que está em jogo nessa hominização: ambos são trechos da primeira parte (“Como se faz um homem”), sendo um do primeiro capítulo e um do último. Emoldurando dessa forma as etapas de devir-humano dessa primeira parte, esses trechos demarcam os parâmetros desse processo e suas relações com a animalidade nas dimensões narrativa, filosófica e teórico-linguísticas. Pode-se dizer que esses parâmetros representam a teorização que o romance oferece acerca das relações linguísticas que se dão entre animalidade e humanidade, as quais são cruciais para se pensar a zooliteratura como exercício de linguagem preocupado com animalidade. Na medida em que a verdadeira diferença (ou semelhança) entre humanos e animais não pode ser determinada com exatidão incontroversa, resta saber como o texto entende essa diferença e articula com a problemática da linguagem.<sup>40</sup>

---

no bosque escuro para revisitar as consequências de seu crime, quando fica mais profundamente consciente de sua humanização e o que esteve em jogo durante esse processo.

40. Acerca da suposta proximidade ou distâncias entre seres humanos e animais, podemos determinar duas amplas possibilidades de engajamento da animalidade na (zoo)literatura: por um lado, textos que supõem que humanos e animais se diferenciam apenas gradativamente em suas capacidades apresentariam animais que, de um forma ou outra, se aproximam dos humanos e compartilham muitas de suas características, mesmo que em diferente grau. Por outro, alguns outros textos acreditam que os animais são radicalmente diferentes dos humanos por existirem em uma dimensão não-racional, mas que tal existência lhes traria um ponto de vista radicalmente diferente (ou até mesmo superior) à racionalidade humana, postura que Kari Weil glosa como “a virada contra-linguística” e a qual ela exemplifica com a Oitava Elegia de Duino de Rilke (“Killing Them Softly”). Poderíamos mencionar também, é claro, os textos em que



A primeira citação, retirada do início e do fim do quinto parágrafo do livro:

No entanto, de dia a paisagem era outra, e os grilos vibrando ocos e duros deixavam a extensão inteiramente aberta, sem uma sombra. [...] E como um ponto desenhado sobre o mesmo ponto, a voz do grilo era o próprio corpo do grilo, e nada informava.<sup>41</sup>

A segunda, do sexto parágrafo do 11º capítulo:

E o nascimento dessa estranha ânsia foi provocado, agora como da primeira vez em que pisara a encosta, pela visão de um mundo enorme que parece fazer uma pergunta. E que parecia clamar por um novo deus que, entendendo, concluisse desse modo a obra do outro Deus. Ali, confuso sobre um cavalo assustado, ele próprio assustado, num segundo apenas de olhar Martim emergiu totalmente e como homem.<sup>42</sup>

Chamo atenção para o fato de que entre a voz e o corpo do grilo, e entre Deus (com letra maiúscula) e deus com minúscula, existe uma relação de *suplementação*. No primeiro caso, trata-se de um suplemento que é adicionado a algo que se encontra aparentemente completo e assim não o altera – a voz do grilo, ao ser adicionada ao corpo, não realmente adiciona nada. No outro caso, temos uma suplementação que completa algo inacabado. A obra de Deus é suplementada por esse outro deus, que pode assim concluir sua obra.

De que forma essas duas modalidades de *suplementaridade* permitem que se pense o processo de hominização em etapas de Martim, e até que ponto as próprias etapas se adicionam sucessivamente na forma de suplementos? Que processo é esse que ocorre entre a identidade de voz e corpo animais na abertura do romance e a distinção entre um deus e um

---

presenças animais se encontram subordinadas a técnicas textuais de simbologia ou a presenças humanas, os quais provavelmente somente interessariam a uma crítica zooliterária na medida em que essa pode desconstruí-los.

41. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 14.

42. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 114.

Deus, e qual o seu funcionamento? De que forma a distância entre deus e Deus – que se revela apenas na escrita – se relaciona com a expansão do “mundo enorme” perante Martim e com a extensão sem sombras que os grilos abrem durante o dia?

A trajetória do primeiro ao último capítulo de “Como se faz um homem”, ou seja, o processo de hominização, trata basicamente de um distanciamento e uma abertura da espacialidade, iniciada na extensão aberta pelos grilos mas inexistente entre sua voz e seu corpo (os dois pontos desenhados um sobre o outro), e alcançada por fim na diferença meramente gráfica entre deus e Deus, diferença essa que se espelha na ampla dimensão espacial do cenário.<sup>43</sup> Se a narrativa de produção da *diferença* presente na primeira parte, que é em última instância a da diferenciação entre animal e humano, produz e depende dessa distinção tipográfica, pode-se estabelecer a partir de *A Maçã no Escuro* uma teoria da *escrita* como ancorada, por definição, na animalidade. Se o espaçamento necessário para se dividir o humano do animal advém por fim de uma diferença escritural, que conclusões é possível tirar acerca do conceito da animalidade na literatura como escrita? Se, da mesma forma, o espaçamento gráfico que permite a diferença na escrita se provar endividado a um processo de abertura da espacialidade produzido em relação ao animal,<sup>44</sup> que forma tomará uma teoria da escrita assim reformada? E se identificarmos que tanto a diferença escritural quanto a diferença humano-animal (que é também a diferença entre as etapas do processo de Martim) se articulam por meio de uma complementaridade, que

---

43. A relação próxima entre a diferença que é inaugurada pela escrita e a noção de espacialidade é explorada mais a fundo adiante. Pode-se lembrar, porém, que a escrita, em oposição à fala, é comumente definida como uma expressão que se dá na dimensão do espaço, e não do tempo.

44. Lembremos também que a tese de que humanos e animais diferem com base na linguagem dos primeiros muitas vezes se vale da literatura como suposto ápice da capacidade linguística que funcionaria como horizonte para todo uso de linguagem (ou o literário funcionaria, pelo menos, como símbolo da capacidade simbólico-narrativa que deu origem a termos como “o animal simbólico”, “o animal literário” e “o animal que vai ao cinema” para diferenciar o ser humano).

conclusões podemos tirar sobre o papel da animalidade no texto literário dentro dessa nova perspectiva chamada zooliteratura?

## 2.2 O suplemento indecível,<sup>45</sup> ou sobre a organização da análise do texto

Nesta seção, esboço uma definição provisória do conceito derridiano de suplementaridade, que será crucial para minha leitura de *A Maçã no Escuro*, de forma que a discussão detalhada do romance possa dar conta de uma exploração mais profunda. O processo de humanização de Martim se dá em etapas, tendo sempre – pode-se demonstrar – o animal como forma de elemento de articulação, o qual a natureza, a cultura e a linguagem humanas *suplementam* e *substituem* (de acordo com os dois sentidos do funcionamento da suplementação). A estrutura indecível do conceito derridiano da suplementaridade – em que o suplemento ao mesmo tempo completa algo inacabado e é adicionado a algo completo – organiza os significados da relação homem-animal em *A Maçã no Escuro*, o que aponta para a relevância da noção linguística do *suplemento* para se pensar a diferença entre animalidade e humanidade dentro de um mecanismo de linguagem como um texto literário.

---

45. A *indecidibilidade* é, para Derrida, distinta da ambiguidade ou da indeterminação. Muitos dos (quase) conceitos derridianos (traço, hímen, suplemento, *phármakon*) se estruturam de uma forma indecível, uma vez não permitem que se identifique exatamente como se dá seu funcionamento (respectivamente, se eles são presença ou ausência, dentro ou fora, adição ou subversão, veneno ou remédio), até o ponto onde é preciso admitir que eles não funcionam dicotomicamente (um ou outro), mas de ambas as formas ao mesmo tempo. Muitos desses termos me preocuparão mais adiante (principalmente nos capítulos 3 e 5), quando terei oportunidade de explorar mais a fundo a noção de indecidibilidade.

Derrida explora a importância e os paradoxos da complementaridade ao apontar que os progressos da cultura humana que suplementam a natureza animal visam retornar a uma natureza ainda mais animal e primordial do que a suplantada.<sup>46</sup> Também de forma paradoxal, o próprio conceito de natureza adquire seu significado de pureza intocada em sua relação com o suplemento; a natureza é “o mito da adição, da complementaridade anulada por ser puramente aditiva”.<sup>47</sup> Ao mesmo tempo em que Martim aos poucos suplementa a animalidade rudimentar com sua humanidade, o animal e a natureza espereitam seu processo como (supostas) figuras de não-suplementaridade para onde seu progresso *deveria* seguir. A complementaridade é, assim, empregada como *um processo de adicionar etapas suplementares para alcançar um estágio de progresso que esteja livre da suplementaridade*. Porém, a esse caráter paradoxal da cadeia de suplementos une-se a indecidibilidade inerente ao projeto de Martim: ele cometeu um crime para que pudesse evoluir até o humano de forma diferente e, assim, tornar-se um homem mais animalesco? Ou, pelo contrário, seu crime marcaria um recomeço que possibilitaria um distanciamento ainda maior da animalidade, uma relação linguística ainda mais transparente (e menos animal) entre sujeito e mundo? E até que ponto a tragédia de Martim não é justamente não saber (ou não lembrar) qual oportunidade seu crime lhe oferece, devido ao caráter indecidível da complementaridade?

O crime de Martim possibilita que se livre da “linguagem antiga” para poder fundar uma nova, supostamente superior.<sup>48</sup> Mas a sua nova linguagem seria superior por ser livre da complementaridade ou por aceitar o funcionamento dessa, desde a ‘origem’, como condição irrevogável de toda linguagem? Consistiria o processo de Martim (e seu plano inicial, se é que divergem) em frear a cadeia de suplementos que contamina uma humanidade marcada por uma presença e um significado plenos e perfeitos? Ou o romance, pelo contrário, narra a tentativa (consciente ou não) de Martim de aceitar as relações humano-animal e natureza-cultura como possíveis somente dentro da lógica do suplemento?

---

46. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 197.

47. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 167. Como é explorado abaixo, a natureza constrói sua noção de pureza e autossuficiência por meio da determinação da cultura, seu suplemento, como um acessório dispensável.

48. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 34-35, *passim*.

O funcionamento da suplementaridade, que organiza os sentidos do animal, do humano, da linguagem, da natureza, da lei, etc., será o foco privilegiado de ‘presença animal’ em minha abordagem do romance e da teoria, considerando minha tentativa de entender a animalidade como um *procedimento* literário próprio da textualidade. O próprio romance, com sua narrativa que ‘começa do zero’ com o despertar do humano para a linguagem a partir de um mundo de escuridão ‘sem sentido’, sugere a revisitação da noção de suplementaridade ao voltar ao ‘primórdio’ e acompanhar as etapas que se adicionam a ele. Como Martim percebe, porém, ele não é capaz de determinar se tal encadeamento progressivo resulta em uma aceitação do trabalho da suplementaridade ou em seu repúdio – ele *repete* o movimento tipicamente suplementar da linguagem antiga que deixou para trás, mas é indecível se ele o faz para aceitar tal movimento ou porque fracassa em extingui-lo.

Esse foco privilegiado na suplementaridade oferecido pela animalidade também alimenta a possibilidade de se resgatar a importância político-crítica do projeto derridiano da gramatologia, mais especificamente em relação a sua contribuição à zooliteratura e aos Estudos Animais. Contra os diagnósticos que acreditam que o pós-estruturalismo se afogou em seus próprios indecíveis, pretendo demonstrar que o advento da virada animal oferece uma oportunidade produtiva de visitar as indecibilidades derridianas e reavaliar seu potencial de reconfiguração político-teórica.

### 2.3 *Deus e a diferença, ou crime, substituição e imitação*

Qual é a diferença entre Deus e deus? É a possibilidade mesma da diferença, ao pensarmos que é inerente ao “deus” (com letra minúscula) não estar no centro de presença plena que é ocupado apenas por “Deus”. E Deus (com letra maiúscula) é justamente o nome para a presença absoluta a si, a voz plena que não conhece a diferença, o espaçamento ou a suplementaridade. A atração centrípeta que tende para uma Unidade, manifesta na figura (paterna) de um Deus monoteísta, foi apontada por Derrida como responsável pela estruturação das noções dicotômicas de origem e derivação, original e representação, fala e escrita.<sup>49</sup> A diferença

---

49. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 71.

entre Deus e deus, em si uma diferença grafêmica, é a destruição, por meio de uma arqui-diferença escritural, da ilusão da plenitude intocada da voz. Se Deus é o exemplo arquetípico e a garantia de uma presença não-diferenciada por ser uno e onipresente, a diferença entre esse Deus e um deus (cuja letra minúscula abre a possibilidade de outros deuses) representa um esboço possível de uma diferença primordial. E é crucial que essa diferença seja meramente escrita, uma vez que a possibilidade da plenitude divina é identificada na metafísica como estando presente na fala humana, cujo meio é a respiração, que supostamente nos vincularia ao sopro de vida de Deus. Enfim, a diferença ‘em si’,<sup>50</sup> uma vez que sempre sobrevém sobre a ilusão de uma presença indiferenciada (cujo arquetipo é Deus), e por sempre se manifestar sob uma forma *escrita*,<sup>51</sup> encontra na formulação Deus/deus de Lispector um diagrama exemplar.

Martim se identifica como um “deus”, mas é importante frisar que esse deus minúsculo, no contexto do romance, não contém características realmente divinas.<sup>52</sup> Martim equaciona o momento em que se sente humano pela primeira vez com a “pergunta” que o mundo enorme lhe faz, muito próxima da “missão de homem” evocada na frase anterior. Martim é o indivíduo que nesse momento de humanização se sente ungido como deus para que termine (suplemente) a obra de Deus, como seu emissário, porta-voz ou *substituto*, criado em sua *imagem*.<sup>53</sup>

Deus é, enfim, segundo Derrida, “o nome e o elemento daquilo que possibilita um auto-conhecimento absolutamente puro e absolutamente presente a si [*self-present*]”,<sup>54</sup> a ilusão da pura auto-afecção que não conhece alteridade e distância – tudo está presente a Deus e Ele não necessita de

---

50. ‘Em si’ entre aspas pois a diferença, por definição não pode se apresentar (nunca está presente) *como tal*. (DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 53)

51. Conforme exploro adiante, as características dadas à escrita, no sentido estrito, dentro da metafísica da presença – a espacialidade e o distanciamento – são, para Derrida, as próprias condições para a diferença.

52. A não ser que chamemos de “divinas” as características metafísicas associadas à ascendência espiritual do ser humano.

53. E, como discuto adiante, da mesma forma que o suplemento, a imagem representa uma postura dúbia em relação ao original que ela supostamente representa: respeita o original por sua semelhança mas também ameaça substituí-lo.

54. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 98.

nenhum acessório, instrumento ou *suplemento*. O primeiro homem endeusado como representante de Deus representa justamente a possibilidade da representação que, ao mesmo tempo em que substitui a presença do representado, a corrompe e violenta. A violência de ‘deus’ contra Deus é reforçada pelas outras etapas suplementares que seguem a criação do homem no relato bíblico: diferentemente de Deus, Adão (o ‘deus’) precisa ser suplementado, para a sua própria sobrevivência, pela presença dos animais (apesar de eles terem sido criados *antes* do homem, o que não deve ser esquecido), e sua existência humana única é repartida (e suplementada) pela existência da mulher. Assim, a diferença entre Deus e deus é reforçada e repetida na diferença entre homem e animal e entre homem e mulher, uma vez que Deus, além de não precisar de outros seres, é uno.

A diferença gráfica entre Deus e deus abre todas as possibilidades de diferença que são construídas através da cadeia de suplementos, a qual é ‘iniciada’ pela Queda do homem e sua expulsão do paraíso. O distanciamento entre o homem e a presença de Deus que é inaugurada na expulsão é, em última instância, a verdadeira condição humana como exposição à *différance*, à suplementaridade e à morte (sendo que todas podem ser consideradas sinônimas, e apesar de a natureza humana metafísica se definir justamente pelo repúdio delas), em relação a qual os eventos no Éden servem apenas de prólogo. A mortalidade e a nudez humana (reveladas somente no momento da Queda) marcam o fato de que, expulso do paraíso, o homem não mais comunga da linguagem divina produtora de significados plenos que Deus lhe deu através do sopro da vida. Que a fala seja produzida justamente através da respiração marca sua posição privilegiada como a forma de expressão mais próxima do conhecimento absoluto que seria (ou fora) possível junto a Deus, ou pelo menos da forma em que a maçã proibida o prometia.

A relação do homem caído com o Deus do Éden é paradoxal justamente porque espelha o funcionamento da suplementaridade – ao mesmo tempo em que o homem (deus) está exposto à diferença e ao suplemento (por ser ele mesmo um suplemento de Deus), ele também comunga da presença plena de Deus por ser seu escolhido, emissário e representante. Ou seja, o suplemento de Deus (deus, o homem), ao mesmo tempo que mina a perfeição divina (a indiferenciação), também confirma

essa plenitude ao repeti-la e estendê-la. Assim, o relato bíblico do Éden serve como uma explicação mitológica que justifica ambas as características contraditórias do homem em sua relação com o suplemento – ele morre (existe espaçamento), mas é divino (comunga da plenitude).

O título do romance ganha um forte potencial de alegoria bíblica e gramatológica se visto sob a lente da suplementaridade que é iniciada com a Queda: “a maçã no escuro” sugere que Martim talvez deseje a linguagem e o conhecimento perfeitos de Deus que lhe foram roubados no momento da expulsão do Éden. O ‘crime’ que Martim cometeu e do qual ele foge pode ser lido ao mesmo tempo como uma repetição do pecado original ou como uma marca de falha, falta ou deficiência que marca a condição do humano como sempre distante de qualquer saber transcendental ou de qualquer linguagem que não esteja sempre transgredida pela intervalo do suplemento. Nesse prisma, o ‘crime’ de Martim é simplesmente a humana ausência de perfeição, marcada pelo fato de que a maçã está “no escuro”, fora de seu alcance. Mas também, como fica claro mais adiante no romance, a figura da maçã no escuro pode também representar um acesso ao conhecimento (a maçã) que não passe pela visibilidade, pelo reconhecimento ou pelo nome – uma identificação da coisa ‘em si’, através do tato que anula qualquer distância entre sujeito e distanciamento. Assim, a questão indecível do suplemento se encontra no título: a maçã se encontra no escuro pois sua promessa é inalcançável dentro de uma linguagem suplementar, ou a escuridão promete justamente a possibilidade de conhecimento não-linguístico?

Nesse sentido, o ilusório instante primordial da humanidade (em que o homem, já humano, se encontra porém ainda no ‘estado natural’) consiste na figura de um ser falante e divino que preside sobre o mundo animal, mas que não exhibe a imortalidade. Como ficará claro na análise derridiana da metafísica, uma vez que a linguagem humana dentro da ficção dos primórdios da natureza se dá apenas através da fala, ela é considerada plena e não aberta ao espaçamento. Derrida demonstra, porém, que não existe linguagem alguma sem o espaçamento, o que sublinha a importância do elemento da Queda no mito edênico, a qual é normalmente ocultada pela ascendência divina do homem. Dessa forma, o relato edênico que precede tal instante primordial se configura apenas como um prefácio retroativo que explicaria a diferença entre Deus e deus,



aparentemente sem se preocupar com o fato de que a Gênese inscreve a diferença e a suplementaridade na própria fonte da existência. Que o espaçamento entre representado e representante, entre presença e suplemento, esteja presente sempre já na origem pode ser lido no próprio relato bíblico em que Deus inaugura a diferença entre Si e o homem. Essa diferença pode ser facilmente ignorada pela metafísica uma vez que ela, como Martim, vê o homem como um “deus” (descendente de Deus) – ou seja, a diferença entre “deus” e “Deus” não pode ser legível dentro de uma linguagem que tenta expulsar a escrita de seu funcionamento. E essa expulsão da escrita é precisamente o esquecimento voluntário da mortalidade, a qual é inaugurada pela Queda como distanciamento da presença de Deus. Derrida delinea esse esquecimento da mortalidade e do trabalho da *différance* da seguinte maneira:

O *signatum* sempre remetia, na forma de seu referente, a uma *res*, a uma entidade criada ou, de qualquer forma, primeiramente pensada e dita, pensável e dizível, no presente eterno do *logos* divino [Deus] e especificamente em seu sopro [*souffle*]. Se o *signatum* veio a se relacionar à fala de um ser finito [deus] [...] através do *intermediário* de um *signans*, o *signatum* tinha uma relação *imediate* com o *logos* divino que o pensou dentro da presença e para o qual ele não era um traço [*trace*].<sup>55</sup>

A subordinação do traço perante à presença plena resumida no *logos* [divino], a redução da escrita para baixo de uma fala que sonha sua plenitude, esses são os gestos necessários para uma ontoteologia que determina o sentido arqueológico e escatológico do ser como presença, [...] como vida sem *différance*: essa um outro nome para a morte, metonímia histórica onde Deus mantém a morte em xeque. [...] Somente o ser infinito pode reduzir a diferença na presença [*dans la présence*]. Nesse sentido, o nome de Deus [...] é o nome da própria indiferenciação [*indifférence*].<sup>56</sup>

---

55. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 73.

56. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 71.

Dessa forma, a “missão de homem” que Martim sente é esse suplemento à divindade (entendido apenas como confirmação do divino, e não violência) que é produzido no momento em que Adão e Eva são expulsos do paraíso no mito bíblico. Soltos no “mundo enorme”, que substitui o Éden, o homem, agora um “deus” sobre o mundo e os animais, deve concretizar sua missão de ser o substituto e o porta-voz de Deus na terra. Qual seria a missão do emissário de Deus nunca é revelado para Martim, mas parece claro que essa função está intimamente vinculada à relação que o homem estabelece com as alteridades que foram produzidas em ocasião da Queda cuja ameaça ele deve de alguma forma neutralizar. O deus-homem difere de Deus justamente por ser um deus apenas da natureza e não de toda a existência, mas por mais que sua linguagem e cultura coloquem-no supostamente acima e distantes da natureza animal, ele precisa constantemente diminuir essa distância para negar o potencial maléfico de si mesmo como suplemento. Porém, como Derrida explora longamente em *Da Gramatologia*, o próprio sentido da natureza/animalidade é produzido justamente pelas relações entre ela e o humano (e vice-versa) que são articuladas pela complementaridade.

A escuridão na qual Martim é atirado após seu crime, e a qual abre o romance, é a ilusão de uma não-suplementaridade primordial e plena quase mítica, como o prelúdio edênico à Queda. A escuridão sem lua onde Martim dorme é povoada somente por vegetais, em um sono afásico e estático. À noite é contraposto o dia onde a paisagem, pelo vibrar dos grilos ocos se encontra “inteiramente aberta”, sem intervalos ou fissuras, e a voz do grilo não se diferencia de seu corpo – se na escuridão da noite nada tem lugar, o dia animalesco possibilita a abertura do terreno, mas sem linguagem nenhum espaçamento se articula entre a corpo e a voz, a presença e a representação. Tem-se ainda uma natureza intocada e presente a si. Martim acorda e, no breu total, foge do hotel onde está foragido por acreditar que um alemão o descobriu e o denunciará. A partir dessa fuga no escuro, depois de um “sono quase ininterrupto” de duas semanas no quarto do hotel, Martim suplementará em etapas essa natureza que deveria ser autossuficiente.

*Deveria*, mas muitas vezes a natureza revela precisar de assistência externa para corrigir uma falha natural. Pode-se pensar que o homem, suplemento criado por Deus, serve justamente de auxílio à Sua natureza

divina para que exerça sua presença na terra. Como vimos, a relação indecível entre Deus e deus - que o suplemento possa também completar e restituir a presença, além de violentá-la e substituí-la - se deve ao caráter paradoxal da suplementaridade. Por um lado, “o substituto faz esquecer a secundaridade de sua própria função e se faz passar pela plenitude de uma fala [sempre natural, ou seja, da natureza] cuja deficiência e enfermidade ele porém apenas *suplementa*.”<sup>57</sup> Ou seja, se por um acidente e um *desvio* anti-natural a natureza se prova incompleta ou deficiente, ela precisa ser suplementada por algo que não ela, algo não natural, ou seja, cultural ou técnico.<sup>58</sup> Que a incompletude da natureza só possa advir de uma desvio ou uma aberração se deve ao fato de que, para a metafísica da presença, a natureza *deveria ser* sempre plena. Por outro lado, o suplemento também corrompe a presença daquilo que ele supre ao tomar o seu lugar:

[O suplemento] se adiciona somente para substituir. Ele intervém ou se insinua *no-lugar-de*; se ele completa, o faz como se preenche um vazio. Se ele representa e faz uma imagem, é pela falta anterior de uma presença. Suplementar e secundário, o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna que *substitui* [*tient-lieu*, também “acontece”]. [...] Em algum lugar, algo pode preencher-se de *si mesmo*, pode realizar-se, somente ao se permitir ser preenchido por um signo e um representante. O signo é sempre o suplemento da coisa em si.<sup>59</sup>

Dessa forma, qualquer coisa que possa ser autossuficiente e manter-se em pura auto-afecção (como Deus e a natureza humana divina) só o faz através da possibilidade de ser suplementada e suplantada por um signo que viria representá-la. O interior de uma presença é produzido como interioridade ao ser respeitado como tal por uma exterioridade que é modelada segundo esse mesmo respeito.<sup>60</sup> A própria plenitude da natureza

---

57. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 147.

58. “A Natureza nunca *se* suplementa; o suplemento da Natureza não procede da Natureza, ele não só é inferior mas também outro que a Natureza.” (DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 145)

59. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 145.

60. A plenitude e a presença da fala, por exemplo, são construídas pela suposta exterioridade de uma escrita (fonética) que é modelada e considerada

só é possível como o local protegido de qualquer contaminação sígnica e que, por mais que seja sempre representada, o é somente na forma de uma suplementação que é adicionada ao que não deveria, *por natureza*, precisar de assistência externa. “As mediações suplementares [...] produzem o sentido da própria coisa que elas diferem: a miragem da coisa em si, da presença imediata, da percepção originária.”<sup>61</sup> O suplemento violenta a natureza, “mas sempre na espécie de uma suplementação [*suppléance*] para o que *não deve* carecer de nada”.<sup>62</sup> Assim, se a noite plena se prova incapaz de produzir sentido (como na simetria do jardim que permanece invisível nessa escuridão sem distanciamento<sup>63</sup>), ela é despertada para o movimento por algo que lhe é externo e que vem completá-la: um carro.

Sobretudo numa das alamedas o Ford estava parado há tanto tempo que já fazia parte do grande jardim entrelaçado e de seu silêncio. [...] Foi nessa noite que, atingindo o hotel vazio e adormecido, o motor do carro se sacudiu. Lentamente o escuro se pusera em movimento.<sup>64</sup>

O que desperta Martim de seu sono primitivo (“quando um homem dormia tão no fundo passava a não ser mais do que aquela árvore de pé ou o pulo do sapo no escuro.”<sup>65</sup>) para a relação com alguma exterioridade é justamente o único elemento técnico presente no cenário. A técnica é, por

---

externa e instrumental por princípio. Ao se manter exterior e respeitar a interioridade da fala, a escrita fonética inaugura a própria ideia de uma origem intocada. O suplemento constrói, ‘retroativamente’ por assim dizer, o estado de não-suplementação. (cf. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 34)

61. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 157.

62. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 145.

63. “Os canteiros tinham uma ordem que procurava concentradamente servir a uma simetria. Se esta era discernível do alto da sacada do grande hotel, uma pessoa estando ao nível dos canteiros não descobria essa ordem; entre os canteiros o caminho se pormenorizava em pequenas pedras talhadas.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 13) A invisibilidade dos canteiros não se deve à escuridão da noite, mas sim à ausência da distância entre a sacada e o jardim, e esse distanciamento é ele mesmo a possibilidade de diferença que não existe nessa ‘escuridão’ do sem sentido.

64. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 13, 14.

65. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 13.

definição, algo que se adiciona à natureza para representá-la ou substituí-la, como mostra o arquétipo de toda técnica, a escrita, que vem a ser adicionada à fala plena. Assim como a fala precisa da escrita para garantir sua presença à *distância* (ou, pode-se dizer, apesar do espaçamento), a escuridão do início do romance necessita da tecnicidade da máquina para despertar Martim para a exterioridade do mundo e para a possibilidade de que ele esteja sendo denunciado. Mas, além disso, assim como a escrita foi acusada pela tradição ocidental de ser um suplemento perigoso, que ameaça desfigurar a presença da voz, a tecnicidade aberta à externalidade ameaça substituir a perfeição da natureza *como ela deve ser* com a infinita cadeia de substituições que o espaçamento possibilita: Martim, após ser acordado pelo carro, pula a janela do hotel e foge em linha reta na escuridão. É crucial que o Ford estivera há tanto tempo no jardim “que já fazia parte” dele – ou seja, existe *sempre já* uma inscrição de técnica na origem supostamente natural e a primeira é excluída no mesmo movimento que define a natureza como aquilo que se encontra intocada por técnica. A famosa expressão derridiana ‘sempre já’ aponta para o trabalho desconstrutivo de demonstrar as impurezas inerentes aos pólos ‘originários’ das dicotomias baseadas nos diagramas dentro/fora ou puro/impuro.

*A Maçã no Escuro* começa a demonstrar o caráter paradoxal do trabalho da suplementaridade ao demonstrar a maneira complexa em que a natureza e o primitivo intocado ao mesmo tempo rejeitam e desejam a alteridade suplementar, e ao mesmo tempo são completados e violentados pelo suplemento. Ainda mais indecível é tentar localizar o ponto inicial (a origem) ao qual são adicionados os substitutos – pode-se pensar que o escuro da primeira frase<sup>66</sup> marca o início semi-mítico que funciona como prólogo para a natureza perfeita (o dia), mas o dia que é descrito no primeiro capítulo é na realidade o dia *anterior*.

Após descrever a noite, o narrador acrescenta: “No entanto, de dia a paisagem era outra, e os grilos vibrando ocos e duros deixavam a extensão inteiramente aberta, sem uma sombra. [...] Ainda nesse mesmo dia Martim ficara de pé na sacada procurando, com inútil obediência, não perder nada do que se passava.”<sup>67</sup> Ou seja, Martim esteve de pé na sacada olhando o

---

66. “Esta história começa numa noite de março tão escura quanto é a noite enquanto se dorme.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 13)

67. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 13-14.

horizonte *antes* de anoitecer, sendo impossível determinar se o dia é adicionado à noite (após Martim ser acordado pelo carro e sair em fuga esperando pela aurora) ou se a noite é um adendo do dia onde os grilos vibravam e Martim observava o jardim.

Da mesma forma, nunca fica claro se o momento primitivo da narrativa é a involução absoluta de Martim após o crime ou se o crime mesmo (e todas as etapas evolutivas depois dele) é o suplemento da existência humana e linguística de Martim. Nesse sentido, torna-se indecível se as etapas de humanização após o crime são o suplemento do estágio natural e pleno da escuridão ou se é o próprio crime, enquanto experimento com a linguagem e com sua abolição, que se configura como uma natureza que suplementa a humanidade cultural e linguística de Martim.

Talvez seu crime realmente tenha arremessado Martim para a ‘origem’ da humanidade, para um estado natural antes da suplementaridade, e sua evolução para homem cultural e linguístico se dá como uma forma de “cultura ou cultivo que deve suplementar uma natureza deficiente, uma deficiência que não pode por definição ser outra coisa senão um acidente e um desvio da Natureza.”<sup>68</sup> Ou seu crime e seu

---

68. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 146. Essa seria a interpretação mais corriqueira para a relação entre natureza (animal) e cultura (humana): sobre um substrato animalesco, o homem adiciona camadas e etapas de avanços culturais e técnicos. Mas é também por esse prisma que pode-se observar a conjunção entre a teoria derridiana da suplementaridade, o relato edênico da Queda e a temática bíblica do romance. De acordo com essa definição de Derrida, somente uma natureza deturpada precisaria e/ou permitiria ser suplementada pela cultura, o que implicaria que o ser humano evoluiu (culturalmente) de suas origens animais por essas serem já aberrativas. Mas segundo a organização sistemática (metafísica) das relações entre suplemento e origem, a natureza humana que se permitiu tornar-se cultural foi realmente deturpada *de fora* pela técnica. No caso do Gênese, é a serpente e a tentação materializada na maçã e em sua promessa de conhecimento que perturbam a natureza humana autossuficiente e que precipitam a suplementação cultural. Sem a promessa linguística da maçã (sua própria simbologia funcionando já como linguagem) e o animal que a possibilita, o ser humano não seria lançado em direção ao suplemento. Da mesma forma, em sua relação complexa com o suplemento e com a

‘projeto’ linguístico se configuram como uma forma de *suplemento natural* para uma existência cultural em sociedade que alcançou o máximo de degradação. Se uma sociedade, já ela mesma um suplemento à natureza perfeita, encontra-se tão doentia a ponto de transformar a própria natureza em um suplemento curativo, essa sociedade alcança, aos olhos da metafísica de Rousseau, um grau catastrófico de deturpação ao tomar o que deveria ser suficiente por si só como um adendo do que é incompleto.<sup>69</sup>

Essa indecidibilidade suplementar em relação ao processo de Martim se torna profundamente produtiva quando lida juntamente aos poucos indícios de suas justificativas para o crime, os quais poderiam ser identificados como a chave para uma possível leitura do romance na medida em que versam sobre a natureza da imitação e do suplemento. Após fugir do hotel e caminhar longamente no breu, Martim adormece. Quando acorda, já é dia e ele se encontra em um terreno árido com poucas árvores e cheio de pedras. Sentado sobre uma delas, ele “então, sobressaltado, como se em alarme tivesse reconhecido a volta insidiosa de um vício, teve tal repugnância pelo fato de ter quase pensado que apertou os dentes em dolorosa careta de fome e desamparo.”<sup>70</sup> Para evitar que escorregue novamente em direção à ‘tentação’ do pensamento – que não é nada além da sedução do suplemento – Martim procura por “um argumento que o protegesse,” tentando obstinadamente deixar “enfim de ser inteligente”<sup>71</sup>. Assim como o suplemento pode oferecer uma ameaça contra a qual deve-se procurar defesas, ele também permite uma forma de proteção contra uma realidade perigosa – na forma como Rousseau, por exemplo, praticava o suplemento da masturbação com medo de que o erotismo real compromettesse sua saúde frágil.

Ironicamente, a proteção contra o suplemento que Martim evoca é também a noção de um suplemento. Ao tentar deixar de ser inteligente, ele se pergunta se realmente o fora alguma vez, e se talvez não tenha apenas imitado a inteligência, “assim como poderia nadar como um peixe sem o

---

linguagem, Martim é atirado contra ao seu ‘projeto’ e sua “missão de homem” de suplementar em etapas a escuridão sem sentido por conta da elusiva maçã do título mantida no escuro.

69. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 147.

70. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 33.

71. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 33.

ser”.<sup>72</sup> Animado por descobrir que não precisa, enfim, se proteger do suplemento que é o pensamento – uma vez que sua própria inteligência fora uma imitação suplementar da inteligência real – ele condena (ou celebra?) a “falta essencial de respeito que faz com que uma pessoa imite”<sup>73</sup>. Em suas rumações sobre a indecidibilidade do suplemento imitativo, temos um esboço de um possível centro temático:

E com ele, milhões de homens que copiavam com enorme esforço a ideia que se fazia de um homem, ao lado de milhares de mulheres que copiavam atentas a ideia que se fazia de mulher e milhares de pessoas de boa vontade copiavam com esforço sobre-humano a própria cara e a ideia de existir; sem falar na concentração angustiada com que se imitavam atos de bondade ou de maldade – com uma cautela diária em não escorregar para um ato verdadeiro, e portanto incomparável, e portanto inimitável e portanto desconcertante.<sup>74</sup>

Martim elabora o que poderíamos chamar de uma teoria (metafísica) da imagem: a imitação instaura uma perversão das coisas em si, que então são invadidas e substituídas pela “ideia que se fazia” delas. Além disso, essas imitações servem como proteção contra um “ato verdadeiro”, contra uma origem não-suplementar que seria insuportável em sua singularidade. Ou seja, o suplemento pode servir como *proteção* em relação a uma presença que, além de ser cobiçada, também é temida:

Uma ameaça aterrorizante, o suplemento é também a proteção primeira e mais segura; contra essa mesma ameaça. [...] O suplemento não só tem o poder de conjurar [*procurer*] uma presença ausente através de sua imagem; ao evocá-la para nós através da procuração [*procuration*] signica, ele a mantém a uma distância e a domina. Pois essa presença é ao mesmo tempo desejada e temida. O suplemento transgride e ao mesmo tempo respeita a proibição. [...] O prazer *em si*, sem símbolo ou supletivo, o qual nos entregaria (para) a presença em si, se tal

---

72. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 34.

73. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 34.

74. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 34.



coisa fosse possível, seria apenas outro nome para a morte.<sup>75</sup>

Seria essa a motivação para o crime de Martim: o desprezo pelo suplemento e o desejo de comungar de uma experiência verdadeira, por mais insuportável e fatal que possa ser? Fica claro que, para Martim, a criminalidade de seu ato funciona no sentido de expulsá-lo da sociedade e de um sistema de valores comum, o qual ele glosa como “linguagem dos outros” ou “a linguagem antiga”. Essa linguagem compartilhada pela comunidade que ele profana seria outro nome para a estrutura da suplementaridade? Momentos antes da passagem acima, já sentado na pedra, Martim olha ao redor e reflete sobre sua liberdade:

Olhou em torno de si para o círculo perfeito que, num horizonte estarecido, o céu de luzes fazia ao se unir a uma terra cada vez mais suave, cada vez mais suave, cada vez mais suave... A suavidade incomodou o homem com um prazer de cócega, “é, sim!”, e ele livre, libertado pelas suas próprias mãos – pois de súbito pareceu-lhe que fora isso o que lhe sucedera há duas semanas.<sup>76</sup>

As figuras do “círculo perfeito” e da terra que se suaviza infinitamente para enfim perder suas fronteiras confirmam a impressão de presença absoluta a si, e a “liberdade” conquistada por Martin “há duas semanas” (a data do crime) soa cada vez mais com uma libertação em relação ao suplemento e à representação em geral. Se for esse o caso, sua tentativa de interromper o “esforço sobre-humano” de auto-imitação das pessoas se configura como uma busca por uma humanidade verdadeira, sem sobreposições, a qual supostamente lhe daria um ato e uma experiência genuínos.

Porém, existe a possibilidade de ler o crime de Martim não como o ato que possibilita as suas reconsiderações sobre o suplemento – talvez a sua relação excêntrica com a suplementaridade seja por si só o ato criminoso. Por seu caráter deturpador, o suplemento sempre encerra a possibilidade de criminalidade, da transgressão do interdito que prega a invulnerabilidade de presença e da coisa em si. A criminalidade de Martim talvez tenha sido, assim, o seu apego ao suplemento *como se fosse* algo real, a incapacidade de

---

75. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 155.

76. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 29.

identificar a usurpação do suplemento como tal e a crença de que ele é a coisa em si. A confusão entre signo e coisa é, para a metafísica logocêntrica, sempre escandalosa:

[A escrita], [ou seja, a representação], é claramente uma questão [...] de uma quebra com a natureza, de uma usurpação que é unida à cegueira teórica em relação à essência natural da linguagem. [...] A representação se mistura com o que ela representa, até o ponto em que [...] pensa-se como se o representado não fosse nada além de um sombra ou reflexo do representante. Uma promiscuidade perigosa e uma cumplicidade nefasta entre o reflexo, de um lado, e, do outro, o refletido que se deixa seduzir narcisisticamente. [...] A usurpação histórica e o absurdo teórico que instalam a imagem nos direitos da realidade são determinados como o *esquecimento* de uma origem simples.<sup>77</sup>

Nesse sentido, o crime jurídico propriamente dito que Martim cometeu se torna apenas um detalhe – seu crime consistiu na verdade em um relação ilícita com o suplemento, a qual pode se dar de duas formas: ao tomar o suplemento como realidade ou ao aceitar o trabalho da suplementaridade como sempre já atuando na linguagem, desde a presença e a realidade – ou seja, ou Martim quebrou o interdito da metafísica da presença ou ele a descreditou por completo. Ele é culpado de algum desses crimes? Não seria possível ler todo o romance nessa chave?

Essa problemática da criminalidade nunca é resolvida no romance, apesar de Martim enfim confessar estar fugindo porque matou sua própria mulher, o que é confirmado pelos investigadores que o encontram na fazenda onde ele se mantém foragido durante quase toda a duração da narrativa.<sup>78</sup> Martim confessa que a matou pois estava quase certo de que ela tinha um amante. Os investigadores porém o informam que apesar de sua investida contra sua mulher, ela não morrera – o socorro chegara a tempo.

Pode-se ler radicalmente esse ataque contra sua mulher como um repúdio do suplemento que ela representa em relação ao homem. Revisitando o relato bíblico que o título do romance sempre deixa em

---

77. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 36.

78. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 298.

evidência, o desejo de presença plena vê na criação da mulher a partir do homem uma forma de suplementação que ameaça a imagem da natureza humana primordial como o masculino indiviso (o que se provará crucial para ler o sexismo súbito que Martim exhibe nos estágios mais ‘avançados’ de sua humanização). No seu caminhar a esmo após fugir do hotel, depois que já amanheceu, Martim estabelece que seu primeiro pensamento desde sua fuga foi “Hoje deve ser domingo”.<sup>79</sup>

[E] domingo era o primeiro dia de um homem. *Nem a mulher fora criada*. Domingo era o descampado de um homem. E a sede, libertando-o, dava-lhe um poder de escolha que o inebriou: hoje é domingo! determinou categórico. [...] De um modo obscuro e perfeito ele próprio era a primeira coisa posta no domingo. [...] Ele mesmo era seu primeiro marco. [...] A ilimitada liberdade o deixara vazio, cada gesto seu repercutia como palmas na distância: quando ele se coçou, esse gesto rolou diretamente para Deus.<sup>80</sup>

Nessa paisagem lunar e desumanizada, destituída de outras pessoas ou animais e com pouca vegetação, Martim acredita estar em um estado de natureza mítica tão perfeita que ele ainda se encontra na presença de Deus; seus próprios gestos, não mediados por nada, alcançam Deus diretamente. Martim enfatiza esse recomeço mítico (e bíblico) ao pensar que seria domingo – lembremos da tradição que associa os dias da semana à Criação – e que “domingo era o primeiro dia de um homem”. Nesse momento de pura auto-afecção e contato direto com Deus, o homem não precisa de símbolos e nem ele mesmo precisa ser simbolizado, ele significa simplesmente ao apresentar-se – ele é seu próprio marco, antes de a mulher ser criada a partir dele para suplementá-lo e simbolizá-lo. Nesse sentido seu crime contra sua esposa pode ter sido apenas sintoma de sua relação criminosa com o símbolo – que o leva a realmente interpretar sua mulher como um suplemento que o substituiria e mataria simplesmente ao existir. Ao eliminar sua esposa e reduzir a dualidade em unidade, Martim evoca o estado de isolamento e comunhão que o homem (Adão ou deus) teria com Deus antes da criação da mulher.

---

79. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 26.

80. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 27, ênfase minha.

Mas, para o logocentrismo, somente identificar o movimento violento e fatal do suplemento simbólico não é por si só ilícito – a capacidade e a necessidade de se discriminar a coisa do signo é justamente o que define a metafísica da presença. Se Martim matou a esposa para *proteger* a si mesmo como origem ameaçada, ele estaria agindo *dentro* dos preceitos da metafísica, e não transgredindo-a. Sem sabermos os detalhes do atentado de Martim contra sua mulher, ficamos com essa dupla possibilidade. Porém o subtexto bíblico que cria uma contiguidade entre a esposa de Martim e Eva permite que se interprete o assassinato como uma tentativa ciumenta e metafísica de voltar a uma origem simples de contato com Deus, como se Adão tivesse se rebelado contra a criação de sua companheira pela possibilidade de ela afastá-lo da relação divina pai-filho, Deus-deus, criador-criatura em que é possível neutralizar todo espaçamento e distância entre original e cópia. Que a tradição teológica aponte Eva como a responsável pelo pecado da tentação da maçã confirma o papel de ameaça suplementar que a categoria Mulher representa para o Homem como símbolo do ser humano originário desejoso da comunhão divina. Obviamente tal interpretação nos obriga a ler cuidadosamente o momento evolutivo de Martim em que a diferença sexual é reintroduzida e passa a ter uma função importante em seu encadeamento de suplementos.<sup>81</sup>

Porém, pode-se demonstrar que tal atenção cuidadosa seria produtiva mesmo se oferecermos uma outra leitura para o crime: Martim deixa claro que seu ato só pode ser considerado criminoso dentro da “linguagem antiga” que ele abandonou justamente no momento de seu crime. Ou seja, somente dentro da linguagem comum (metafísica), em que a imitação implica uma perversão, é que seu ato pode ser chamado de crime; em sua nova linguagem em construção, Martim chama-o de “pulo”.<sup>82</sup> As conotações animais da palavra se relevam já no segundo parágrafo do romance, quando o narrador determina que “quando um

---

81. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 165, *passim*. É importante também a ‘recaída’ de Martim ao voltar a pensar em termos metafísicos (p. 294, *passim*) após sua avassaladora epifânia no bosque que poderíamos chamar de pós-estruturalista (p. 223, *passim*).

82. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 36.

homem dormia tão fundo passava a não ser mais do que aquela árvore de pé ou o *pulo do sapo* no escuro”.<sup>83</sup>

Desse ponto de vista, seu crime se torna o pulo que o transforma em nada além de pulo, um salto no escuro que atravessa cadeias de suplemento para anulá-los e aterrisar em um estágio primevo de não-suplementação.<sup>84</sup> Se o desejo de voltar e re(a)ver a origem, reabrir os arquivos, por assim dizer, é um crime aos olhos metafísicos de uma presença una, tal movimento se torna, dentro de um novo paradigma de linguagem, um pulo aventureiro que pode remodelar as relações entre origem e suplementação. Crime ou pulo, a neutralização da mulher é apresentada pelo romance como o movimento central de revisitação da dicotomia original/suplemento.

Essa centralidade é confirmada pela culpa de Martim logo cedo em sua evolução: ele parece se debater com o fato de ter matado e sua linguagem nova não consegue esconder o assassinato por trás do significante “pulo”.<sup>85</sup> Além disso, o ato de matar se apresenta profundamente ligado com a capacidade linguística (e com a animalidade) já na primeira vez em que Martim reflete sobre a morte: logo após matar acidentalmente o passarinho que lhe permitira o primeiro ato de linguagem desde que fugira do hotel.<sup>86</sup> O que implica que, por mais que a alegoria bíblica confirme o caráter simbólico da neutralização da mulher (na medida em que representa ‘apenas’ o retorno à origem), o ato de matar se mostra como um elemento irredutível que se recusa a ser absorvido pela analogia, sustentando a importância crucial da figura da mulher (e de sua morte) na reflexão sobre a origem mítica e teológica do ser humano e sua suplementação (seja ela benévola ou perversa).

Assim, o “pulo do sapo” de Martim aponta para a pluralidade de sentidos do movimento de suplementação: Martim tenta retornar a uma origem absoluta, mas dentro de um paradigma metafísico, tal ponto é

---

83. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 13, ênfase minha.

84. Como vimos, o fato de Martim anular os suplementos e retroceder na sequência das cadeias não implica *simplesmente* um desejo de comunhão com uma presença plena: tal anulamento pode representar também a tentativa de aceitar o trabalho da suplementaridade desde a ‘origem’.

85. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 129.

86. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 48.

acessível somente a Deus (maiúsculo),<sup>87</sup> o que faz de tal tentativa um crime (ontoteológico, por assim dizer). Para a lógica do suplemento, porém, não há origem não-suplementada e retornar à suposta origem para comprovar isso e aceitar a suplementaridade, contra os ditames da metafísica, seria um “pulo” aventureiro. Mesmo dentro de tal viés otimista, o pulo ainda assim não abre mão de um inaceitável e irredutível ato de matar (a mulher). A impossibilidade de determinar a qual lógica (metafísica ou suplementar) o projeto de Martim obedece faz parte da indecidibilidade inerente ao romance e ao suplemento, mas, como explorei acima, talvez todo o arco narrativo de Martim consista na tentativa de aceitar o fato instável e perigoso de que a linguagem e a significação funcionam somente por suplementaridade.<sup>88</sup> Apesar disso, mesmo tal epifania benéfica implicaria o inaceitável ato de matar, inscrevendo o “pulo” no escuro da suplementaridade como um projeto com um preço alto demais a pagar.

De qualquer forma, fica claro que Martim realmente “arrisca tudo”<sup>89</sup> ao sair (ou ser expulso), por meio de seu crime, de um paradigma metafísico (que supervisiona também os sentidos de sua teoria da imagem) ao ponto de perder a linguagem comum. Martim abandona a linguagem,

- 
87. Ainda que a metafísica dite que o ser humano deva sempre tentar anular a distância entre si mesmo e Deus (ou a origem, ou a natureza humana perfeita, ou a voz, etc.) e rejeitar a animalidade, a escrita e a técnica, entregar-se diretamente para a presença (de Deus), se fosse possível, seria inaceitável e indistinguível da morte. Além disso, somente após a morte uma real comunhão com Deus é permitida. (cf. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 155)
88. Essa suplementação é análoga a forma em que o enxuto enredo da primeira parte do romance narra a adição de etapas suplementares para que Martim se deixe de ser animal e aos poucos se humanize. Ou seja, assim como a relação natureza/cultura e origem/derivação, animal e humano se articulam somente através do suplemento quando o segundo é adicionado ao primeiro. E, como a relação com a técnica que a serpente bíblica e o passarinho morto por Martim expõem, o animal também é adicionado ao humano como suplemento por representar a capacidade simbólica e a técnica.
89. “Ele tivera a coragem de jogar profundamente. Um homem um dia tinha que *arriscar tudo*. Sim, ele fizera isso.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 130, ênfase minha)

mas a questão central seria determinar se ele a abandona para tentar alcançar a coisa em si (a ‘maçã’) sem suplementos ou se para inscrever o funcionamento do suplemento desde a origem, *sempre já*, inclusive na ‘maçã’. A impossibilidade de determinar qual exatamente foi o crime de Martim talvez não se deva à narrativa elíptica, mas ao próprio paradoxo do suplemento, que pode funcionar como procuração de uma presença ou como proteção contra ela, como confirmação de um *logos* autossuficiente ou como negação de sua presença a si, como um ato criminoso ou como um regime de legalidade.<sup>90</sup>

Essa própria indecidibilidade, porém, acaba por sublinhar os segundos elementos dos dilemas acima, pois a suplementaridade como próprio regime de produção de significado – desde a ‘origem’ mesma – se baseia justamente em uma impossibilidade de se decidir entre presença e ausência, representado e representante, significado e significante, homem e animal. Conforme Derrida demonstra, a cultura pode suplementar a natureza, assim como a natureza pode suprir a cultura, e isso demonstra que esse próprio paradoxo alimenta a possibilidade de uma suplementaridade que não afete violentamente uma origem – justamente por não existir nenhuma origem não-suplementada. Se a suplementaridade, como regime de produção de diferença e significação, constitui o funcionamento da linguagem, a não-suplementaridade e o não-linguístico tendem a ser análogos um ao outro:

A linguagem animal – a animalidade em geral – representa o mito ainda vivo da fixidez, da incapacidade simbólica, da não-suplementaridade. Se considerarmos o *conceito* da animalidade [...] em sua *função* específica, veremos que ele deve localizar um momento da *vida* que não conhece o símbolo, a substituição, a falta e a adição suplementar, etc.<sup>91</sup>

---

90. A “linguagem dos outros”, como todas, é sempre suplementar. Seu abandono se configura como um repúdio do suplemento, mas esse repúdio pode ser tanto em nome de uma presença não suplementada como em prol de um suplemento sem origem. Assim como o suplemento pode ser o ataque criminoso contra uma presença logocêntrica, ele também pode ser o regime que permite que o próprio sentido surja.

91. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 242.

A complementaridade possibilita tudo que constitui o próprio do homem: a fala, a sociedade, a paixão, etc. [...] Ela é a impossibilidade – e portanto o desejo – de proximidade a si; a impossibilidade e portanto o desejo de presença pura. [...] O homem *se chama* de homem somente ao desenhar limites excluindo seu outro do jogo da complementaridade: a pureza da natureza, da animalidade, o primitivismo, a infância, a loucura, a divindade. A aproximação desses limites é ao mesmo tempo temida como uma ameaça de morte, e desejada como acesso a uma vida sem *différance*. A história do homem *se chamando* de homem é a articulação de *todos* esses limites entre si. Todos os conceitos que determinam uma não-suplementaridade [...] evidentemente não têm nenhum valor de verdade.<sup>92</sup>

Se o caminho de Martim na primeira parte do romance (“Como se faz um homem”) consiste em acompanhar a sistemática (re)colocação de suplementos sobre um substrato de não-suplementaridade – desde uma humanidade pura e originária quase animalesca até o mais alto estágio de humanização cultural – através de um retorno (ilícito ou benéfico) à origem, a ilusão da não-suplementação torna-se outro nome para a animalidade e a relação entre os pólos humano e animal se dá, em última instância, através do suplemento. E tal movimento suplementar, como vimos, nunca se dá de forma direta e linear: o mesmo processo que parte do animal natural em direção ao humano cultural pode ser lido também inversamente como a suplementação de uma origem humana/divina pela perversão da técnica da imitação que é oferecida pelo potencial simbólico do animal.

Nesse sentido, *A Maçã no Escuro* articula humano e animal como noções muito mais complexas do que apenas etapas dentro de um processo linear de adição de camadas a uma origem primordial. Se a complementaridade é um caminho de duas vias que constantemente cria o significado da origem através de seu suplemento e vice-versa, humano e animal estão entrelaçados em uma relação de diferença/diferimento/suplementação que não pode ser explicada

---

92. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 244-45.



satisfatoriamente segundo os modelos de uma adição, uma oposição ou um desvio. E se essa relação suplementar, por ser linguística, está atravessada pelo funcionamento do *traço*, toda diferença humano/animal é linguística, suplementar, *escritural*. E, da mesma forma, se a linguagem é também ela mesma um momento produzido pela suplementaridade em relação à natureza animal e/ou ao conhecimento infinito divino, a própria escrita e o literário são também *animalescos*. De que forma *A Maçã no Escuro* demonstra que sua escrita e seu protagonista adquirem sentido através de uma animalidade?



### ***3 A diferença escrita, ou sobre o totem como uma escrita animalesca***

Qual é a diferença entre Deus e deus? É uma diferença primariamente escrita, e como tal evoca o impacto que a noção de escrita exerce sobre a produção de diferenças, ou principalmente sobre uma diferença ‘originária’ (como no diagrama Deus/deus) anterior a qualquer diferença instituída. A estrutura da suplementaridade explorada no capítulo anterior também se apresenta, segundo Derrida, sempre sob o nome da escrita.<sup>93</sup> Assim, pode-se entender a problemática do suplemento de forma bastante produtiva na chave de uma teorização da escrita.

Se a linguagem (enquanto movimento de suplementaridade) representa a condição do próprio do humano, ela precisa ser estruturada antes e externamente a ele, possibilitando a ilusão de que a natureza do homem está alheia ao trabalho do suplemento. Além disso, a noção de humano se assenta sobre a ato de demarcar os seus *outros* como representantes de uma vida sem suplementaridade e sem *différance*, a qual, como vimos acima, é desejada por Martim na forma de uma existência sem “imitação”, mas também reconhecida em todo seu potencial fatal de oferecer uma singularidade sem equivalentes.

O homem em seu desejo de natureza plena e estável se anuncia a si mesmo como um intermediário entre uma natureza inumana sem suplementaridade e o trabalho fundamentalmente suplementar e ‘degenerado’ da cultura. Para Martim, essa sociedade cultural exhibe todo o perigo da perversão da verdade na forma da imitação (e principalmente da auto-imitação), enquanto a possibilidade de não-suplementaridade da natureza constantemente projeta sombras sobre seu recomeço desumanizado e não-linguístico. A primeira parte do romance, “Como se faz um homem”, se configura, dessa forma, como um contínuo movimento pendular de reflexão e reconstrução que hesita entre manter-se em um estágio pré-humano primitivo e avançar para a linguagem que caracterizará o homem. Como o título da parte já anuncia, Martim de fato ‘sucumbe’ ao seu processo humanizante (que muitas vezes parece irrefreável), mas ele aceita novamente a prática da “imitação” (cultura, signo, suplemento) ou acha um modo de rejeitá-la?

---

93. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 245.

O que começa a ficar claro em *A Maçã no Escuro* é que todas as suas instâncias de não-suplementaridade, assim como as listadas por Derrida, são figuras do *animal*, e a cultura perversa que ameaça a presença a si sempre se revela sob o nome da *escrita*. Nesse estar preso entre o animal e a escrita que constitui o auto-retrato do homem pode-se perseguir uma configuração do texto em que o romance esboça uma teoria da (sua) textualidade literária como um processo de produção de sentido através de uma matriz de animalidade suplementar.

Para Derrida, a escrita representa o arquétipo de toda técnica e de toda imitação que é considerada como violência e deturpação. Platão, no *Fedro*, denuncia “a escrita como a intrusão de uma técnica artificiosa, uma entrada forçada *de um tipo totalmente original*, uma violência *arquetípica*”.<sup>94</sup> A escrita, em sua relação problemática com a fala dentro de um paradigma metafísico de proteção da presença, abre a própria possibilidade da técnica como *imagem* – como aquilo que ludibria, reveste e substitui a verdade que estaria, do contrário, simplesmente presente. A escrita é considerada um filho bastardo do pensamento e da razão por estar duplamente distanciada da mente: enquanto a fala representa o que se pensa, a escrita representa a fala. Porém, lembremos que a fala, por advir da respiração, adquire seus significados diretamente da palavra soprada de Deus, que não é nada mais, nesse contexto, do que a figura e o nome da estabilização da verdade da oralidade. A mediação da linguagem falada pode ser apagada, transformada em transparência; e à escrita – considerada apenas como notação no espaço de uma fala repleta de significados divinos – resta ser o símbolo da opacidade e da própria técnica enquanto suplemento e imitação da natureza simples e completa.

Nesse ponto, torna-se indispensável revisitar os contornos teológicos dessa noção restrita de escrita. A tecnicidade representada pela notação não é diferente da Queda no mundo implicada pela expulsão do paraíso. Se a fala permite uma absoluta contiguidade com um sentido transcendental divino – a permanência no Éden –, a escrita, ao abrir a possibilidade de leitura para além do autor-emissário da mensagem, literalmente arremessa o sentido ‘no mundo’, expulsa-o da proximidade do nome de Deus (a origem dos sentidos). Da mesma forma, a espacialização a qual a fala temporal é

---

94. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 34, ênfases minhas.

submetida ao ‘cair no papel’ na forma de escrita configura o papel ou qualquer superfície de inscrição como símbolo para o mundo ou para o mundano. Segundo Derrida, “o signo e a divindade têm o mesmo local e data de nascimento. A era do signo é essencialmente teológica.”<sup>95</sup>

A essas raízes metafísico-teológicas muitos outros sedimentos ocultos se prendem. [...] A diferença entre significante e significado – a própria idéia do signo – [não é possível] sem manter [...] a referência a um significado capaz de “ocorrer” [*avoir lieu*] em sua inteligibilidade, antes de sua “queda”, antes de qualquer expulsão para o exterior do sensível aqui embaixo. Como face da inteligibilidade pura, esse significado se refere a um *logos* absoluto ao qual está imediatamente unido: [...] a face inteligível do signo [*a fala, o pensamento*] permanece voltada para a palavra e para a face de Deus.<sup>96</sup>

Assim, parece inevitável vincular as narrativas mitológicas de antropogênese que diferenciam a finitude humana (deus) da onipotência de Deus através de uma Queda no ‘mundo’ com as noções restritas de escrita que a limitam a apenas representar, deturpar e distanciar a fala. A história do homem se distanciando de Deus para encontrar a mortalidade no mundo não-edênico é a história da escrita como violência e distanciamento que prefigura a morte da fala. Daí a produtividade de se pensar o regime de organização dos sentidos do texto lispectoriano a partir da matriz de diferença (escrita) Deus/deus, na medida em que esse diagrama privilegia o caráter escrito de uma noção de humanidade caída. Essa queda, representada pelo mal da escrita, não delinea, porém, um desejo por um estado pré-cultural (pré-técnico, pré-linguístico, pré-escritural e, portanto, pré-humano) que se confundiria com a animalidade. O animal que espreita o abismo cujo outro lado é flanqueado pela tentação da escrita suplementar e degenerada é mantido a uma distância segura pela fala (não notada) que marca a exclusividade humana.

Dessa forma, sendo a fala sinônimo da *coincidência* com Deus, a escrita representa a própria produção de *diferença* ‘primordial’ a partir de uma matriz animal. Todo significante deriva sua condição de exterioridade

---

95. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 14.

96. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 13.

(o sufixo *–ante* sublinhando o sentido funcional e instrumental do termo) de uma noção de escrita que, diferentemente da fala, não pode ser, e não se deseja que seja, reunida à presença do *logos*. Assim, é o próprio sentido tradicional da escrita como mera notação de uma fala presente que institui o movimento, “único de seu estilo, [que] foi tão profundo a ponto de permitir que se pensasse, *dentro da linguagem*, conceitos como os do signo, da técnica, da representação e da linguagem”.<sup>97</sup> Ou seja, os modelos metafísicos de signo (significante e significado), da relação entre natureza e técnica, de natureza representada e mimese e até mesmo da linguagem se encontram historicamente atrelados a uma conceitualização específica da escrita como exterior e acessória à linguagem – como a técnica *por excelência*.

Partindo dessa revisão crítica dos conceitos científicos mais fundamentais, Derrida expõe o funcionamento crucial da escrita dentro do paradigma saussuriano da língua: a tese da *diferença* como produtora do sentido linguístico.<sup>98</sup> Se a diferença, que nunca pode se revelar como uma presença sensível,<sup>99</sup> é a fonte da significação, isso implica que o próprio sentido da linguagem – mesmo falada – depende justamente da exterioridade ausente que na metafísica leva o nome de escrita. Essa diferença que se ‘comunica’ constantemente com a ausência que ela mesmo evoca, e que adia a estabilidade do sentido indefinidamente ao legá-lo para o ‘próximo’ significante, pode passar pelo nome de *différance*. Essa diferença/diferimento do sentido se constitui principalmente através de *traços* dos outros signos ‘ausentes’ que são *impressos* nos signos ‘presentes’ e através dos quais a significação pode ocorrer. Ora, se o traço é justamente o nome da unidade presente que, através de sua diferença em relação a uma unidade ausente, gera o sentido, ele é, em última instância, uma estrutura indecível de *presença-ausência*. Através do traço, que não é ausente nem presente, pode-se desestruturar o diagrama da fala como origem e da escrita como derivação e instituir o próprio traço como ponto de origem do sentido. Contudo, por não estar presente, o traço nunca poderia ser uma *simples* origem:

---

97. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 43, ênfase no original.

98. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 52.

99. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 53

O traço não é apenas o desaparecimento da origem – [...] ele implica que a origem nem desapareceu, que ela nunca se constituiu a não ser reciprocamente por uma não-origem, o traço, que dessa forma se torna a origem da origem. [...] O aparecimento e o funcionamento da diferença pressupõem uma síntese originária não precedida por nenhuma simplicidade absoluta. Esse seria o traço originário. [...] Sem um traço que mantenha o outro como outro no mesmo [*l'autre comme autre dans le même*], nenhuma diferença exerceria seu trabalho e nenhum sentido [*sens*] jamais apareceria. Não se trata de uma diferença constituída, mas [...] do *puro* movimento que produz a diferença. *O traço (puro) é a différence.*<sup>100</sup>

Se o *traço* estabelece uma relação de presença-ausência entre um signo (o presente, o mesmo) e outro signo (o ausente, o outro), ele abre radicalmente a possibilidade de *espaçamento*, de outro espaço-tempo, como a condição mesma da produção de significado. Essa *articulação* entre presença e ausência – que não é diferente da relação fala/escrita –, configurada como o regime de toda produção de sentido, “marca a impossibilidade de que um signo, a unidade de um significante e um significado, seja produzido na plenitude de um presente e de uma presença absoluta.”<sup>101</sup> E é justamente esse espaçamento necessário para toda significação o que vincula toda fala com a possibilidade da escrita, pois o *espaço* como dimensão de inscrição é a condição escritural por excelência, em oposição à suposta linearidade temporal da fala, que se manifestaria em um *continuum* espacial indiviso. A temática do espaço atravessa a noção de escrita de vários ângulos, constantemente constituindo-a como a ameaça de distanciamento que é temida pela fala metafísica:

(a) a escrita é, em seu sentido mais restrito, definida como a distribuição *espacial* de significantes secundários que representam uma fala temporal: os grafemas em uma página podem ser todos observados simultaneamente, mas ocupam locais diferentes cada um, enquanto os

---

100. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 61, 62.

101. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 69.

fonemas orais só podem ser produzidos sequencialmente no tempo, mas todos supostamente alcançam e ocorrem sempre na mesma espacialidade;

(b) a escrita sempre prefigura a exterioridade do corpo – e portanto a espacialidade – ao ‘materializar’ a fala no mundo: ao ser notado em uma página, o sentido da fala passa a estar, para a metafísica, pela primeira vez distanciado de sua origem e essa transcrição escrita permite que tal sentido transgrida o espaço indiviso da voz e encontre outros leitores/receptores, localizados à distância do autor/emissor; e

(c) a escrita funciona baseada em espaçamento “(pausa, branco, pontuação, intervalo em geral, etc.)”,<sup>102</sup> o qual não pode ser considerado apenas como um acessório de notação: os grafemas que deveriam representar fielmente a linguagem falada dependem igualmente dos *espaços* que são constitutivos da própria grafia.

Assim, o funcionamento profundamente *formal* da linguagem (constituído de diferenças e relações de presença-absência regidas pelo traço), mesmo da falada, faz com que toda significação derive desse princípio espacial que é primariamente escrito. Esse “devir-ausente” do sujeito, que não se encontra mais em total controle dos sentidos de sua fala, e que é o mesmo devir-ausente do referente, que está sempre em *deriva* (derivação, distanciamento) em relação ao significante, se constitui “como a relação do sujeito [*e do signo*] com a sua própria morte. [...] Em todos os níveis da organização da vida, ou seja, da *economia da morte*.”<sup>103</sup> A relação com a própria morte é a *différance* (e também é a própria linguagem e a própria significação):

O traço é a abertura da primeira exterioridade em geral, a relação enigmática do vivo com seu outro e de um dentro com um fora: o espaçamento. O fora [...] não apareceria sem a *grammè*, sem a *différance* como temporalização, sem a não-presença do outro inscrita no sentido do presente, sem a relação com a morte como a estrutura concreta do presente vivo.<sup>104</sup>

Essas mesmas caracterizações, dentro de um desejo de presença plena, foram todas atribuídas à escrita e permitiram sua exclusão do

---

102. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 39.

103. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 69.

104. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 71



‘sistema interno da linguagem’ e representam, dentro de uma tradição que não se pode ignorar, o legado que nos está disponível de uma noção da escrita. Derrida reconfigura tais caracterizações ao demonstrar que a lógica do espaçamento e da não-presença que foi possível atribuir somente à escrita esteve sempre já presente na produção de toda significação, e que uma noção do sentido e da linguagem como presença a si só foi possível através de uma organização metafísica dos sentidos de dentro e fora, origem e derivação, original e imagem, natureza e técnica, e fala e escrita.

Da mesma forma, o processo gradual narrado em *A Maçã no Escuro* se mostra sempre investido em organizar os sentidos de espaçamento e continuidade, atrelando-os à humanização de Martim. Assim, a noite sem lua do primeiro capítulo lhe oferece um mundo indiviso onde o teto de seu quarto e os limites que separam os canteiros do jardim são invisíveis por causa da escuridão: a simetria que haveria no desenho do jardim (a distribuição espacial de seus contornos) se perde por conta do escuro e da ausência de distanciamento entre a sacada e o térreo, sem o qual não há uma ordem que organize o jardim, que “se pormenorizava em pequenas pedras talhadas”.<sup>105</sup> Inclusive a organização dos quartos dentro do hotel, uma das primeiras instâncias de repetição ideal e gramaticalização no romance, oferece um modelo de continuidade:

Ali, pois, deixou-se ficar, dócil, atordoado, com a sucessão de quartos desocupados atrás de si. Sem emoção aqueles quartos vazios repetiam-no e repetiam-no até se apagarem aonde o homem já não se alcançava mais. Martim suspirou dentro de seu largo sono acordado. Sem insistir demais, tentou atingir a noção dos últimos quartos como se ele próprio se tivesse tornado grande demais e espalhado.<sup>106</sup>

Ao se imaginar expandindo-se em direção ao último quarto, Martim anula a noção de intervalo e de unidades ideais que os quartos repetidos sugerem. E após ser despertado de seu sono inconsciente pelo vibrar do carro, Martim ascende a uma consciência de si através da separação e do espaçamento:

---

105. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 13.

106. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 16.

Trevas foram sendo entendidas, ramos começaram lentamente a se formar sob o balcão, sombras se dividiram em flores ainda irresolutas – com os limites ocultos pelo viço imóvel das plantas, os canteiros se delinearão cheios, macios.<sup>107</sup>

A escuridão se revela dessa forma como um dos principais elementos temáticos do romance, presente mesmo no título. Da mesma forma em que o escuro oferece a indistinção e a continuidade (e é ameaçado pela claridade que traria a visibilidade do espaço), a própria distinção entre noite e dia e claro e escuro torna-se um eixo de organização de significação por todo o texto que não pode ser ignorado. O ‘estágio’ de Martim em sua jornada em direção à humanidade cultural e linguística é demonstrado continuamente através da caracterização da relação entre noite e dia ora como continuidade, ora como interrupção.

A inauguração do intervalo e do espaçamento se dá após Martim acordar no árido descampado depois de sua fuga do hotel. A transição entre escuridão e claridade passa sem caracterizações abruptas, como se a noite naturalmente escoasse no dia.<sup>108</sup> Essa diferença entre claro e escuro não oferece nenhum espaçamento e mesmo a claridade é marcada por uma sensação de continuidade:

O silêncio do sol era tão total que seu ouvido, tornado inútil, experimentou *dividi-lo em etapas imaginárias* como num mapa para poder gradualmente abrangê-lo. Mas logo depois da primeira etapa o homem começou a *rolar no infinito*, o que o sobressaltou em advertência.<sup>109</sup>

Apesar de se sentir em uma extensão indivisa de espaço, tempo e som, Martim ainda assim tenta entender o presente a partir de uma noção de unidades mínimas, mas não é capaz – isso pois nenhum dos estágios na sua relação com a suplementaridade e o espaçamento se dão com alguma pureza absoluta. Cada estado mental de Martim se apresenta como instável e sem natureza definível, ora sugerindo seu oposto, ora regredindo. Se o suplemento é ele mesmo dúbio e indecidível por funcionar por duas vias e

---

107. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 16-17.

108. “Na verdade sobre as finas pálpebras já sentira com dor o grande peso do dia.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 21)

109. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 23, ênfases minhas.

obedecendo a duas lógicas, cada estágio suplementar de Martim também está constantemente aberto para ser suplementado e modificado por outro, ou significar seu oposto. Assim, se a noite escura de seu sono inumano impede qualquer racionalidade a ponto de compará-lo a uma árvore ou ao pulo de um sapo, ele ainda assim é capaz de se sobressaltar ao ouvir seu próprio nome sendo pronunciado.<sup>110</sup> Apesar de concluir diversas vezes durante a fuga que não mais raciocina ou compreende, Martim continua agindo por “decência”, manuseia seus óculos com cuidado e planeja sua fuga premeditando minuciosamente as ações da polícia. O que implica que, por mais inumano que seja o estado de Martim, cada estágio já demonstra uma impureza que aponta adiante (ou para trás) em direção a uma humanidade alternativa. Ou seja, as diversas maneiras que Martim tem de se relacionar com o suplemento mantêm elas mesmas uma relação de suplementaridade umas com as outras. O que quer dizer que um mapeamento de seu trajeto linguístico nunca poderia obter uma exatidão absoluta.

Nesse sentido, pode-se detectar um germe de espaçamento no próprio momento de identificação máxima de continuidade com o infinito – ao concluir que é domingo, que ele é “a primeira coisa” posta no mundo, sozinho na extensão do campo antes de a mulher ser criada e alcançando Deus com seus próprios gestos, Martim já ensaia uma noção de delimitação: “No chão sua sombra preta e definida delimitava sem engano favorável até onde ele era.”<sup>111</sup> Essa aparente contradição demonstra o caráter impuro das etapas de sua ‘evolução’ e trai qualquer suposta natureza estável que seria independente de um suplemento. O suplemento ao mundo sem espaços definidos – o próprio espaçamento – se dá finalmente em sua relação com o animal. A figura da sombra dentro de um mundo de luz suave retorna quando Martim encontra um pássaro na paisagem árida:

Foi mais além que estacou diante do primeiro passarinho.

Desenhado na grande luz estava um passarinho. Como Martim estava livre, essa foi a questão: na luz o passarinho. Com o zelo minucioso a que já estava

---

110. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 14.

111. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 27.

se habituando, ele se pôs incontinenti a trabalhar gulosamente com esse fato.

O passarinho negro estava pousado num ramo baixo, à altura de seus olhos.<sup>112</sup>

Assim como a sombra de Martim, agora o passarinho (“o primeiro passarinho”, enfatizando a ideia de inauguração) se encontra desenhado, negro, contra a luz indiscernível do dia. Da mesma forma que a sombra do homem prenuncia o contorno negro do pássaro, os grilos da abertura do romance já estabelecem a relação entre animalidade e suplementaridade. Naquele momento, a escuridão da noite é contraposta ao dia em que “os grilos vibrando ocos e duros deixavam a extensão inteiramente aberta, sem uma sombra.”<sup>113</sup> Se a noite sem sentido e inorgânica é não-espacial, os grilos ocos inauguram a espacialidade do dia. E se o descampado pedregoso representa a continuidade indivisa da luz, o pássaro negro introduz a separação e o espaçamento.

Para o pensamento derridiano, assim como para *A Maçã no Escuro*, a figura do animal está sempre atravessada pela noção do suplemento (e vice-versa) e sempre assombra qualquer noção de humanidade ou de escrita/linguagem. Como vimos, o crime de Martim resulta em seu retorno a um estágio animalizado, o qual ele gradualmente suplementará com suas etapas humanizantes. Mas o animal também reaparece nesse esquema justamente nos momentos em que Martim mais se humaniza: quando ele ascende à linguagem (regida pelo espaçamento) que define a natureza humana na tradição logocêntrica ocidental. Logo após encontrar o passarinho e pegá-lo na mão, Martim pronuncia suas primeiras palavras desde que fugiu do hotel:

– É, sim! disse alto e sem sentido, e parecia cada vez mais glorioso como se fosse cair morto. [...]

Então repetiu com inesperada certeza: “é, sim!”

Cada vez que dizia essas palavras estava convencido de que aludia a alguma coisa. Fez mesmo um gesto de generosidade e largueza *com a mão que segurava o passarinho*, e magnânimo pensou: “eles não sabem a que estou me referindo”.<sup>114</sup>

---

112. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 28.

113. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 13.

114. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 29-30, ênfase minha.

Com a mão que segurava o passarinho, Martim gesticula para o espaço, sentindo irresistivelmente que alude a alguma coisa, apesar de “eles” não saberem a quê. O pássaro, ao enfrentar Martim com sua alteridade de outro ser vivo e ao inaugurar o intervalo e a distinção luz/sombra, permite que Martim fale e que aluda a alguma coisa – enfim, permite a linguagem humana, atravessada, como aponta Derrida, por espaçamento e *différance*.<sup>115</sup> O animal, então, além de se localizar em um momento crucial na cadeia de suplementos em que o nada obscuro e intacto se torna orgânico e móvel, também reaparece para suplementar a humanidade rudimentar do homem que funda a linguagem a partir de sua relação com a animalidade. Assim como a humanidade é *adicionada* à natureza/animalidade para suplementá-la, também o animal suplementa o humano ao permitir a linguagem, demonstrando o movimento paradoxal da suplementaridade. Após falar pela primeira vez, observando o passarinho, Martim desperta:

Sóbrio, ele olhou com modéstia a coisa [o passarinho] na sua mão. Depois olhou o descampado dominical com suas pedras silenciosas. Estivera dormindo profundamente enquanto andara e pela primeira vez acordava. E como se nova onda de mar se rebentasse contra as rochas, a claridade se impôs.

Atordoado enquanto olha o passarinho, Martim abre a mão e deixa-o escapar “numa faísca de ouro”, para depois correr atrás dele em perseguição:

Correu furioso para o passarinho, e assim o perseguiu por algum tempo, o coração batendo de cólera, os sapatos impacientes tropeçando nos pedregulhos, a mão se arranhando numa queda que

---

115. Os pássaros, no romance, consistem em uma figura temática especial e recorrente que seria importante analisar com cuidado (o que impediria de interpretar esse pássaro como um mero exemplar de animal). O pássaro do segundo capítulo adianta a interação de Martim com os animais que só se estabelecerá mais sistematicamente com as vacas no capítulo oito. Apesar disso, acredito que essa figuração animal, juntamente com os grilos da primeira página, delinham um modelo de abordagem de toda a problemática da linguagem no romance.

fez uma pedrinha rolar em vários pulos secos até emudecer...

A quietude que se seguiu foi tão oca que o homem procurou ouvir ainda um último baque da pedra para calcular a profundidade do silêncio onde ele a lançara.<sup>116</sup>

A pedra mínima também se apresenta como um motivo temático do espaçamento – o jardim do hotel, cujo desenho simétrico no espaço se encontrava invisível na escuridão e na ausência de distanciamento, de perto “se pormenorizava em pequenas pedras talhadas”. Sem divisões simétricas, o jardim tomava a forma de uma continuidade inteiriça, composta apenas por pedrinhas atômicas indiscerníveis. A figura da pedrinha agora serve para estabelecer justamente a distância e alteridade inalcançáveis ausentes no jardim escuro: a pedra rola para longe e Martim tenta ouvir os ecos de seus pulos secos para calcular a “profundidade do silêncio”, mas só ouve uma quietude oca. O “silêncio do sol”, forma sônica do infinito indiviso do descampado árido, não apresenta apenas profundidade (uma diferença gradativa), mas *locais* discretos inalcançáveis.

O que Martim aos poucos inaugura como espacialidade já revela seu caráter escrito na medida em que a escrita, como vimos, incute a noção de exterioridade dentro de uma presença completa. Se toda espacialização é produto de uma noção de escrita, para Martim a escrita que ao mesmo tempo suplementa e violenta seu estado de contiguidade com Deus e o infinito se apresenta como um animal. Martim “escreve” (inscreve o tempo no espaço, abre o espaçamento, inaugura a cultura e a linguagem imitativas, estabelece a relação com a alteridade, etc.) com um passarinho. A primeira alusão que é capaz de fazer, com a mão que segura o passarinho, consiste no próprio movimento sígnico, relação com uma ausência através da diferença/diferimento instituído através do traço. Ao acenar com o passarinho, Martim reinaugura a imitação do referente através do signo que ele tanto detestava (e apreciava).

Se a animalidade permite que Martim funde a linguagem suplementar, sígnica, imitativa, atravessada por *différance* (com todas as indecidibilidades que esses conceitos carregam), isso se dá porque a própria noção do signo como a união de um significante e um significado

---

116. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 31.

(imprescindível, por mais que a possamos deslocar até certo ponto) está endividada a uma noção do animal. A dualidade significante/significado é organizada, assim como tantas outras dicotomias, pela lógica da metafísica que instaura a distinção entre potencialidade e atualização, sensível e inteligível, forma e substância, reserva e manifestação, corpo e alma, original e imagem, fala e escrita, humano e animal:

A escrita, a letra, a inscrição sensível, foi sempre considerada pela tradição ocidental como o corpo e a matéria externos ao espírito [*l'esprit*], à respiração [*souffle*], à fala [*verbe*] e ao *logos*. E o problema da alma e do corpo sem dúvida deriva do problema da escrita, para o qual [*o sistema alma/corpo*] parece – inversamente – emprestar suas metáforas.<sup>117</sup>

Ou seja, a escrita não é uma metáfora do corpo que mantém uma relação com a fala como se com uma alma – a distinção corpo e alma é ela mesma produzida por meio da esquemática metafísica que organiza os sentidos de dentro e fora, cujos arquétipos são a fala presente e a técnica da escrita. Essa estrutura e relação não podem ser subestimadas, por conta da importância sem igual que o diagrama corpo-e-alma desfruta na formulação ocidental de todos os problemas de linguagem, humanidade e animalidade. A definição da natureza humana na metafísica passa pela problemática corpo/alma e dentro/fora no momento em que é atravessada pelo problema da suplementaridade. A noção de *animal rationale*, que define o ser humano como o animal que é capaz de raciocinar, estabelece um diagrama de corporalidade animalesca que é suplementada por um *logos* cujos sentidos falados são produzidos na contiguidade com Deus ou na presença de um espírito (cuja divindade anulará o potencial de perversão do suplemento). Porém, nessa estrutura dualista do ser humano na teologia ocidental, o corpo animal do homem consiste apenas em um invólucro externo que deve abrigar e representar na espacialidade da Terra a verdadeira essência humana presente na alma que habita o corpo. Ou seja, o corpo *animal* do homem é a *inscrição* da verdade da alma humana no espaço do mundo.

A suplementaridade que faz comunicarem-se os esquemas corpo/alma e fala/escrita talvez não permita que se identifique um deles

---

117. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 35.

como ponto de *origem* que organizaria, desde o início, todos as noções metafísicas de dentro e fora. O traço como suplemento age desde a origem, sendo que uma origem atravessada e caracterizada pelo traço não seria mais uma simples origem. A intercambialidade de muitos dos termos derridianos que denotam uma não-origem (traço, suplemento, *différance*, *phármakon*) oferece a possibilidade de se pensar a produção dessa não-origem através de outros eixos. O conceito do *animal*, inserido dentro da problemática da escrita e do suplemento, pode exercer essa função de demarcar a origem do sentido da linguagem como uma não-origem sempre aberta para a alteridade e a suplementação.

Se Martim, como humano que deve deixar para trás e suplementar uma inumanidade primitiva enquanto rechaça o perigo da escrita e da imitação suplementares, precisa da animalidade para que possibilite o seu traço ‘mais humano’ – a linguagem –, então sua humanidade não pode ser considerada uma origem pura, independente de qualquer suplementação. Tampouco pode a natureza animalesca da qual supostamente o humano surge, a qual é distanciada do suplemento apenas por um desejo ilusório da metafísica. A linguagem que define Martim como humano, na medida em que ela é possibilitada por essa animalidade que suplementa enquanto é suplementada, não permite que exista uma origem pura e intocada pela alteridade. O traço, ou qualquer outro termo para uma não-origem,

é anterior ao que se chama de signo (significado/significante, conteúdo/expressão, etc.), [...] ele permite a articulação da fala e da escrita – no sentido coloquial – na medida em que funda a oposição metafísica entre o sensível e o inteligível, e então entre o significante e o significado, expressão e conteúdo, etc.<sup>118</sup>

Para Derrida, o modelo de uma escrita *tecnológica*, ou seja, considerada como apenas uma acessório e um instrumento a serviço da fala, possibilitou que se formulasse, *dentro da própria linguagem*, os conceitos de signo, de técnica, de representação e da linguagem mesma.<sup>119</sup> Se essa redução metafísica da (arqui)escrita à categoria de simples ferramenta foi capaz de organizar sentidos tão amplos sobre os quais se sustenta o

---

118. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 63.

119. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 63.



pensamento ocidental, a caracterização do animal como uma figura radicalmente *externa* ao ser humano pode ter tido o mesmo impacto, ou ainda maior. É um único movimento que determina a exterioridade da imagem, do significante, da escrita e do animal em relação a uma origem humana oral que, na verdade, está sempre já povoada por esses outros – se não sempre, pelo menos quando reconsideramos os sentidos estritos e coloquiais que lhe foram legados e quando sublinhamos sua afinidade a uma economia do traço e da *différance*. Essas figuras de exterioridade configuram um sistema, que são expelidas em conjunto pelo desejo metafísico de presença plena e que se articulam entre si para que se possa formular uma teoria da suplementaridade sem uma origem pura. Mas se o romance *A Maçã no Escuro* inscreve o animal, enquanto figura do Outro ser vivo por excelência, como uma forma de exterioridade primordial que organizaria todas as noções de alteridade, que impacto essa animalidade teria para os eixos conceituais da linguagem, da escrita e do literário no texto?

Tentar identificar o momento de inauguração da relação com o outro que fundaria a linguagem e os conceitos de dentro e fora (significante/significado, expressão/conteúdo, etc.), como o romance mesmo mostra, é sempre uma tarefa frustrada e tal origem se encontra vinculada a outras temporalidades que não permitem que a fixemos. Todo o romance poderia ser lido como a tentativa mal-sucedida de Martim de retroceder o suficiente a história da humanidade até chegar ao ponto exato em que ele poderia fundar uma linguagem alternativa. Apesar desses avisos, pretendo explorar algumas localizações da origem da humanidade linguística na tentativa de gerar outras leituras produtivas da figura do animal no romance, começando pelo relato edênico, sempre mantido em cena pela temática e título bíblicos do texto.<sup>120</sup>

### 3.1 O animal totêmico, ou a inscrição das origens

---

120. No próximo capítulo discuto o argumento de Derrida segundo o qual, por motivos sistemáticos, toda narrativa da origem da escrita não pode evitar de ser até certo ponto mítica. Ou seja, a verdade da escrita, por conta de sua relação violenta com *logos*, nunca deixa de ser uma não-verdade.

Como vimos, a história (ou o mito) do humano se distanciando de uma origem natural perfeita (sendo ela o estado do homem na natureza ou a proximidade com Deus no Éden), é o processo de degeneração pela escrita (técnica exterior) de uma natureza pura. A ‘queda’ no mundo que o sentido sofre quando é escrito (distribuído no espaço) é o que representa a Queda de Adão e Eva no mundo mortal. No relato bíblico, a linguagem, ainda falada, portanto ainda não penetrada pela escrita, é inaugurada por Adão no momento em que Deus lhe ordena que nomeie os animais,<sup>121</sup> o que ocorre, de forma crucial, antes da criação da mulher a partir do homem e antes da consciência da nudez<sup>122</sup> – antes, portanto, da noção de suplemento agindo sobre o humano, cuja nudez simboliza sua incompletude. Nesse momento primordial, o homem estabelece e fixa sua natureza linguística através do ato de nomear os animais – ao defini-los, Adão se define como senhor deles. A humanidade perfeita aperfeiçoa a criação animal, mas não é ela mesma ainda suplementada por nada, da mesma forma que Deus distribui os suplementos dos quais não precisa.<sup>123</sup>

A Proibição, tema crucial para *A Maçã no Escuro* que discuto no capítulo seguinte, como a que veda o acesso à Árvore do Conhecimento, se configura como uma das principais características da definição do humano como preso entre uma animalidade que ele suplementa e uma escrita que ameaça com uma violência: apesar de sua linguagem estar marcada por sua origem divina, ela ainda assim não pode ser mágica e total como a linguagem de Deus, ela não pode conjurar (evocar, procurar) a *coisa* diretamente, não pode fazê-la se apresentar em sua totalidade e muito menos criá-la. Se Deus pode criar somente com seu Verbo – como ele cria

---

121. BÍBLIA. *Gênesis* 2, 19.

122. DERRIDA. *O Animal que Logo Sou*, p. 36.

123. Nesse sentido, ‘Deus’ é sempre o nome de uma relação especial com o suplemento: “O prazer [*jouissance*] da presença a si, a pura auto-afecção, incorrupta por qualquer exterioridade, é *atribuída* a Deus. [...] A diferença entre Deus e nós [*entre Deus e deus*] é que Deus distribui, e nós recebemos, compensações. Toda a teologia moral de Rousseau sugere [...] que a solicitude divina pode sempre evocar [*procurer*] *compensações* justas. Somente Deus pode dispensar o suplemento que ele dispensa. Ele é a dispensação [*dispense*] do suplemento” (DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 250-1), ou seja, ao mesmo tempo concessão e isenção.

os animais e o próprio homem – o ser humano pode apenas nomear.<sup>124</sup> Após a criação da mulher e o início da ameaça do suplemento, existe a tentação de suplementar a linguagem adâmica que, por mais perfeita que possa ser, ainda não é divina e mágica. O fruto proibido da Árvore do Conhecimento, a maçã, representando um adendo à linguagem soprada de

- 
124. Derrida, em sua discussão do conceito de Lévi-Strauss do *bricoleur*, o artesão criativo que é capaz de improvisar com as ferramentas imperfeitas que já estão disponíveis, escreve: “Se chamamos de *bricolage* a necessidade de se emprestar conceitos do texto de uma herança que está mais ou menos coerente ou arruinada, deve-se dizer que todo discurso é um *bricoleur*. O engenheiro, que Lévi-Strauss opõe ao *bricoleur*, deveria ser o responsável por construir a totalidade de sua linguagem, sintaxe e léxico. Nesse sentido, o engenheiro é um mito. Um sujeito que supostamente seria a origem absoluta de seu próprio discurso e que supostamente seria capaz de construí-lo ‘do nada’ seria o criador do verbo [*verbe*], o próprio verbo. A noção do engenheiro que supostamente abriu mão de todas as formas de *bricolage* é portanto uma ideia teológica; e uma vez que Lévi-Strauss nos diz em outro lugar que o *bricolage* é mitopoético, tudo indica que o engenheiro é um mito produzido pelo *bricoleur*. [...] Assim que admitimos que todo discurso finito se encontra limitado por um certo *bricolage*, [...] então a própria ideia de *bricolage* é ameaçada.” (DERRIDA. “Structure, Sign, and Play”, p. 285, tradução minha). Se entendermos o projeto de Martim (regressar à origem e reconstruir sua própria linguagem) como a tentativa fracassada de ser o engenheiro lévi-straussiano, a relação entre linguagem e teologia no romance fica mais clara. Faz parte da ‘condição humana’ que nascemos na linguagem e que ela nos seja dada já pronta. A tentativa de Martim de construir sua própria linguagem representa, por um lado, o desejo (pecaminoso e criminoso) de ter e ser o Verbo divino que é capaz de criar, intocado por qualquer técnica, representação ou substituto, assim como a maçã bíblica prometia. Por outro lado, seu retorno pode também ser a tentativa de determinar que na origem não existe o engenheiro (outro nome para a não-suplementaridade) a não ser como uma ficção retroativa do *bricolage* (a suplementaridade), o funcionamento linguístico que tenta ‘se virar’ com a herança discursiva que é recebida. Nessa alternativa epifânica para o projeto de Martim (lendo o crime como “pulo”), a distinção *bricoleur*/engenheiro perde sua validade ao se demonstrar que nenhuma linguagem realmente é construída com vistas a alguma função, perfeitamente apropriada para algum referente, como o mito do engenheiro sugere.

Adão que corrigiria suas limitações, é uma técnica que suplementaria uma *deficiência natural*, por mais absurdo que essa noção possa parecer para uma metafísica da origem pura.

É crucial nesse momento que seja um animal, a serpente, que tente o ser humano com o pecado da técnica na forma da maçã. A corporalidade material do animal – arquétipo da materialidade do corpo em oposição à abstração da alma – se apresenta como mais palpável e acessível do que a voz descorporificada de Deus. O pecado de Adão se configura assim como a própria definição do pecado, “como a inversão da relação natural entre a alma e o corpo através da paixão”.<sup>125</sup> O “pecado original da escrita”<sup>126</sup> consiste basicamente em uma forma de preguiça perante a técnica, uma vez que a tentação da técnica é justamente o afastamento da verdade da natureza e da voz em direção à facilidade da representação palpável e visível da imagem e da escrita:

Malebranche explicava o pecado original como desatenção, como a tentação da facilidade e da preguiça, como esse *nada* que foi a “distração” de Adão, o único culpado perante a inocência do verbo divino: este não exerceu nenhuma força, nenhuma eficácia, pois *não* aconteceu *nada*. Aqui também, cedeu-se à *facilidade*, que está curiosamente, mas como sempre, do lado do artifício técnico e não na inclinação do movimento natural que é então contrariado e desviado.<sup>127</sup>

O pecado original é, em sua base, o pecado da idolatria do signo no lugar da coisa, ou pelo menos da crença de que com o signo pode-se chegar à coisa. Ao invés disso, depois de provarem da maçã, Adão e Eva não ascendem ao conhecimento transcendental de Deus, mas sim à consciência de sua nudez, ou seja, de sua falha e falta original, basicamente de sua necessidade de suplemento.<sup>128</sup> Se as vestimentas já foram uma das

---

125. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 34.

126. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 35.

127. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 35.

128. Em termos lévi-straussianos, o Verbo divino é o engenheiro que cria as ferramentas (a linguagem) com vistas para o seu uso (Suas criaturas). A necessidade humana do suplemento, como marca de sua finitude e mortalidade, se manifesta como a necessidade do *bricolage* como único

características que supostamente demarcariam a diferença entre o homem e o animal (ou a passagem de um primata avançado para um ser humano primitivo), elas são a testemunha do mito da suplementaridade afetando o homem de fora, deixando os animais intactos. A roupa (muitas vezes feita de peles de animais) – técnica que cobre, disfarça e protege – é a marca para tudo que se apresenta faltoso e que precisa de adições, assim como a escrita sempre é determinada como a tecnologia que *veste a fala*.<sup>129</sup> Vestimenta, escrita e animalidade se alinham como suplementos que são adicionados à humanidade para defini-la, apesar de todo o desejo ilusório de anular sua violência e de apagar o fato de que, se o humano é definido e vem a ser justamente no momento em que é suplementado (substituído por algo que não ele), não existe humanidade pura antes de ser suplementada.

A esse caráter crucial da animalidade de constituir a linguagem humana Dominique Lestel chama de o interesse como “geradores de sentidos” que os “animais representam para a comunidade humana”.<sup>130</sup> Segundo ele, o animal “encarna para o homem uma alteridade particular, portadora de sentido, [que provém] de uma ausência fundamental que o homem preenche através de seu desejo e suas expectativas.”<sup>131</sup> Nesse sentido, o devir-humano que ocorre com a Queda no mundo (ou seja, a escrita), com a ascensão à linguagem e com o suplemento “não se produziu *contra* a animalidade, mas, ao contrário, com ela. A hominização não é tanto uma ruptura *com* a animalidade quanto uma mudança radical das relações entre hominalidades e animais.”<sup>132</sup> Uma vez que a *différance* da ausência e do espaçamento são abertos para o humano pelo caráter escritural do animal, pode-se afirmar que “o homem teria cessado de ser

---

meio de utilizar as ferramentas já prontas, criadas por outrem. A aceitação do *bricolage* forçoso simboliza também sempre uma forma de obediência à herança e à ascendência e seu repúdio sempre se dá como uma forma de parricídio. O pecado original, dentro desse diagrama de Lévi-Strauss, foi o repúdio da herança linguística de Deus em nome da promessa da maçã de uma linguagem própria, criada por Adão como seu próprio engenheiro, que renunciaria a filiação ao Deus-Pai.

129. “A escrita, matéria sensível e exterioridade artificial: uma ‘vestimenta’.” (DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 35)
130. LESTEL. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”, p. 45.
131. LESTEL. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”, p. 41.
132. LESTEL. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”, p. 36.

um animal ao atribuir a este uma imagem poética”,<sup>133</sup> ou seja, ao *significar* através da escrita que o animal oferece (como Martim alude com a mão que segura o passarinho, ou como Adão é tentado pela maçã da serpente), o ser humano funda a sua condição de ser nu, mortal e atravessado por sua relação com a alteridade espacializada da *différance*.

Lestel insiste nesse ponto em relação às pinturas rupestres como evidência de aquisição de linguagem pelo humano pré-histórico, em que as representações animais são muito mais comuns do que as figuras humanas. Nesse processo de mimese animal nasceria a linguagem que definiria o humano. John Berger afirma que

o que distinguiu o homem dos animais foi a capacidade humana para o pensamento simbólico, a capacidade que esteve inseparável do desenvolvimento da linguagem, na qual as palavras não eram somente sinais, mas significantes para *algo que não eles mesmos*. E no entanto os primeiros símbolos foram os animais. *O que distinguiu os homens dos animais surgiu da sua relação com eles*.<sup>134</sup>

Uma estrutura semelhante de hominização possibilitada pela relação com o não-humano é encontrada no relato freudiano de *Totem e Tabu*. Nessa coleção de especulações sobre possíveis processos humanizantes, Freud sugere um estágio pré-humano em que as ‘sociedades’ se organizavam em “horda primevas” regidas por “um pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem.”<sup>135</sup> O momento de passagem deste estado animal para um estágio humano seria esse “certo dia”<sup>136</sup> em que

---

133. LESTEL. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”, p. 36.

134. “What distinguished men from animals was the human capacity for symbolic thought, the capacity which was inseparable from the development of language in which words were not mere signals, but signifiers of something other than themselves. Yet the first symbols were animals. What distinguished men from animals was born of their relationship with them.” (BERGER. *Why look at animals?*, p. 9)

135. FREUD. *Totem e tabu*, p. 169.

136. Segundo Lévi-Strauss, Freud renunciou ao caráter histórico desse evento parricida que teria instituído a sociedade. Assim, ele realmente não aconteceu “certo dia” para fundar de vez a humanidade, mas se configura

os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. [...] Após terem-se livrado dele, satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de identificarem-se com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalçada 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 substituído do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas.<sup>137</sup>

Nesse esquema, essa primeira sociedade verdadeiramente humana se organizaria em torno desse crime cujo remorso estabeleceria que os irmãos devam viver em fraternidade e não aspirar ao posto totalitário do pai morto. Para viverem em paz entre si, instituíram o tabu do incesto, proibindo relações com qualquer mulher do grupo, proibição essa que é inspirada pelas restrições paternas que a figura assombrosa do pai morto resgata. O que é crucial aqui é que essa relação com o pai morto e sua proibição se dê sob a forma de um animal, o totem, que substitui e representa o pai.

Citando Frazer, Freud define o totemismo como uma forma de organização social anterior à religião que atribui uma *classe* de objetos naturais – quase sempre animais – para um grupo de homens, de mulheres ou de ambos. O totem serve como nome do grupo e essa nomenclatura quase sempre está atrelada a uma crença em uma ascendência comum entre

---

como “a expressão simbólica de uma virtualidade recorrente: modelo genérico e intemporal de atitudes psicológicas inerentes a fenômenos ou instituições que se repetem, tais como o totemismo e os tabus” (*Totemismo Hoje*, p. 155).

137. FREUD. *Totem e tabu*, p. 170-2.

o grupo e o animal totêmico, que representaria seu antepassado ou um parente distante ligado por um ascendente remoto.<sup>138</sup> Em *Totemismo Hoje*, Lévi-Strauss procura problematizar o conceito de totemismo como uma prática ou estrutura que explicaria diversas sociedades primitivas em tempos e lugares diversos. Um de seus questionamentos mais instigantes e mais explorados é o do porquê os animais teriam um privilégio como centros de organização totêmica. John Berger ensaia algumas respostas a essa questão ao afirmar que os animais são cruciais para a cultura (e linguagem) humana por

intercederem entre o homem e sua origem pois são tanto semelhantes quanto dessemelhantes ao homem. [...] Seu lugar era *lá* e *aqui*. Da mesma forma, eles eram mortais e imortais. O sangue de um animal fluía como o sangue humano, mas sua espécie era eterna [*undying*] e cada leão era o Leão, cada boi era o Boi. O paralelismo de suas vidas similares/dissimilares possibilitou que os animais provocassem alguns dos primeiros questionamentos e oferecessem respostas. O primeiro tema [*subject matter*] da pintura foi o animal. Provavelmente a primeira tinta foi sangue animal. Antes disso, não é insensato supor que a primeira metáfora foi (o) animal.<sup>139</sup>

O que Berger sugere ter sido o “primeiro dualismo existencial” (entre leão e Leão e entre boi e Boi) se mostra justamente como o potencial linguístico da existência animal que responderia aos questionamentos de Lévi-Strauss. Os animais fundam o totemismo organizador das supostas sociedades humanas primitivas realmente culturais (linguísticas) por

---

138. FREUD. *Totem e tabu*, p. 128-9.

139. “Animals interceded between man and their origin because they were both like and unlike man. [...] They belonged *there* and *here*. Likewise they were mortal and immortal. An animal’s blood flowed like a human blood, but its species was undying and each lion was Lion, each ox was Ox. [...] The parallelism of their similar/dissimilar lives allowed animals to provoke some of the first questions and offer answers. The first subject matter for painting was animal. Probably the first paint was animal blood. Prior to that, it is not unreasonable to suppose that the first metaphor was animal.” (BERGER. *Why look at animals?*, p. 6-7)



representarem a primeira exterioridade à humanidade, e principalmente por permitirem a inauguração desse primeiro dualismo da metafísica entre potencialidade e atualização que se estabelece entre o Leão (a espécie) e um leão (um indivíduo). Essa mesma dualidade está em jogo, respectivamente, nos pares código/instância, sensível/inteligível, sistema/manifestação, significado/significante, cujo movimento possibilita a instituição do signo como alusão e indicação de uma presença-ausência, ou seja, a *articulação* de duas dimensões de sentido. Que Berger tenha jogado com o potencial escritural da diferença entre maiúscula e minúscula sublinha ainda mais o caráter escritural e linguístico desse dualismo animalizado, o qual reverbera com a distinção entre deus e Deus discutida aqui.

Na leitura de Berger, os animais representam a possibilidade de funcionamento do traço, entendido como a relação suplementar entre presença e ausência e como a abertura do espaçamento, da possibilidade de outro espaço-tempo: “seu lugar era *lá* e *aquí*”. Nessa indecidibilidade animal entre semelhante e dessemelhante se encontra um germe do movimento sógnico que articula coisa e símbolo, significado e significante, original e imagem imitativa. Por mais que cada animal específico fosse efêmero e limitado pelo tempo e pelo espaço (como o significante), o indivíduo sempre possibilitava a espécie (o significado) como categoria ideal atemporal e absoluta. A imortalidade da espécie apesar da morte do indivíduo possibilita a configuração dos sistemas binários corpo/alma, ideia/fenômeno, potência/manifestação. De fato, Ludueña-Romandini, ao discutir as raízes teológicas da biopolítica, insite na anterioridade da distinção humano/animal ao diagrama corpo-e-alma:

É geralmente admitido que a ontoteologia medieval concebia o homem segundo uma dicotomia alma-corpo. Esta aproximação moderna, muito incerta e questionável quanto à sua veracidade histórica, revela-se absolutamente subordinada a outra, muito mais originária, que a condiciona preeminentemente: a distinção entre homem e animal.<sup>140</sup>

---

140. LUDUEÑA-ROMANDINI. *La comunidad de los espectros*, p. 185. Por não haver edição em português desse texto, todas as citações são minhas traduções do espanhol.

Assim, Lestel afirma que é esse caráter *diferencial* produzido pela figura animal (leão/Leão, humano/animal) que a torna tão relevante para a discussão de Lévi-Strauss sobre o totemismo, uma vez que, para Lestel, o animal totêmico de Lévi-Strauss “serve primeiramente para que as diferenças e semelhanças entre o homem e o animal sejam pensadas.”<sup>141</sup> Segundo Lévi-Strauss, o sistema de organização social e nomenclatura totêmicas “é uma caso particular de um método de denominação diferencial, [...] [em que] o mundo animal e o mundo vegetal [...] propõem ao homem um método de pensamento.”<sup>142</sup> O autor afirma que o funcionamento do totemismo se restringe a tecer “semelhanças entre diferenças” ao comparar o sistema denotativo (as espécies de animais) ao sistema denotado (a organização social humana):

Dizer que o clá *A* “descende” do urso e que o clá *B* “descende” da água nada mais é que uma maneira concreta e abreviada de colocar o relacionamento entre *A* e *B* como análogo a um relacionamento entre as espécies.<sup>143</sup>

Como estruturalista que era, Lévi-Strauss explica a relação estabelecida pelo totem entre mundo humano e mundo animal não em termos de semelhanças, mas de diferenças (ou semelhança entre as diferenças). Para ele, o totemismo funcionaria para mostrar o paralelismo existente entre as diferenças de espécie e as diferenças de grupos sociais, ou seja, o totemismo revela de que modo os animais prefiguram a estrutura diferencial da linguagem humana.<sup>144</sup>

---

141. LESTEL. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”, p. 25.

142. LÉVI-STRAUSS.LEVI-STRAUSS. *Totemismo hoje*, p. 110.

143. LÉVI-STRAUSS.LEVI-STRAUSS. *Totemismo hoje*, p. 125.

144. Segundo Lévi-Strauss e Lestel, a alteridade representada pelo mundo vegetal apresenta um potencial reduzido de se oferecer à estruturação linguística. Para Lévi-Strauss, “a afinidade entre o homem e o animal é facilmente verificável. [...] Os objetos inanimados – plantas, fenômenos naturais ou objetos manufaturados – só intervêm a título de ‘formação secundária’” (*Totemismo hoje*, p. 146, citando expressão de Malinowski). Para Lestel, “o humano jamais desenvolve com o vegetal relações afetivas tão intensas quanto com um animal, ao menos nas culturas ocidentais. [...] A temporalidade da ação do animal é da mesma ordem de grandeza que a do homem. [...] Ela pode ser modificada em tempo real pela ação do

A teoria psicanalítica de Freud sobre o totemismo tenta dar conta da crença de descendência em relação ao totem das sociedades que o utilizam como emblema. Essa primeira sociedade fraternal organizada pelos irmãos se dá sempre em relação à figura do pai morto, o qual com o tempo é substituído pelo seu totem animal, que pode ter advindo de uma semelhança física pessoal entre o pai e a espécie. A substituição do pai por um animal é uma neurose infantil comum estudada por Freud, na qual as relações ambíguas de respeito e medo em relação à figura paterna são deslocadas, por meio um mecanismo de defesa, para um animal em relação ao qual também tem-se posturas conflitantes. A exterioridade representada pelo pai primevo morto possibilita a constituição da intimidade do tecido social inédito e ela é representada socialmente pela figura do totem, que passa a ser visto como antepassado do grupo. Tal animal totêmico é cercado de tabus alimentares e comportamentais que exigem respeito e restrições quanto a sua matança, que só é permitida no sacrifício sagrado que, segundo Freud, serve como re-encenação do crime parricida primordial em que o pai fora devorado. Freud esquematiza a função de tabus alimentares no totemismo da seguinte maneira:

Podiam tentar, na relação com esse pai substituto [*o animal totêmico*], apaziguar o causticante sentimento de culpa, provocar uma espécie de reconciliação com o pai. O sistema totêmico foi, por assim dizer, um pacto com o pai, no qual este prometia-lhes tudo o que uma imaginação infantil pode esperar de um pai – proteção, cuidado e indulgência – enquanto que, por seu lado, comprometiam-se a respeitar-lhe a vida, isto é, não repetir o ato que causara a destruição do pai real. [...] A religião totêmica surgiu do sentimento filial de culpa, num esforço para mitigar esse sentimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que fora adiada. Todas as religiões posteriores são vistas como tentativas de solucionar o mesmo problema.

---

homem. Uma verdadeira interatividade vem com um homem que pode coordenar suas ações, através de *encadeamentos complexos e significantes*, com as do animal. [...] Esse não é o caso do vegetal.” (*A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”*, p. 42.)

Essa marca criminal que Martim carrega (que ecoa os relatos bíblico e freudiano) parece se referir muito mais a uma culpabilidade e falha intrínseca à condição humana de Martim do que a um crime específico que ele possa ter cometido (e o qual ele confessa). Nesse sentido, essa culpabilidade e falha é *suplementada* e organizada através de uma economia de significantes e significados oferecidas pela alteridade animal (como Berger, Lévi-Strauss e Lestel apontam acima), apesar de o humano se localizar supostamente *após* o animal na sequência de suplementos. A relação com a morte como figura de alteridade radical ou com a própria mortalidade como finitude, caráter tradicionalmente exclusivo ao humano, também está implícita nos relatos antropogênicos da Bíblia e de Freud (na Queda e na relação com o pai morto) e é oferecida para Martim em sua jornada pelo mesmo passarinho que lhe permite o poder da alusão:

E porque aquele homem parecia não querer nunca mais usar o pensamento nem para combater outro pensamento – foi fisicamente que de súbito se rebelou em cólera, agora que enfim aprendera o caminho da cólera. [...] Ilógico, lutava primitivamente com o corpo, torcendo-se numa careta de dor e de fome, e com voracidade ele todo tentou se tornar apenas orgânico. [...]

Cansado, respirou fundo. [...] Quando abriu a mão que duramente se contorcera – viu então que o passarinho estava morto.

O homem espiou-o. Até as pernas já pareciam velhas e estremeçiam à brisa. O bico era duro. Sem a ânsia, a ave.

De novo a cólera do homem acabara de se tornar um crime. [...] Olhou o passarinho a quem amara. Matei-o, pensou curioso.<sup>145</sup>

Ao se ver recaindo no “vício do pensamento”, Martim tenta se rebelar, apesar de saber que somente poderá resisti-lo com outro pensamento. Em arroubo de cólera, mata o passarinho esmagado. Martim resiste ao suplemento de seu estado meramente orgânico que a linguagem, ela mesmo suplementar, representa. Seu repúdio tanto do suplemento quanto da própria suplementaridade se revela fracassado no próprio

---

145. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 48.

episódio (ele mata o passarinho, e também continua a pensar) quanto na continuação do romance, em que fica claro que ele adquire linguagem. A morte que a alteridade animal do passarinho apresenta para Martim representa o espaçamento que é exigido da linguagem para que ela funcione, a distinção entre dimensões de sentido para que exista articulação e traço. Segundo Derrida, “que uma fala supostamente viva possa prestar-se ao espaçamento em sua própria escrita é o que a relaciona à sua própria morte.”<sup>146</sup> O passarinho, que permitiu sua linguagem, é o que comunica Martim para a sua própria morte e para a morte como o espaçamento que sempre abre uma brecha na totalidade sem fissuras que sua natureza orgânica não-suplementada deseja ser. Martim não consegue se manter somente orgânico, sem pensamentos – ou seja, sua ‘fala’ sempre já se torna ‘escrita’, e o passarinho morto que advém de sua tentativa de frear tal movimento marca ainda mais a relação que a presença estabelece com a morte/espacamento, apesar de tentar ignorá-la. E essa morte, espaçamento, alteridade e suplemento se relevam para Martim através de uma *figuração* animal.

Derrida cita o *Fedro* na *Gramatologia* para revelar as afinidades entre escrita e animalidade, onde Platão afirma que os problemas desconcertantes da escrita são semelhantes aos problemas da pintura (em grego, ζωγραφία – *zōgraphía*, a ‘inscrição do vivente’). As representações pictóricas e miméticas da vida traem o representado ao apresentar algo que *não responde* quando questionado – as pinturas de animais, diferentemente dos animais em si, estão congeladas em uma imobilidade morta.<sup>147</sup> A escrita, de forma

---

146. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 39.

147. Tal relação entre o animal real e o animal representado é espelhada e reforçada pela clássica suposição de que os próprios animais são incapazes de responder; a eles é reservada apenas a capacidade de reagir (DERRIDA, *The Beast and the Sovereign*, p. 111, *passim*). Assim, a relação grafêmica e instrumental que se dá entre o vivente e a representação do vivente (na qual o primeiro se move, e o segundo se encontra estático) estrutura a relação entre esse vivente (animal, que não responde) e o ser humano senhor de seu próprio *logos*. Temos uma estrutura de três elementos (humano, animal, e representado) em que cada um é constituído por todas as relações que se dão entre eles. Além disso, esse sistema também é uma gama de proximidade ou distanciamento do *logos* (e tal proximidade seria a responsável pela capacidade de responder e defender seus argumentos):

semelhante, não pode responder por seu autor e não interage com seu leitor, diferentemente da fala que se encontraria presente ao momento de elocução. A pintura e a escrita estariam ligadas por essa zoografia, uma escrita animalizada, que derivaria suas caracterizações de morte e imobilidade do próprio conceito metafísico do animal como aquele que não tem o poder de resposta. Derrida aponta que, para Platão, os produtos da escrita e da pintura

parecem ser coisas vivas, mas quando alguém os questiona, eles não mais respondem. Ninguém [...] está lá quando alguém questiona. [...] A zoografia transporta a morte. Pode-se jogar com isso: a escrita como a zoografia, como aquela pintura do vivente, que estabiliza a animalidade. [...] A escrita seria de fato a representação pictórica da besta caçada: captura e assassinato mágicos.<sup>148</sup>

Essa escrita como zoografia demonstra que a linguagem, enquanto uma estrutura de complementaridade, não reside no humano na forma do seu próprio e como um diferencial em relação ao animal, mas é produzida justamente através da diferença de espécie. A linguagem não produz a diferença entre o humano e o animal através da adição de suplementos, mas é constituída através do eixo de distinção primordial entre o animal político racional e o animal não-linguístico, como demonstram Berger e Lévi-Strauss em sua discussão do caráter linguístico da figura do animal. A linguagem é marcada, assim como as línguas propriamente ditas, por uma natureza diferencial da qual ela depende. O totem representa a capacidade linguística, possibilitada pelo animal totêmico em suas distinções humano/animal e indivíduo/espécie, de perceber os entes como pertencentes a *classes* mutuamente excludentes e dessa forma funda o espaçamento necessário para o funcionamento e articulação da linguagem.

---

enquanto o humano é caracterizado por estar sempre presente ao seu *logos*, o animal apenas reage e não fala, e a figura do animal é imóvel e pétrea. Assim como Derrida defende uma dívida do diagrama corpo-e-alma para com a dicotomia escrita/fala, e Ludueña-Romandini para com o esquema animal/humano, pode-se identificar nas analogias de Platão uma estruturação semelhante do funcionamento signico através de uma matriz de diferença entre humanos e animais.

148. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 292.

Esse espaçamento é, como vimos, primariamente e acima de tudo *escrito*, por tudo que a escrita inscreve de espaço dentro de toda a noção da linguagem. Nesse sentido não existiria nenhuma noção de escrita totalmente alheia ao conceito clássico de animal, e tal conclusão não pode deixar de afetar qualquer definição que se tenha de literatura ou de zooliteratura.





#### *4 A inscrição filial, ou o fruto proibido*

A humanização de Martim, que se dá, segundo o narrador, ao final da primeira parte do romance, no momento de seu “descortinar” na encosta da montanha, toma a forma do primeiro “símbolo” entre outros que preocuparão o protagonista em sua busca pela humanidade linguística.<sup>149</sup> O motivo do “símbolo” no texto é ambíguo: ele pode ser lido como uma reflexão sobre o signo e a significação, mas também pode representar um lugar-comum, um tipo de arquétipo imemorial que seduz Martim pela sua aparente capacidade de lhe entregar fragmentos de condição humana. “Subir uma montanha” seria o primeiro símbolo de que Martim fica ciente desde que iniciou sua fuga, e a constante inserção de tais símbolos entre aspas sugere que eles sejam frases prontas que ofereceriam a Martim a impressão de uma natureza humana universal e irredutível, a qual ele reconheceria apesar do estranhamento produzido por seu crime:

Esse era o primeiro símbolo que ele tocara desde que saíra de casa: “subir uma montanha”. E neste obscuro ato ele se fecundava. Aquele lugar era um velho pensamento jamais formulado. Como se o pai de seu pai o tivesse aspirado. E como se da invenção de uma lenda antiga tivesse nascido aquela realidade. Aquele lugar já lhe tinha acontecido antes, não importava quando, talvez apenas em promessa e em invenção.<sup>150</sup>

É crucial para a organização dos sentidos da complementaridade no romance que o primeiro desses símbolos “que já lhe tinha[m] acontecido” esteja ligado com o momento chave em que o diagrama Deus/deus é estruturado, juntamente com sua relação com o espaçamento e a escrita. O momento ‘maléfico’ em que a escrita irrompe entre Deus e o humano se apresenta *ao mesmo tempo* como uma lenda imemorial e uma herança patrilinear. A sensação de familiaridade que o descortinar na encosta da montanha produz encontra-se, assim como o suplemento, dividida entre obediência e perversão: assim como Martim (agora um deus) pode imitar Deus ou se afastar dele, também o símbolo da inauguração da humanidade

---

149. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 123, já na segunda parte do romance, “Nascimento do Herói”.

150. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 127.

linguístico-escritural (e exposta à morte) pode advir justamente do pai (Deus) ou de uma “lenda antiga” anônima e bastarda, que ignora as ligações hereditárias.

Derrida demonstra em “A Farmácia de Platão” que tal sensação de familiaridade não é incidental e que só poderia mesmo ser produzida dentro de um diagrama pai-e-filho. Ou, melhor, a relação entre pai e filho é ela mesma uma articulação produzida pela familiaridade do “símbolo”.<sup>151</sup> Nesse longo ensaio sobre uma leitura cuidadosa e radical de Platão, Derrida apresenta os motivos sistemáticos pelos quais as narrativas que dão conta da origem da escrita adquirem caráter mítico e lendário, e por que tais mitos são por vezes travestidos de tradições patriarcais. Dentro do paradigma metafísico platônico que Derrida aponta vigorar de certa forma século XX adentro, a Verdade só pode advir da fonte de todo o valor – o próprio Bem como outro nome para Deus – e ela só pode ser acessível por meio do auto-conhecimento (devido aos laços metafísicos que anulam qualquer distância entre o *logos* e a Verdade).<sup>152</sup> Lendo o *Fedro* de Platão, Derrida determina que o *khairein* (o momento do cumprimento, quando os personagens Sócrates e Fedro se encontram, o *setting* do diálogo) se organiza em volta de um repúdio dos mitos:

As primeiras palavras de Sócrates, nas primeiras linhas da conversa, consistiram em “não se incomodar” com mitologemas (229c-230a), [...] para livrar *a si mesmo* para a relação com si e para a procura do auto-conhecimento. Essa bela resolução do *khairein* [...] será interrompida duas vezes para acolher esses “dois mitos platônicos”. [...] Ambos os mitos emergem na abertura da questão do status da escrita. [...]

Assim, Sócrates inicia por mandar passear os mitos; e então, duas vezes diante da questão da escrita, ele

---

151. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 80. Todas as citações de “La pharmacie de Platon” são minhas traduções da versão inglesa de Barbara Johnson, publicada em *Dissemination* (University of Chicago, 1981). Onde necessário, consulte a tradução para o português de Rogério Costa (*A Farmácia de Platão*, Iluminuras, 2005), que não é citada *verbatim* por uma série de problemas de tradução, estilo e revisão.

152. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 69.

inventa dois. [...] Refletiremos sobre o fato de que os mitos voltam de suas férias no momento e em nome da escrita.<sup>153</sup>

A ‘verdade’ sobre a escrita e sua origem se revelam continuamente sob a forma de mitos e lendas, da mesma forma que a teoria sobre a origem do totem e da arquiescrita no relato parricida de Freud perde seu caráter histórico para se tornar uma narrativa mitopoética atemporal. O mesmo pode ser dito de outras narrativas cosmogônicas que tentam dar conta da origem da técnica e da escrita dentro de uma natureza humana que deveria se manter intocada por elas. Por esse mesmo motivo, a escrita nunca pode ter realmente uma *verdade*, pois essa pode advir somente da interioridade do *logos* imaculado pela exterioridade da tecnologia:

A verdadeira da escrita, ou seja, [...] a não-verdade, não pode ser descoberta em nós mesmos por nós mesmos. E ela não é o objeto de uma ciência, somente de uma história que é recitada, uma fábula que é repetida. A ligação entre escrita e mito fica mais clara, assim como sua oposição ao conhecimento, especialmente o conhecimento que se procura em si mesmo, por si mesmo. E ao mesmo tempo, através da escrita ou do mito, são executados a quebra genealógica e o distanciamento da origem.<sup>154</sup>

Antes mesmo de discutir o mito egípcio que Platão traz para explicar a escrita, podemos explorar a mitologia bíblica acerca da escrita que se encontra entretecida no romance *A Maçã no Escuro*. Como exposto acima, a encenação edênica serve justamente como um prólogo mítico que procura explicar a relação complexa que o humano mortal desenvolve com a linguagem e o suplemento (como paradigmas da técnica). Como tal, a técnica precisa irromper a natureza humana *de fora* e pervertê-la por meio do distanciamento da Verdade do (Deus-)pai, assim como fazem os mitos em relação à História e à Tradição patrilineares: a maçã oferecida pela serpente representa a infração da Proibição cuja obediência é equivalente à proximidade de Deus. A vestimenta (necessária depois da consciência da nudez), a Queda no mundo mortal e a necessidade do trabalho são todas

---

153. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 68-9.

154. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 74.

elas faces da técnica artilosa que é inserida no ser humano por meio da serpente e através de (e como suplemento e compensação a) um afastamento do *logos* falado do Pai.

Os vínculos íntimos que ligam o caráter mítico, a escrita e a animalidade no mito bíblico são expostos por Derrida como parte de um sistema de sentidos organizados em volta da figura do Pai como fonte do *logos* e da Verdade. Nesses mitos, portanto, a técnica (e/ou escrita) não apenas corrompe a ilusória natureza humana originária mas também sempre efetua uma espécie de parricídio; literal no mito antropológico de Freud, figurativo na desobediência à Proibição na Gênese.

Mitos semelhantes são narrados em relação à origem da política (também essa compreendida como uma forma de técnica); tendo novamente como exemplo o mito freudiano do surgimento da fraternidade e do tabu do incesto. Pode-se encontrar outros exemplos férteis na tradição ocidental (numa lógica “prometéica e adâmica, ao mesmo tempo grega e abraâmica”,<sup>155</sup> para usar uma expressão de Derrida). Para Platão no *Político*, a política é a arte de pastorear seres humanos (*anthroponomikês téchnes*)<sup>156</sup> e o homem mais régio da cidade seria o responsável, como um pastor, pelo povo. Mas essa figura paterna soberana obtém seu significado por sua semelhança a – e distanciamento de – um modelo mítico de política (ou apolítica).

Segundo argumenta Ludueña-Romandini, para Platão, “a política [é] definida como a arte do adestramento do animal humano por obra do pastor régio”, e para contrabalançar os problemas inerentes à natureza e ao contexto humanos desse pastor (como por exemplo a concorrência com outros tecnólogos do corpo humano, como os médicos e ginastas), Platão recorre à mito-política<sup>157</sup> – o que Derrida afirmaria ser um gesto obrigatório, uma vez que toda justificação da *arché* e/ou do *telos* da política é sempre mítica. A marca do prólogo mito-político platônico (análogo ao Gênese bíblico), chamado de período de Cronos (em oposição ao período de Zeus),

---

155. DERRIDA. O animal que logo sou, p. 44.

156. PLATÃO *apud* LUDUEÑA-ROMANDINI. *La comunidad de los espectros*, p. 21.

157. LUDUEÑA-ROMANDINI. *La comunidad de los espectros*, p. 21, tradução minha.

era a ausência de toda política, uma vez que essa estava então completamente absorvida pela economia do vivente exercida pelo Deus de forma direta sobre as espécies que pastoreava pessoalmente. [...] A idade de ouro da humanidade coincide inteiramente com a época em que ela desconhecia toda política.<sup>158</sup>

A política se mostra assim como a técnica linguístico-escritural, como uma forma de suplementação em relação ao animal. Após Cronos abandonar o governo do mundo, instaura-se uma guerra civil entre os seres, em que

os homens, destituídos do cuidado da divindade [δαίμονος, *daímonos*] que nos possuía e cuidara, uma vez que a maioria dos animais que eram por natureza hostis tornaram-se ferozes, foram despedaçados pelas feras e, nos primeiros tempos, estavam ainda sem recursos ou habilidades [*améchanoi kai átechnoi*].<sup>159</sup>

A nudez e vulnerabilidade humanas que o abandono divino revela, e que assemelha-se à nudez descoberta após morder o fruto proibido, é *compensada* pelos presentes entregues aos humanos por divindades menores (quando comparadas a Cronos), como o fogo trazido por Prometeu. A complexa relação entre o pastor régio terreno e seu modelo divino em Cronos segue a lógica do suplemento: ao mesmo tempo em que tal semelhança assegura a autoridade e as características divinas do governante humano, a própria diferença entre pastor divino e terreno insere a diferença e a disseminação que ameaça a figura unitária do Pai.<sup>160</sup>

Na narração do mito de origem da política e da técnica, em Platão, e na leitura analítica de Ludueña-Romandini, pode-se identificar o argumento derridiano de que a matriz que organiza os sentidos paradoxais

---

158. LUDUEÑA-ROMANDINI. La comunidad de los espectros, p. 22.

159. PLATÃO. *Político* 274b.

160. Na era de Zeus, “os políticos devem competir com vários rivais na arte do cuidado do rebanho humano: médicos, agricultores, ginastas e pedagogos assumem uma tarefa similar, multiplicando, por assim dizer, o que sob o reinado dos demônios da era de Cronos se encontrava unido em um único poder divino” (LUDUEÑA-ROMANDINI. *La comunidad de los espectros*, p. 23. Ludueña traz o grego δαίμονος como “demonios”).

do suplemento e da diferença (escritural) – a semelhança e o afastamento – se baseia numa figura paterna que é copiada mas também corrompida. Os dualismos primevos entre modelo e aplicação, potência e atualidade, ideia e forma – em que os primeiro elementos podem ser chamados de *paradigmáticos* – são constituídos, para Platão, por esse movimento primordial entre exemplo divino e cópia terrena:

A própria noção de “paradigma” [*parádeigma*] em Platão é algo como um operador de passagem entre o sensível e o inteligível, e como tal se constitui como uma categoria de primeira ordem em sua cosmologia política. Se o político humano pode e deve imitar em suas ações o pastor divino da era de Cronos, esse processo adquire mais do que um simples valor comparativo quando se compreende que o paradigma que liga as duas ações governamentais [...] atua como um “movimento que nos leva do visível ao insível” e vice-versa.<sup>161</sup>

A mesma matriz que organiza a diferenciação entre o Uno divino e a disseminação terrena (que é a diferença ‘em si’) – o paradigma – é também o nome do movimento que articula o inteligível ao sensível. Ora, esse não é senão outro nome para o procedimento sógnico clássico que rege a ‘materialização’ ou ‘notação’ do significado em significante, a fala em escrita ou, se quisermos, o procedimento teológico que encarna a alma no corpo. Como vimos, tais sentidos dicotômicos se organizam em relação a um conceito tradicional do animal e tal passagem tem seus tons animalescos ainda mais nítidos ao sublinharmos a temática de pastoreio que perpassa tal mito (do) paradigma: os humanos estão para Cronos assim como os animais estão para o ser humano; os homens comuns estão para o governante assim como o gado está para o pastor – um diagrama de complementaridade e complementaridade entre o divino, o humano e o animalesco organizado em torno de apenas um conceito fixo, o animal. Além disso, o diagrama corpo-e-alma, atravessado como vimos por conotações animais, é também, em Platão, análogo ao pastoreio do governante sobre seu ‘gado’:

A alma não faz outra coisa do que governar a vida, fundamentalmente corporal, à qual se encontra

---

161. LUDUEÑA-ROMANDINI. *La comunidad de los espectros*, p. 24.

indissolúvelmente ligada, uma vez que todo vivente, como estabelece Platão no *Timeu*, é o resultado de um “equilíbrio” entre a alma e o corpo. [...] A alma cumpre em Platão uma função de condução e governo em relação ao corpo.<sup>162</sup>

Dessa forma, o “símbolo” de Martim não pode realmente se caracterizar como herança patrilinear a não ser por meio de uma tentativa fracassada de neutralizar a distância entre paradigma e instância (Deus e deus, Cronos e governante, etc.). Se tal símbolo é um significante para a condição humana, ele supõe o procedimento escritural de significar por meio da substituição da ‘coisa em si’. Se esse símbolo é escrito, ele é mítico, e não pode ser nada além de uma “lenda antiga” perdida no tempo. Como o fogo prometéico que permite que o humano se eleve finalmente sobre os animais, a ‘técnica’ que permite que Martim toque no seu primeiro “símbolo” de humanidade não advém do Deus-Pai. Assim como Prometeu, que é *diferente* do Pai pela sua desobediência aos deuses superiores e pelo seu status de divindade menor – ele é a-humano, mas não divino (não é Deus) –, Martim constrói seu símbolo de humanidade através do a-humano:

Martim penosamente se aproximava [...] de alguma coisa a que um homem a pé chamaria humildemente de desejo de homem mas a que um homem montado não poderia fugir à tentação de chamar de missão de homem. [...]

Martim viu embaixo os animais soltos no pasto. Desde que havia entendido as vacas, pela primeira vez se achava acima delas na encosta. [...] Numa sensação agonizante, ele se sentiu uma pessoa.<sup>163</sup>

Como o carro que o desperta para a alteridade e o espaçamento no início do romance, o cavalo agora permite que Martim experiencie a encosta de forma diferente de quando subira pela primeira vez, a pé, e é justamente sua montaria que marca sua diferença e distanciamento de sua etapa anterior, em que ele se sentia em casa entre as vacas. O momento de humanização de Martim, em que se estabelece a diferença entre humano e divino, é baseado sobre uma outra diferença: a que se estabelece entre

---

162. LUDUEÑA-ROMANDINI. *La comunidad de los espectros*, p. 25.

163. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 113-4.

homem e vaca. E essa, por sua vez, só se torna visível por meio da (zoo)técnica da montaria, que transforma o “desejo” em “missão”.

Podemos pensar nessa série de cisões como um movimento em última instância linguístico. Baseando-se no Primeiro Livro de Enoque, um livro apócrifo da tradição judaica, Ludueña-Romandini analisa um prólogo pré-político adâmico-abraâmico semelhante ao mito grego de Cronos, mas que sublinha o surgimento da política como um ato de linguagem:

No começo do cosmos [...] reinava Deus, soberano e férreo, que com seu olho vigilante exercia um controle onipresente sobre as milícias dos Sentinelas. [...] Esse exército de guerreiros e burocratas era necessário para a tarefa [...] de governar o cosmos.<sup>164</sup>

De modo semelhante à estrutura já discutida, a política é inserida nessa imanência una pelo ato de distanciamento do pai, executado por meio da linguagem. Se Adão se afasta de Deus-Pai pela técnica (linguística) da maçã, e os humanos no mito grego pelos presentes dos deuses menores dados em compensação pela ausência de Cronos, os humanos em Enoque são marcados pela separação do Pai e pela política inicialmente na forma do afastamento político entre Deus e as divindades menores, os Sentinelas, que se apartam desse poder centralizador por meio de um juramento, de forma muito semelhante à primeira organização política narrada por Freud que resulta em parricídio:

Produz-se o primeiro ato político depois da criação do cosmos: um grupo dos temerários Sentinelas [...] decide desobeder ao Deus soberano ligando-se entre si por meio de um juramento tenebroso. [...] Nesse sentido, o juramento, em sua origem mítica, [...] sela o ato político original de desobediência à soberania divina. Todo juramento tem um vínculo profundo com a maldição como mal-dizer porque recorda o ato de auto-exclusão consciente que os Sentinelas decidem levar adiante para romper com a hierarquia divina. O juramento é uma maldição originária da *Memra* divina.<sup>165</sup>

---

164. LUDUEÑA-ROMANDINI. *La comunidad de los espectros*, p. 93.

165. LUDUEÑA-ROMANDINI. *La comunidad de los espectros*, p. 93-4.



Sendo *Memra* o termo hebraico análogo ao *logos* grego, a maldição que une os Sentinelas e os exclui da linguagem centralizadora de Deus se estrutura como um parricídio que repete o movimento suplementar que relaciona Deus/deus, alma/corpo, significado/significante, humano/animal, etc. Da mesma forma em que a desobediência de Adão é, de certo modo, também uma rebeldia contra a linguagem de Deus, como foi a rebelião dos Sentinelas, o ato de criminoso de Martim consiste igualmente em um repúdio da herança linguística (a chamada “linguagem comum” ou “linguagem dos outros”) para constituir outra. Como vimos, tal descontentamento com os ‘presentes’ do Deus-Pai (como no possível ciúme da criação de Eva) não é diferente de um ato parricida de desobediência e engendra ele mesmo o distanciamento entre Deus e deus que passa a ser reconhecido pelo nome de escrita, forma de toda desobediência ao Verbo originário.

Novamente, a “missão de homem” com a qual Martim se sente ungido justamente ao se sentir homem na encosta da montanha – e ao se conscientizar da diferença Deus/deus – funciona de modo ambíguo, obedecendo e transgredindo a Proibição.<sup>166</sup> Para Martim, o momento de auto-reconhecimento como humano é uma oportunidade para se deixar seduzir pela ilusão metafísica de proximidade à linguagem divina originária, mas essa mesma oportunidade também é ameaçada pela consciência da diferença irreduzível que há entre Deus e deus. Assim como o suplemento, a semelhança que Martim enxerga entre humano e divindade pode ou aproximá-los, ou estabelecer o primeiro como mero imitador que só enfatiza sua própria secundaridade. Sua missão pode, portanto, ser lida de duas maneiras: como a sensação de obrigatoriamente ter que se unir ‘novamente’ à voz da fala originária ou, pelo contrário, de reafirmar a

---

166. Como citado acima, Derrida afirma que “o suplemento transgredir e ao mesmo tempo respeitar a proibição” (*Of Grammatology*, p. 155). E em “A Farmácia de Platão”, Derrida argumenta que “o desejo de escrita é indicado, designado e denunciado como um desejo de orfandade e uma subversão parricida. [...] O *logos* vivo, por sua vez, reconhece sua dívida [para com o pai], vive desse reconhecimento, e se proíbe, *pensa* que pode se proibir o parricídio” (p. 77, ênfase minha).

diferença entre Deus e deus e sua desobediência através do juramento maledicente.<sup>167</sup>

Era uma atmosfera de júbilo. De vazio e vertiginoso júbilo, como acontece inexplicavelmente a um homem no alto de uma montanha. Ele nunca estivera tão perto da promessa que parece ter sido feita a uma pessoa quando esta nasce.<sup>168</sup>

Porque do alto da encosta [...] ele inocente e desprevenido reconheceu de súbito o campo como o divisara ao chegar pela primeira vez à fazenda. Daquela vez em que, bêbedo de fuga, apoiara-se exausto naquela coisa vaga que é a promessa que é feita a uma criança quando esta nasce.<sup>169</sup>

Foi então que lhe pareceu que a promessa que lhe tinha sido feita era a sua própria missão. Embora ele não entendesse por que cabe a nós cumprir uma promessa que no entanto nos foi feita.<sup>170</sup>

Tal promessa mítica herdada no momento em que se nasce assemelha-se ao potencial político da linguagem como fundada, em suas origens mitológicas, pelo juramento de auto-exclusão que amaldiçoa o poder do Pai. Da mesma forma, a “lenda antiga” que parece sustentar o caráter simbólico da expressão “subir uma montanha” não pode ser a linguagem de origem paterna, mas somente o símbolo de desobediência herdada como promessa, uma desobediência que quebra a suposta ligação direta com o Pai e transforma o símbolo em nada além de uma secundaridade que não se reconhece como secundária, não reconhece a primazia da origem. Assim, a inocente crença nomenclaturista em um símbolo que seria capaz de (nos) entregar (a)o significado ao qual remete

---

167. E é relevante também lembrar que é o fato de Martim estar montado que estabelece tal sensação como “missão de homem” e não como “desejo de homem”, como se a técnica – como manipulação da animalidade significante – fosse a responsável por produzir os sentidos indecíveis, tipicamente suplementares, dessa missão.

168. LISPECTOR. *A maçã no escuro*, p. 51, da primeira vez em que Martim sobe a montanha, quando chega na fazenda.

169. LISPECTOR. *A maçã no escuro*, p. 113, quando já montado, Martim sobe à encosta pela segunda vez e “emerge como homem”.

170. LISPECTOR. *A maçã no escuro*, p. 115.

não se aplica aos símbolos de Martim: eles estão atravessados pela promessa de desobediência, disseminação e secundaridade, inscritas no distanciamento prefigurado pelo processo escritural de significação. “Subir uma montanha” não é nada além de um símbolo.

Ludueña-Romandini explora mais a fundo, no relato mítico dos Sentinelas em Enoque, essa dualidade entre obediência e parricídio. As técnicas que esses espíritos acabam presenteando aos humanos eram os mesmos saberes que lhes possibilitavam governar o cosmos a mando de Deus, o qual proibira seus exércitos de partilhar tais conhecimentos com os mortais (a mesma proibição dirigida a Prometeu). Tais Sentinelas funcionam como metáforas míticas para a problemática do suplemento: a tecnologia não pode realmente fazer parte da humanidade desde a origem, pois isso corrompe a ideia de uma natureza intocada e imanente; mas tampouco pode fluir do Deus-Pai, pois isso indicaria que Ele produz o próprio mecanismo que o ameaça. O suplemento técnico precisa, por definição, ser outro que não a natureza, precisa ser a-humano mas não verdadeiramente divino. Os Sentinelas, como figuras de não-humanidade que não se confundem com o Deus-Pai por causa de seu movimento de auto-exclusão (assim como Prometeu, por exemplo, ou a serpente), exercem a função suplementar de adicionar ao humano sem retirar diretamente de Deus (ou pelo menos sem o Seu consentimento):

A origem espectral e demônica de toda técnica faz com que o controle humano da natureza derive dos saberes esotéricos com que constava a armada angélica para governar o cosmos. Porém, a relevação dos mistérios tecnológicos aos homens somente lhes trouxe sua perdição. [...]

A *techné* não tem uma origem humana e, uma vez desencadeada, só pode trazer desgraças para a humanidade.<sup>171</sup>

A origem não-humana da técnica sublinha fortemente a importância da animalidade como marca de seu caráter suplementar: assim como a montaria de Martim transforma o mero desejo de homem no complexo sistema obediência/parricídio de sua missão que é revelada pela dualidade Deus/deus, é o caráter ambíguo dos Sentinelas (nem humano, nem divino)

---

171. LUDUEÑA-ROMANDINI. *La comunidad de los espectros*, p. 95.

que determina o funcionamento como suplemento das técnicas apresentadas. Esse posicionamento de ‘meio termo’ do anjo entre ser humano e Deus deve sua estruturação à natureza indecível do homem como uma posição intermediária entre animal e divindade, uma posição que é estruturada e possibilitada pela relação humana com o suplemento.

Agamben argumenta, em *O Aberto*, que a constituição dessa posição intermediária é crucial para se pensar a distinção entre humano e animal. Ele demonstra como a classificação taxonômica dos primatas no século XVIII era extremamente problemática justamente por essa dificuldade de inseri-los entre o ser humano e os outros animais mais ‘obviamente’ animais. <sup>172</sup> O cientista e zoólogo britânico Edward Tyson publica em 1699 um estudo anatômico do orangotango, o qual ele chama de pigmeu, onde defende que esse primata ocupa uma posição em relação aos animais análoga ao do anjo perante Deus:

A criatura que Tyson chama de “Pigmeu” [...] representa para ele um tipo de “animal intermediário” entre macaco e homem, ao qual ele se situa em uma relação simetricamente oposta àquela do anjo. <sup>173</sup>

O animal cuja Anatomia ofereci, [escreve Tyson em sua dedicatória ao Lord Falconer] está mais próximo da Humanidade e parece constituir o Nexo entre o Animal e o Racional, como a sua Senhoria e aqueles de Sua Ordem se aproximam por seu Conhecimento e Sabedoria daquele tipo de Seres que se encontram imediatamente acima de nós; Conectam os Mundos Visível e Invisível. <sup>174</sup>

---

172. AGAMBEN. *The Open*, p. 24.

173. AGAMBEN. *The Open*, p. 25.

174. “The animal of which I have given the Anatomy, [writes Tyson in the dedication to Lord Falconer] coming nearest the Mankind; seems the Nexus of the Animal and the Rational, as your Lordship, and those of your High Rank and Order for Knowledge and Wisdom, approaching nearest to that kind of Beings which is next above us; Connect the Visible, and Invisible World” (TYSON *apud* AGAMBEN. *The Open*, p. 25, interpolação no original). Tradução minha do original em inglês de Tyson que é citada na tradução de *O Aberto* de Kevin Attel. Consultei também a

É curioso que Tyson tenha defendido que “os Seres que se encontram imediatamente acima de nós” conectem o invisível ao visível, utilizando a mesma expressão que define o paradigma platônico, demonstrando que tal articulação está novamente entrelaçada ao “Nexo entre o Animal e o Racional”: ou seja, para que a ponte entre divino e terreno possa ter sido estabelecida precisou-se utilizar da mesma estrutura suplementar complexa que articula o humano com a sua ‘origem’ animal. Isso é novamente revelado no modo em que as técnicas trazidas pelos Sentinelas acabam servindo para que o humano exerça seu poder sobre a natureza (animal), fazendo desse mito apócrifo também um prólogo que, como o Gênese, explica retroativamente a relação dos humanos com os animais.

Agamben discute mais a fundo o caráter mutuamente constitutivo desses “animais intermediários”, como o orangotango e o anjo, quando sugere seu conceito da máquina antropológica. Ele demonstra que, para articular humanidade a animalidade a partir do eixo da linguagem, é necessário criar um ser mítico que, como os Sentinelas, exiba o funcionamento da suplementaridade – o ‘orangotango’ ou ‘Pigmeu’, como forma de um ser humano afásico:

O que distingue o homem do animal é a linguagem, mais ela não é um dado natural já 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 o animal. Se esse elemento é retirado, a diferença entre homem e animal desaparece, a não ser que imaginemos um *homem* não-falante [...] que funcionaria como uma ponte que passa do animal para o humano. Mas toda evidência sugere que isso é apenas uma sombra projetada pela linguagem, uma pressuposição do homem falante, através da qual sempre obtemos apenas uma animalização do homem [...] ou uma humanização do animal.<sup>175</sup>

---

tradução para o italiano que consta no original *L'Apperto* e a tradução para o espanhol de Flavia Costa e Edgardo Castro.

175. AGAMBEN. *The Open*, p. 36.

Não só Agamben demonstra o papel que a linguagem, enquanto conceito, desempenha para a produção da diferença humano/animal, mas, se entendermos linguagem como movimento de suplementaridade, podemos concluir que o animal (e o humano como animal racional ou ser não-animalesco) é uma produção mítica e retroativa produzida pelo suplemento. Da mesma forma, as figuras ilusórias que habitariam o meio termo entre animal e humano, conforme formuladas por Agamben, são análogas aos estágios híbridos de Martim entre não-humanidade e humanidade, em que, pode-se concluir agora, ele faz apenas manipular o suplemento a fim de criar diversas “pontes que passem do animal para o humano”.

Se aceitarmos a sugestão de Derrida de que o conceito de signo e do significado transcendental é fundamentalmente teológico, concluímos que, assim como a dupla humano/animal, a relação entre o ser humano e o divino se dá igualmente por meio do eixo da suplementaridade, na qual Deus é construído da mesma matéria-prima gramatológica de que é feito o animal, porém desta vez na ‘direção’ oposta. E, como exposto acima, tal passagem só é possível se novamente for criado um “animal intermediário” na forma do anjo, do demônio ou da divindade que, ao articular o sentido do suplemento, possibilitaria pensar a diferença entre humano e Deus.

A matriz fundamentalmente linguística (ou gramatológica, ou suplementar, ou de *différance* etc.) que constitui a figura do Deus-Pai é exibida por Derrida em “A Farmácia de Platão” quando ele analisa o papel ameaçador que a escrita desempenha contra a figura paterna nos mitos de origem da técnica, principalmente no mito egípcio de Thoth, o deus inventor da escrita. Como vimos, Platão, no *Fedro*, após dispensar os mitos como relatos de não-verdade, evoca um mito para explicar a (não)verdade da escrita:

Ouvi dizer que em Náucratis, no Egito, vivia um dos antigos deuses daquele país, [...] e o nome da divindade era Thoth. Foi ele que inventou os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, sem falar do jogo de damas e dos dados, e principalmente a escrita [*grammata*]. O Rei do Egito naquela época era Tamuz [...]. Thoth veio até ele e exibiu suas artes e declarou que elas deveriam ser reveladas para os outros egípcios. E Tamuz

perguntou-lhe sobre a utilidade de cada uma; e à medida que Thoth as enumerava, o Rei acusava ou louvava conforme essas artes lhe pareciam boas ou más. [...] Quando chegaram à escrita, Thoth disse, “Essa invenção, ó Rei, fará os egípcios mais sábios e beneficiará sua memória; pois é um elixir [*pharmakon*] para a memória e para a sabedoria o que eu inventei.”<sup>176</sup>

Antes mesmo de Tamuz pronunciar seu veredito contra a escrita, já podemos sublinhar, segundo Derrida, que a escrita é presenteada ao Pai e ela só adquirirá seu valor e verdade em função da opinião paterna. O Deus-Pai, é claro, “não sabe escrever. [...] Ele fala, [e] se um escriba de seu secretariado adicionar então o suplemento de uma transcrição ou não, essa consignação é por essência secundária.”<sup>177</sup> Nessa linha de raciocínio, o rei rejeita a invenção do deus menor Thoth, acusando-a de ser não um elixir da memória (*mnéme*), mas apenas um elixir da rememoração (*hypomnésis*), pois as pessoas que se fiam às palavras escritas deixam de contar com a sua própria memória para lembrar as coisas.<sup>178</sup> Isso é particularmente grave para alguém na posição de Deus-Pai como Tamuz, pois sem a escrita seus súditos precisam receber suas ordens oralmente, direta e pessoalmente. A escrita insinua um poder externo (que o rei acredita considerar apenas uma transcrição suplementar, mas que ele teme por saber ser mais que isso) perigoso para soberania autônoma do pai.

- 
176. PLATÃO. *Fedro* 274c-e. Consultei a tradução para o português de Pietro Nasseti (Martin Claret, 2001), e a tradução para o inglês de Harold N. Fowler (Harvard University, 1925), disponível na Perseus Digital Library (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>).
177. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 76.
178. PLATÃO. *Fedro* 274e-275b. Em inglês, a diferença lexical entre *mnéme* e *hypomnesis* é traduzida como *memory* e *reminding*. Essa distinção oferecida por Tamuz será o principal ponto de discussão de Derrida, mais especialmente a questão de como traduzir *pharmakon*. Sendo *pharmakon* traduzível corretamente ao mesmo tempo como “remédio” ou “veneno”, a escrita como adendo suplementar é um remédio contra o esquecimento para Thoth mas um veneno contra a memória para Tamuz. A escrita enquanto *pharmakon* é, para Derrida, boa e maléfica ao mesmo tempo, assim como o suplemento.

Para Derrida, as figuras do pai, do rei, e de Deus se alinham de acordo com o “esquema platônico que atribui a origem e o poder da fala, precisamente do *logos*, à posição paterna”.<sup>179</sup> A figura do pai, assim como a de Deus, é identificada por Derrida como a fonte de valor e de sentido que determina a verdade do *logos*. Esse por si só nem sempre se confunde com o pai – a *origem* do *logos* é o pai, assim como pode-se dizer, e que é muito comum em Platão, que o sujeito falante é o pai do seu *logos* (ainda mais se considerarmos que a palavra *logos* pode também significar argumento, discurso, assunto, linha de raciocínio etc.<sup>180</sup>). Assim como um filho precisa que seu pai se mantenha de pé detrás dele para confirmar sua mensagem e dar-lhe credibilidade, um *logos* sem um pai (sem a origem divina, paterna ou régia) é um órfão que não transmite verdade – ele se torna escrita:

O *logos* é um filho. [...] Sem seu pai, ele não seria nada mais do que, de fato, a escrita. Pelo menos essa é [...] a tese do pai. [...] Da posição de quem segura o cetro, o desejo pela escrita é indicado, designado e denunciado como um desejo pela orfandade e uma subversão parricida. [...] O estatuto desse órfão [...] coincide com aquele do *graphein* que, sendo filho de ninguém no momento em que alcança a inscrição, [...] não *reconhece* mais sua origem. Em contraste à escrita, o *logos* vivo está vivo no sentido que tem um pai vivo. [...] O *logos* vivo [...] reconhece essa dívida, vive desse reconhecimento, e se proíbe, pensa que pode se proibir o parricídio.<sup>181</sup>

O que parece ser uma densa metáfora derridiana que liga a estrutura familiar a uma teoria da escrita está na verdade além de uma simples metáfora e expõe o que é no fundo uma estrutura obrigatória que determina o privilégio do *logos*. Ele não toma o lugar do centro do humanismo porque coincide com o poder paterno; ele é privilegiado *somente enquanto reconhece sua dívida para com o pai e aceita se apagar como um ‘mero’ suplemento, para dar lugar ao pai*. Essa observação expõe também o conceito derridiano de arqui-escrita como além da escrita como mera notação, pois uma fala ou racionalidade (*logos*) que quebre a linhagem com

---

179. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 80.

180. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 78.

181. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 77.



o pai perde seu estatuto de *logos* e se torna escrita. A linguagem e o conhecimento oferecidos pela maçã a Adão, a linguagem constituída por Martim, as técnicas oferecidas pelos Sentinelas ou por Prometeu, o totem que substitui o pai assassinado: todas elas são técnicas linguísticas que, por mais que sejam orais, são sempre já escritas pois quebram com a origem do valor que é o pai. E é importantíssimo que Derrida demonstre que, em Platão, o *logos* que tem um pai (seja ele obedecido ou abandonado) é sempre considerado um *ser vivo*:

Se o *logos* tem um pai, se ele é um *logos* somente quando observado/assistido/aviado [*attended*] por seu pai, isso se dá porque ele é sempre um ser (*on*) e até mesmo uma certa espécie de ser, mais precisamente um ser *vivo*. O *logos* é um *zōon*. Um animal que nasce, cresce, pertence à *phusis* [natureza].<sup>182</sup>

A definição do *logos* como um animal não contraria o argumento de a *escrita* ser animalizada. Pelo contrário: Derrida deixa claro que o *logos* só é considerado um ser vivo, um animal, quando consideramos sua relação com a origem de seu valor e verdade, com seu pai. Ou seja, tem-se o conceito do *logos* animalizado somente nas formulações em que o *logos* não coincide com a origem (que é identificada como o Deus-Pai), quando o *logos* corre o risco de devir escrita ao negar seu pai e tornar-se órfão – somente no momento em que se insere a diferenciação entre *logos* e origem. O *logos* se animaliza justamente no momento em que pode tornar-se escrita, em que é distanciado da figura da origem de todo o bem, verdade e valor, afastando-se da alma e do significado – o animal é um ‘símbolo’, como a escrita, de toda secundaridade e distanciamento da origem:

Um *logos* que se encontra *devedor* a um pai. [...] A figura do pai, é claro, é também aquela do bem (*agathon*). O *logos* representa aquilo ao que é devedor: o pai que é também chefe, o capital, e o bem [ou bens]. *Pāter* em grego significa tudo isso ao mesmo tempo.<sup>183</sup>

---

182. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 79.

183. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 81, ênfases no original. O movimento de *representação* do pai por esse *logos* animalizado consiste justamente no

Esse animal como ‘símbolo’ representativo (que *representa* assim como o *logos* representa o pai) não se refere a uma simples metáfora que ligaria o animal à secundaridade, uma vez que a metáfora e a simbolização adquirem elas mesmas o sentido de seu funcionamento desse processo de substituição secundária. Assim como a ‘metáfora’ familiar que Derrida utiliza para discutir o *logos* e a escrita, tal metáfora não é uma simples metáfora, pois a metaforização só existe precisamente nesses termos.<sup>184</sup>

Se o *logos* que difere do pai torna-se uma escrita animalizada, a escrita ‘em si’ passa a apresentar, por sua vez, a “rigidez cadavérica” de uma pedra.<sup>185</sup> Temos mais uma vez a estrutura triádica (pai humano, *logos* animal, escrita pétrea) analisada por Agamben como necessária para articular pólos que são dispostos em um diagrama baseado em linguagem. Entre humano e pedra, insinua-se a animalidade corporal e sem alma que ‘representa’ o *logos* que afasta-se da verdade paterna, ao mesmo tempo em que está claramente em um estágio ‘evolutivo’ superior ao da pedra, exercendo assim o típico movimento suplementar daquilo que (se) adiciona e substitui.

Em *A Maçã no Escuro*, as figuras paternas são curiosamente raras. Além das referências a Deus e aos clamores de Martim a Ele, há poucas instâncias de um pai. A primeira ocorre na ocasião em que Martim sobe a encosta da montanha, ao chegar na fazenda de Vitória:

Até que tudo se esverdeou. Uma transparência pacificara-se no descampado sem deixar uma mancha mais clara. Então a cabeça oca pela sede subitamente se acalmou.

---

procedimento sótico que define a escrita: representação secundária e suplementar que remete à fala da qual ela é apenas a notação.

184. “O pai não é o gerador ou procriador em nenhum sentido ‘real’ antes ou fora de sua relação com a linguagem. De que forma, de fato, a relação pai/filho é distinguível de uma relação causa/efeito ou gerador/engendrado, se não por meio do *logos*? Somente um poder de fala pode ter um pai. O pai é sempre pai de um ser vivo/falante. Em outras palavras, é somente o *logos* que nos permite perceber e investigar algo como a paternidade. [...] Apesar de esse lar ser o coração de toda a metaforização, ‘pai do *logos*’ não é uma simples metáfora” (DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 80-1).
185. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 79.

– Que luz é essa, pai? Que luz é essa? perguntou com voz rouca.

– É a do fim do dia, meu filho.

E assim era. A luz se transcendera em grande mistério.<sup>186</sup>

Que voz misteriosa responde a Martim nesse momento em que ele se encontra sozinho na encosta?<sup>187</sup> E qual é a importância da luz e do dia que acaba? Esse motivo retorna somente muito adiante, durante seu momento epifânico no bosque:

Oh Deus, disse então Martim em calmo desespero. Oh Deus, disse ele. Porque nossos pais já estão mortos e é inútil perguntar a eles “que luz é essa”, não é mais a eles, é a nós mesmos. Nossos pais estão mortos – quando enfim encararemos isto? Oh Deus, disse então. Porque olhou a escuridão ao redor de si e como cada outro ser estava definitivamente na sua própria casa e ninguém no mundo o guiaria, então na sua carne em cólica ele inventava Deus. E bastou inventá-Lo para que da profundidade de séculos de medo e de desamparo uma nova força se agigantasse num lugar onde nada existira antes. Um homem no escuro era um criador.<sup>188</sup>

Além de presente no título do romance, o motivo do claro-escuro é uma das articulações mais persistentes da função do suplemento nas etapas sequenciais de Martim ao longo do texto. Começando com o adjetivo “escura” da primeira frase do romance, as passagens do dia para a noite e vice-versa marcam, de formas diversas, as relações suplementares que determinam a configuração do espaçamento, que estabelece a relação de Martim com uma ilusória presença divina paterna e sua ‘evolução’ gradual de pedra para homem.<sup>189</sup> Por um lado, a escuridão é atribuída ao mito da

---

186. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 53.

187. Lembrando que já havia sido estabelecido que o pai de Martim está morto (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 38).

188. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 222.

189. O estágio ‘vegetal’ de Martim: “Era uma madrugada muito bonita. Quando não há luz, e a luz é apenas o ar, e a pessoa não sabe se está respirando ou vendo.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 81), e “O terreno terciário era de uma uma grande perfeição. Nem mesmo quando a

não-suplementaridade sem sentido da abertura do romance, ao qual

---

luz se aproximava, chegava a transformar o ar do silêncio: a claridade, chegando através de etapas e etapas de silêncio, se reduzia ali a mera visibilidade, que é o máximo de que os olhos precisam” (p. 83). Seu estágio de ‘vaca’: “Foi assim que o novo e confuso passo do homem foi sair uma manhã de seu reinado no terreno [terciário das plantas] para a meia-luz do curral onde as vacas eram mais difíceis que as plantas. [...] A luz do curral era diferente da luz de fora a ponto de estabelecer-se na porta um vago limiar. [...] No limiar do estábulo no entanto ele pareceu reconhecer a luz mortiça que se exalava do focinho dos bichos. [...] Vira-a [a luz] também como uma auréola em torno do amor de dois cachorros; e seu próprio hálito era essa mesma luz” (p. 94-5). Separando-se finalmente das vacas: “Um dia [...] ele acordou e abriu a porta do depósito para a primeira luz. [...] À porta do depósito, ele pela primeira vez estava precisando de uma experiência mais funda – mesmo que não pudesse jamais partilhar com as vacas. Inquieto, ele estava se destacando delas.” (p. 105); “Então os dias começaram a passar. [...] Agora atrás de toda claridade havia a escuridão. E era dela que vinha a escura flama da vida.” (p. 107); “Foi como se aquele homem estivesse enfim aprendendo que a noite desce e que o dia renasce e depois a noite vem” (p. 109), e “Um galho na sombra de súbito se despregou de outro galho, sobressaltou a abelha, fazendo-a voar até se perder na distância da claridade... seu voo deixou pressentir um mundo feito de lonjuras e repercussões, aquele mundo profundo que parecia bastar ao claro-escuro de uma vaca e que basta a um homem que levanta e abaixa uma enxada. [...] Foi quando a abelha voltou iluminada. O que fez o homem parar de trabalhar e enxugar vagarosamente o suor, com os olhos franzidos pela claridade – por essa claridade que pouco a pouco já estava começando a ser também de Martim” (p. 110). Seu momento de ‘humanização’ quando sobe a encosta pela segunda vez, depois do que passa a frequentar a montanha nos fins de tarde: “Nessa tarde em que subiram a mesma encosta por onde o homem uma vez viera sozinho – foi quando ele se destacou maduro da escuridão das vacas.” (p. 113); “Parecia bastar-lhe a tarde de luz rasgada. [...] Como se já fossem uma audácia e um avanço uma pessoa estar de pé na claridade. [...] Os passarinhos, escapulindo da luz, se mantinham dentro da escuridão dos galhos cheios.” (p. 127); “Como se nesse vergar-se da claridade lhe ensinassem como se faz a união harmoniosa [...] das plantas, das vacas e do homem que ele começara a ser. Cada vez, pois, que o dia se tornava noite, renovava-se o domínio do homem, e um passo era dado para a frente” (p. 128).

gradualmente Martim adiciona novos graus de luminosidade. Mas a escuridão também simboliza a humanidade mortal que suplementa e substitui a claridade do dia, marcada pelo sol paterno e divino:

Houve uma época em que o mundo era liso como a pele de uma fruta lisa. [...] Até que o sol escureceu, gente se aproximou, poços se multiplicaram e os mosquitos saíram do coração das flores: estava-se crescendo. [...] As noites tornaram-se mais longas, pai e mãe foram renegados, havia uma sede ruim de amor.<sup>190</sup>

Diante da claridade inóspita e sem nenhum sentido, ele enfim [pensou], um pouco inquieto e avançando: “por Deus, se não criássemos um mundo, este mundo apenas divino não nos receberia”. Foi quando começou a escurecer. [...] Aos poucos o ar se adensou, os sentimentos começaram enfim a mostrar sua natureza pouco divina, um desejo profundamente confuso de ser amado misturou-se ao cheiro humano da noite. [...] O máximo de claridade cedera à nossa habitada escuridão.<sup>191</sup>

Esse “vergar-se da claridade”<sup>192</sup> que faz a união de planta, vaca e homem é justamente o processo suplementar que articula dia e noite como a possibilidade de espaçamento e diferença. E a escuridão que faz o homem um criador é o substrato de suplementaridade linguística que permite pensar a figura mítica de uma origem divina e transcendental como Deus. Dessa forma, o dia, como ‘tronó’ do deus-sol egípcio que permite toda visibilidade, é ameaçado pela noite que insere a diferença na presença uma do deus dos deuses (e a noite e a lua também eram símbolos do deus Thoth). Para Platão, assim como o Bem (a Verdade, o Valor, o Pai, etc.), no mundo

---

190. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 42.

191. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 128.

192. “Como se nesse vergar-se da claridade lhe ensinassem como se faz a união harmoniosa [...] das plantas, das vacas e do homem que ele começara a ser. Cada vez, pois, que o dia se tornava noite, renovava-se o domínio do homem, e um passo era dado para a frente” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 128).

inteligível das ideias, permite a aparição das formas inteligíveis, no mundo sensível é o sol que permite que a visibilidade dos outros objetos sensíveis:

Era o sol a que me referi quando falei da prole [offspring] do Bem, que o Bem criou em sua imagem, e que se encontra, no mundo visível, na mesma relação com a visão e com as coisas visíveis como a relação que o próprio Bem estabelece no mundo inteligível e com os objetos inteligíveis.<sup>193</sup>

Ou seja, apesar de o sol, como o *logos*, ser muitas vezes confundido com a origem do valor, ele é apenas o representante sensível da real origem, o Bem, que engendrou o sol em sua própria imagem, como uma cópia que deve agir como um porta-voz no mundo visível, exatamente como narra o mito bíblico em relação a Adão. O Bem originário é invisível e não se pode realmente entrar em contato com ele, assim como não se pode olhar diretamente para o sol.<sup>194</sup> A real origem do valor, o próprio Pai, não pode ser visto cara a cara, sob risco de morte.

Assim como na teoria da imagem de Martim, em que um ato verdadeiro e incomparável seria insuportável, ou na presença plena que apesar de desejada é, segundo Derrida, também temida e assim substituída por seus suplementos, a visão direta do Bem seria fatal. Olhar o sol, suplemento visível do Bem, também é perigoso, então é necessário contentar-se em ‘ver’ o sol através da visão dos objetos visíveis, que devêm visíveis ao serem iluminados pelo poder solar de aparição. Para Derrida, um signo que nos entregasse diretamente (a) uma presença plena seria sinônimo da morte (daí o poder de proteção do suplemento), justamente porque é somente após a morte que pode-se enfim olhar o rosto de Deus diretamente. Da mesma forma, a noite representa a suplementação e substituição do dia em que reina o deus-sol:

---

193. PLATÃO *apud* DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 82. O Bem platônico é muitas vezes traduzido como o Bom, mas prefiro “bem” pela possibilidade de jogar com ambiguidade, explorada por Derrida, entre “bem” (a qualidade do que é bom) e “bens” (propriedades). Assim como não é possível entrar em contato com o Bem, não se pode colher diretamente o valor dos Bens, somente os seus “juros” (que, em grego, é a mesma palavra para “prole”).

194. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 82.

Esse tipo de substituição coloca Thoth *no lugar de Ra* [o deus dos deuses] como a lua toma o lugar do sol. O deus da escrita é assim o suplente de Ra, suplementando-o e suplantando-o em sua ausência e desaparecimento essencial. Essa é a origem da lua como suplemento do sol, da luz noturna como suplemento da luz do sol. E da escrita como suplemento da fala.<sup>195</sup>

Esse procedimento sógnico de constante suplementação e de desejo (e ausência) de origem absoluta marca o movimento bascular de noite e dia que é capaz de articular as diferenças, em *A Maçã no Escuro*, entre pedra, vegetal, animal, homem e divindade. Além da simples dialética humano/animal, além do evolucionismo darwinista, e além de uma ecologia de diferença de ‘graus’ entre homem e animal, essa é a única matriz, segundo a máquina teórica lispectoriana, em que a ‘essência’ e as diferenças do humano e do animal podem fazer sentido na literatura, ou que no que se convencionou chamar de zooliteratura.<sup>196</sup> Como a leitura que ofereço do romance no capítulo seguinte argumenta, não é possível haver uma linguagem que mantenha uma presença e/ou significado estáveis ou mantenha-se alheia ao animal.

---

195. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 89.

196. Lispector demonstra essa estrutura pela forma em que estabelece a humanização como uma cadeia de suplementos, mas essa mesma ideia já se encontra prevista pela teorização derridiana da suplementaridade: “Está claro que somente o conceito do suplemento nos permite pensar a relação entre a natureza e a lei [cultura]. Esses dois termos não têm nenhum sentido [*meaning*] a não ser dentro da estrutura da suplementaridade” (DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 173).

### *5 A maçã no escuro, ou o suplemento na origem*

Tendo explorado as principais formulações teóricas acerca da relação entre animalidade e linguagem que o romance sugere, discuto neste capítulo, sob essa ótica, uma possível leitura ou interpretação da conturbada narrativa de Martim e de suas reflexões linguísticas. Como demonstrado anteriormente, seu crime o devolve para um suposto momento pré-linguístico na cadeia de etapas da ‘evolução’ humana para que ele possa, assim, construir uma outra linguagem. Considerando o sentido de diferimento escritural que a animalidade no romance empresta para a linguagem, pode-se ler que Martim executa seu retorno reconstrutor para poder livrar-se de uma linguagem metafísica que lhe foi legada, a “linguagem dos outros”, executando assim o ato criminoso de rejeitar a herança linguística do Deus-Pai. Ao visitar a suposta origem, Martim tem a oportunidade de sublinhar lá mesmo a suplementação e diferimento que produzem o sentido. Ao visitar o *sempre* (ou seja, desde a origem), Martim pode testemunhar o *já* (a ‘anexação’ do suplemento). Assim, o projeto de Martim seria o de construir e/ou testemunhar o “sempre já” derridiano da linguagem.

Como fica claro mais adiante no romance, durante seu trajeto ele repete os mesmos padrões linguísticos de respeito e desejo pela origem que marcam a linguagem metafísica. Seduzido pelo poder centralizador e organizador do significado transcendental, que estabiliza o jogo infinito de diferenças que produz a significação, Martim embarca em um paciente e gradual projeto de retornar à humanidade passando por todas as figuras de não-suplementaridade que supostamente precedem a essência humana. Como vimos, ele se dedica a esse processo principalmente por conta da noção – metafísica por excelência – da imitação como algo secundário, acessório, descartável e essencialmente nocivo.

Como se esquecido da oportunidade que tal recomeço lhe oferece de se livrar dos cacoetes da metafísica, Martim se engana ao acreditar que ele está se reconstruindo por conta própria, autônomo, sob controle, sem precisar de assistência externa.<sup>197</sup> Ele passa a ficar obcecado pela possibilidade de acesso à verdade e à compreensão de forma *direta*,

---

197. “Ele mesmo era seu primeiro marco” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 27), e “Ele livre, libertado pelas suas próprias mãos” (p. 29).



independente da procuração do signo, do símbolo ou da imitação – daí sua constante procura por desvendar os “símbolos”, ou seja, de sentir que ele alcançou finalmente aquilo ao que o símbolo remete. A *alusão* torna-se um motivo recorrente no romance como a estrutura de uma simbolização ou imitação que aponta em direção a algo equivocadamente real que Martim deseja acessar diretamente,<sup>198</sup> apesar dos contínuos indícios do funcionamento diferido e disseminado da linguagem.

Esse auto-engano de Martim funciona também como mais um mito que narra a origem e as razões do malefício da imitação e do suplemento. O projeto que Martim *acredita* estar concretizando é, nesse sentido, parte de uma mitologia muito bem mapeada por Derrida:

A pureza da interioridade [a suposta auto-afecção pura de Martim] só pode ser restituída se *acusações forem feitas* contra a exterioridade como um suplemento [a imitação], inessencial mas nocivo à essência, um adendo que não *deveria* nunca ter sido adicionado à plenitude intocada do dentro. A restituição da pureza interna deve então reconstituir, *recitar* – e isso é o próprio mito, a *mitologia* por exemplo de um *logos* recontando sua origem, voltando à véspera da agressão farmacográfica – aquilo ao qual o *pharmakon* não deveria ter sido adicionado e anexado como um *parasita literal*.<sup>199</sup>

Listei anteriormente alguns mitos logocêntricos que narram retroativamente a relação do *logos* como suplemento e que invocam os motivos do romance. Aliás, o próprio romance, como retorno à “véspera da agressão farmacográfica”, pode ser organizado como um mito que remonta a auto-imagem de um *logos* e de uma verdade logocêntrica que algum dia, na origem, teria estado livre de suplementação. É justamente tal sistema mitológico logocêntrico que seduz Martim a reconstruir sua linguagem exatamente como ela era antes. E, sob a forma da indecidibilidade do suplemento, o conflito entre logocentrismo e mitologia constrói a tensão central do romance: assim como em Platão, o *logos* em *A Maçã no Escuro* conta com aquilo que mais frequentemente se define como irracionalidade, como não-verdade, como “repetir sem saber” – o mito – para justamente

---

198. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 29-30.

199. DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 128.

combater a suposta não-verdade da imitação escritural, que “repete sem saber”. Através das inúmeras construções mitológicas (sendo a bíblica a mais acentuada), Martim tenta encontrar a estabilidade de significado para combater justamente a não-verdade da imitação.

Essa tensão ilumina o sentido da palavra ‘herói’ no texto, a qual se torna particularmente relevante na segunda parte do romance, intitulada “O nascimento do herói”. Para Martim, o herói é em última instância um representante e, assim como o signo e a imitação, oferece o risco de não fazer jus ao representado, de repetir sem saber, de imitar somente a aparência. Na temática do herói está presente o tema, central para o romance, da Proibição e da criminalidade do signo: para a metafísica logocêntrica, ao signo, a qualquer processo simbólico, é vedado falhar, pois ele se encontra proibido de despreitar o representado, e qualquer signo só é aceito se obedecer a tal Proibição e ao original que ele copia:

E quando [um herói chora] é um espetáculo deprimente e repugnante que não suportamos sem nos sentirmos traídos e ofendidos; quem nos representa é imperdoável. Acontece que, por circunstâncias especiais, em duas semanas aquele homem se tornara um duro herói; ele representava a si mesmo. [...] Pela primeira vez Martim se achava incapacitado de imitar.<sup>200</sup>

Em seu delírio de pura auto-afecção, Martim não necessita de nenhum herói, pois ele é capaz de representar a si mesmo. E ele não é herói de mais ninguém além dele mesmo, pois ao crer ter alcançado a origem mais pura, ele abre mão da imitação. Qualquer suplemento, escrita, símbolo ou signo é desnecessário pois Martim pode simplesmente se auto-apresentar: uma vez que ele acredita que a apresentação é possível, a representação é descartável e sua insinuação, uma ameaça. Fortalecido em sua crença, Martim prossegue com seu novo intento de reconstruir a linguagem metafísica. Ele adiciona suplementos (ou *se adiciona como* suplemento) à escuridão, à noite, às pedras, às plantas, etc., como forma de alcançar sua suposta natureza humana linguística que, como o mito logocêntrico garante, consegue manter em xeque o efeito nocivo do suplemento através da obediência ao Deus-Pai.

---

200. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 36.

Assim como a mulher exibe um papel central para a estruturação do retorno à origem de Martim (no crime propriamente dito e suas conotações bíblicas), a postura curiosamente sexista que ele desenvolve na ocasião de sua humanização exige que se teorize a diferença sexual em relação à problemática da “maçã” (a fruta está no escuro e inacessível porque uma origem pura não existe, ou a escuridão que a envolve marca a ausência da mediação de um signo entre sujeito e conhecimento?):

Pareceu entender para que nascem as mulheres quando uma pessoa é homem. [...] Tratando das vacas, o desejo de ter mulheres renasceu com calma. [...] Lembrou-se que uma mulher é mais que o amigo de um homem, mulher era o próprio corpo do homem. Com um sorriso um pouco doloroso, acariciou então o couro feminino da vaca e olhou em torno: o mundo era masculino e feminino.<sup>201</sup>

Não apenas a mulher seria o corpo do homem (no sentido de ‘ser feita’ do corpo do homem) por conta do relato bíblico da criação da mulher como derivação do corpo masculino, mas aqui também está esboçado um esquema dicotômico entre corpo feminino que vem ser adicionado à alma originária masculina. O conceito psicanalítico da diferença sexual como uma questão de castração masculina projetada sobre o feminino reverbera tanto com a ‘castração’ de sua costela a que Adão é submetido para a criação de Eva, quanto com a temática da ausência do significado transcendental que a maçã inacessível prefigura. Para Kaja Silverman, em seu *Male Subjectivity at the Margins*, Freud deixa claro que “a diferença sexual é impensável desassociada do deslocamento que exterioriza a *castração masculina* para a *subjetividade femininina*.”<sup>202</sup>

Para a psicanálise lacaniana, a castração que se encontra na raiz da relação do sujeito com a linguagem, uma relação que Silverman glosa como “a Lei da Linguagem”, é o processo inevitável

que todo sujeito deve experienciar ao entrar na ordem da linguagem ou significação, a sua entrada inaugural em um regime de falta [*lack*]. Essa castração ou falta implica tanto a perda do ser, quanto a subordinação do sujeito a uma ordem

---

201. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 108.

202. SILVERMAN. *Male Subjectivity at the Margins*, p. 45.

discursiva que lhe antecede, excede-o e que substancialmente o “fala”.<sup>203</sup>

Nessa concepção lacaniana de linguagem, o ser ou o sentido, assim como na leitura gramatológica de Derrida do logocentrismo, precisa ser abandonado no momento de entrada na ordem simbólica. A linguagem e o símbolo se instauram sobre – e produzem – o vazio e a falta que constituem a ausência (e o desejo) de um presença e verdade plenas. No drama edipiano, o significante dessa perfeição plena é o *falo*, que é inscrito na diferença sexual na figura anatômica do pênis:

Através de sua relação com o significante [o signo, a imitação, etc.], o sujeito é privado de algo: de si mesmo, de sua própria vida, que assumiu o valor daquilo que o prende ao significante. O falo é o nosso termo para o significante da sua alienação na significação.<sup>204</sup>

Para Silverman, isso implica que o falo é o “representante inconsciente do que é perdido pelo sujeito com sua entrada na linguagem”,<sup>205</sup> – a verdade, a presença, a perfeição, a potência e, para Martim, a maçã. O que é crucial para o romance é que, segundo Silverman, “a nossa ficção dominante [...] conceitualiza a falta instalada pela linguagem”, que não é nada além da ausência de um significado transcendental dentro de uma sistema de significantes e signos, “como a ausência do órgão sexual masculino.”<sup>206</sup> A cultura ocidental falocêntrica exige a crença na comensurabilidade entre falo e pênis e, dessa forma, permite que a subjetividade masculina se proteja da ausência de um significado transcendental.

Isso explica por que a humanização de Martim fortalece ainda mais sua crença de que ele está reconstruindo a linguagem *logocêntrica*: essa humanização se dá justamente no momento da inauguração da diferença sexual. Ao identificar a mulher como seu outro inferior, Martim é capaz de finalmente afastar qualquer dúvida sobre seu projeto, e se convence de que seu caminho é o da obtenção da verdade transcendental além de qualquer imitação, simbolização ou procedimento linguístico. Isso se dá pois Martim

---

203. SILVERMAN. *Male Subjectivity at the Margins*, p. 35.

204. LACAN apud SILVERMAN. *Male Subjectivity at the Margins*, p. 38.

205. SILVERMAN. *Male Subjectivity at the Margins*, p. 38.

206. SILVERMAN. *Male Subjectivity at the Margins*, p. 37.

é capaz de direcionar, conforme no modelo freudiano e lacanian, toda falta e ausência para o corpo feminino como sinônimo de sua falta de pênis:

Era doce e poderoso um homem sair e uma mulher ficar. Assim provavelmente é que deviam ser as coisas. Dirigindo-se à água do rio para molhar o rosto ele sentia orgulho e calma. Agora que tivera uma mulher parecia-lhe natural que tudo fosse se tornar compreensível e ao alcance da mão. [...] Ele ainda sentia nos braços o peso que tem uma mulher submissa.<sup>207</sup>

Da mesma forma que a neutralização criminosa da mulher, como figura de secundaridade primordial no Gênese, demarca a possibilidade de retorno à origem, o ilusório acesso ao significado e a negação da castração se dão (após a aceitação da diferença sexual) através da determinação da mulher como aquela que carrega a ferida da castração. E por meio do domínio e apreensão dessa mulher, Martim é capaz de assegurar a proximidade do sujeito humano masculino ao conhecimento transcendental do Deus-Pai encarnado na maçã. Aliás, a temática teológica (e suplementar) da estrutura falo/pênis não demora a se revelar:

Chamemos o falo de “Deus”. É uma antiga tradição. Não é preciso ver “Deus”, propriamente falando, não se tem uma imagem dele. “Deus” (o falo) é invisível; assim, a relação para com o falo é marcada por uma [...] relação de exclusão. Ao mesmo tempo, tudo está em relação com o falo; tudo está em relação com “Deus”. Suponhamos que existe um filho, Jesus, o filho de Deus, que serve como mediador. Agora, substituamos “Jesus, o filho” pelo pênis, que por acaso é o representante mais conveniente do falo. Uma vez que o homem tem em seu corpo uma relação com seu *pênis como representante do falo*, esquematicamente, a sua inclinação natural o leva a esquecer o fato de que o falo (“Deus”) é invisível, inalcançável, inominável. Mas a mulher não tem esse representante em seu corpo; dessa forma, a relação dela com o falo é menos velada. Ela é menos tentada a esquecer do

---

207. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 165.

fato de que o falo está ausente. [...] Para o homem, a posse do pênis [...] serve como uma barreira negando o caráter fundamental da castração. O homem vem a acreditar que não foi castrado.<sup>208</sup>

Temos basicamente todos os elementos dos mitos logocêntricos de origem da técnica como exterior à origem. Assim como o Bem na estrutura platônica analisada por Derrida, ou o próprio Deus-Pai na mitologia greco-abraâmica discutida por Ludueña-Romandini – ou até mesmo o Deus do romance – o falo se define como a fonte de todo sentido, valor, verdade e coerência. Ele é inalcançável e invisível, e o acesso a ele é Proibido, principalmente porque ele não existe. Por um mecanismo de suplementação e substituição, tal elemento inacessível pode ser representado no mundo visível, contanto que seja assegurado que tal representante se mantenha submisso à origem que ele copia, representa e substitui. Mas, como Derrida deixa claro, essa vigilância ou fiscalização nunca pode ser totalmente bem sucedida e toda substituição representativa carrega o risco de má-representação, pura repetição sem valor, imitação, falsificação e, a pior possibilidade de todas, a desobediência parricida.<sup>209</sup>

É essa hesitação que se encontra em jogo no momento em que Martim se conscientiza do diagrama Deus/deus. Como deus e o pênis, Martim é o representante do Deus-falo, e tudo deve ser feito para que a distância entre deus e Deus seja neutralizada, para que essa suplementação seja obediente e não parricida. Como discuto adiante, essa tentativa falha, mas os motivos desse fracasso precisam ser analisados cuidadosamente. Esse fracasso está relacionado com a escrita, o mito e, principalmente, a animalidade: tal procedimento que permite que ao falo inalcançável se concretizar *aqui embaixo* não é outra coisa senão o movimento escritural de Queda no mundo e na espacialidade que substitui o Verbo mágico de Deus pela linguagem falha humana, o Éden elusivo pelo mundo terreno, Cronos como pastor divino pelo governante mundano, que ‘insere’ a alma soprada

---

208. LECLAIRE, Serge *apud* SILVERMAN. *Male Subjectivity at the Margins*, p. 43.

209. É justamente essa vigilância para que o significante “pênis” não se distancie do significado “falo” que Silverman aponta como o papel da ideologia na estruturação da psique e torna-se seu principal ponto de discórdia com Leclaire.

por Deus no corpo mortal do humano, o significado no significante, a espécie Leão no indivíduo leão.

O romance demonstra como esse movimento primordialmente escritural de substituição (ou seja, de significação) está alinhado com uma ideia de Proibição. Uma vez que a presença desejada está ausente (por ser proibida, inalcançável ou inexistente), precisa-se instituir um processo de substituição em que um símbolo representará esse elemento transcendental. A narrativa freudiana sobre a origem do totem, principalmente na sua relação com a origem do tabu do incesto, expõe isso claramente: não apenas as mulheres do mesmo grupo estão vedadas e precisam ser substituídas por outras, mas o próprio pai, depois de assassinado e devorado, pode ser conjurado da morte para presidir sobre o tabu do incesto por meio da sua substituição ou simbolização por um totem animal. Silverman explora a matriz proibição/substituição na leitura lacaniana do tabu do incesto, em que

A Lei das Estruturas de Parentesco [...] implica que o tabu do incesto é vivido como uma proibição paternal e um deslocamento erótico – como a necessidade de substituir objetos eróticos de dentro da família por outros de fora. O Nome-do-Pai também é vivido pelo menino como o legado paternal que será dele se ele renunciar à mãe [cuja erotização é Proibida pela lei paterna] e se identificar com o pai. É vivido pela menina como a experiência da “falta” [*lack*] anatômica e cultural; como um desejo compensatório pelo pai e seus substitutos [*surrogates*].<sup>210</sup>

O Nome-do-Pai instaura a Proibição do incesto e da erotização da mãe, incitando a substituição compensatória e suplementar. Mais que isso, o Nome-do-Pai representa ele mesmo a estrutura da linguagem como algo que rouba o sujeito de sua plenitude e instaura a falta e o vazio. Na mulher, essa falta é alinhada com sua castração simbólica que precisa ser compensada pelo desejo investido no pai; no homem, a falta representada pela castração simbólica é ignorada se a distância simbólica e suplementar entre pênis e falo (como representante do Nome-do-Pai) for suturada. Ou seja, o falo é a plenitude divina inalcançável, ‘a coisa em si’, que necessita

---

210. SILVERMAN. *Male Subjectivity at the Margins*, p. 40.

ser substituída para que se possa entrar em ‘contato’ com ela. Esse contato, é claro, é imaginário, e é esse fracasso que está na base da relação frustrada de Martim com seus “símbolos”: eles deveriam, agora que ele crê no logocentrismo, lhe entregar a elusiva e tentadora verdade sobre a experiência humana como sempre prometeram, mas eles instauram, em última análise, o distanciamento e a inexistência da ‘coisa em si’. Novamente, essa tensão entre obediência e corrupção do representado se encontra imiscuída no próprio funcionamento da linguagem, e caracteriza a escrita enquanto *pharmakon*, tanto remédio quanto veneno:

O significado fundamental [a coisa em si, a presença, a plenitude, a maçã, o falo, etc.] [...] nunca será nos dado em pessoa, fora do signo ou fora do jogo. [...] Existe um ponto no sistema em que o significante não pode mais ser substituído por um significado. [...] O ponto de não-substituição é também o ponto de orientação de todo o sistema de significação, o ponto onde o significado fundamental é prometido como o ponto terminal de todas as referências e se oculta como aquilo que destruiria de um só golpe todo o sistema de signos. Ele é ao mesmo tempo anunciado [*dit*] e proibido [*interdit*] por todos os signos. A linguagem não é nem proibição nem transgressão, ela acopla uma à outra infinitamente. [...] Eu constantemente reconfirmarei que a escrita é o outro nome para essa *différance*.<sup>211</sup>

Martim tem um encontro abrupto com o fato da inexistência do “ponto terminal” em um episódio que glosa como ‘a lição de escrita de Martim’, em que ele entra em ‘contato’ com a impossibilidade da simples notação escrita como a grande falta instaurada pelo processo diferido de significação. Novamente a temática da fruta emerge, mas a maçã do conhecimento é substituída por outra: para Martim, a escrita se mostra como “uma fruta redonda que alguma vez comera – uma romã – e que aos dentes se provaria oca.”<sup>212</sup> Durante a noite que segue a tarde de suas conclusões sexistas, Martim decide tentar escrever para “pôr ordem nos

211. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 266, 268.

212. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 170.



pensamentos” e anotar suas conquistas e planos para o futuro, mas é surpreendido por um impossibilidade incontornável: ele ‘não sabe’ escrever. Não que a escrita no sentido estreito esteja fora do seu alcance – Ermelinda encontrou uma lista de compras que ele redigira anteriormente.<sup>213</sup> No que consiste, então, sua incapacidade de escrever?

Martim inicialmente experiencia o perigoso movimento sígnico, prefigurado pela escrita, que afasta o representado, até que ele vislumbra a falta instalada pela linguagem e pela castração: “Ele não sabia que para escrever era preciso começar por se abster da *força*.”<sup>214</sup> Através da escrita, ele experimenta pela primeira vez desde seu renascimento heróico a possibilidade de que a simbolização seja perversão e não fidelidade: “Tão desleal era a potência da mais simples palavra sobre o mais vasto dos pensamentos.”<sup>215</sup> A escrita para ele perde o sentido instrumental e suplementar de mera notação e se revela como estruturadora da própria significação: “Como se sua tarefa não fosse apenas a de anotar o que já existia mas de criar algo a existir. [...] Ele mais parecia estar esperando que alguma coisa lhe fosse dada do que dele próprio fosse sair alguma coisa. [...] Era incontestável que não sabia escrever.”<sup>216</sup> A escrita, arquétipo de toda simbolização e suplementação, oferece para Martim a grande falta e incapacidade prefiguradas pela linguagem:

E como um velho que não aprendeu a ler ele mediu a distância que o separava da palavra. E a distância que de repente o separou de si mesmo. Entre o

---

213. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 104.

214. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 170, ênfase minha.

215. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 171. Obviamente a identificação dessa deslealdade das palavras e dos signos está na raiz da desconfiança de Martim da imitação e sua busca por um significado transcendental logocêntrico. Mas durante seu heroísmo sexista, ele acredita que *é possível* alcançar o significado fundamental por meio de signos, contanto que sejam os signos certos e que se neutralize qualquer fissura, vazio ou falta que sejam instalados pela linguagem. Portanto, podemos identificar que o logocentrismo de Martim não se caracteriza por um simples abandono da linguagem simbólica pelo acesso direto à verdade, mas por uma crença ingênua na capacidade dos signos de levar até ela.

216. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 171.

homem e a sua própria nudez haveria algum passo possível de ser dado?

Martim é incapaz escrever apenas no sentido estreito de notação – no momento em que a escrita lhe oferece “sua própria nudez”, ele exerce o real potencial escritural de obliterar o próprio.<sup>217</sup> Sua lição de escrita lhe apresenta o distanciamento infinitamente diferido implicado no procedimento sígnico, levando-o a vislumbrar a falta instaurada pela castração linguística: sua nudez. A nudez humana, como forma da sua incompletude quando comparado aos animais, é o símbolo da essencial desapropriação que ele experiencia ao entrar na linguagem (narrada, por exemplo, após o episódio de ingestão da maçã proibida no Gênesis). A necessidade de roupas é, ao mesmo tempo, a imperfeição que origina a necessidade de suplementação, e o fruto da inauguração da linguagem como complementaridade. A complementaridade linguística e humana que instaura a falta – causa e efeito da nudez – só é pensável dentro de uma matriz de suplementação entre homem e animal: a complementaridade humana só existe ao criar retroativamente o mito da não-suplementação – o animal; e o estágio animalesco e natural de ausência de suplemento só adquire sentido ao se manter (supostamente) intocado pela complementaridade da nudez humana. Tão intensa é a experiência de Martim da “deslealdade” da escrita que ela insinua o intervalo entre sujeito e palavra – e, o que é o mesmo, o intervalo na relação do sujeito consigo mesmo (a auto-afecção).

A impossibilidade de alcançar o sentido através da substituição sígnica, a sua incapacidade ou falta de força, faz Martim pensar nos termos de um interdito: “De tal modo ele não podia, que o não poder tomara a grandeza de uma Proibição.”<sup>218</sup> A consciência dessa Proibição toma a dimensão do toque de um dedo em uma ferida que exige proteção (e que soa muito próxima da castração simbólica) que é deslocada para a subjetividade feminina para que se construa a potência masculina: “Caíra em zona sagrada que homem não deixa mulher tocar mas dois homens às vezes se sentam em silêncio à porta de casa ao anoitecer.”<sup>219</sup> Paralisado perante o interdito da Proibição, Martim não pode evitar de imaginar que,

---

217. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 109.

218. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 172.

219. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 172.

se tentasse escrever apesar dela, escreveria apenas um substituto possível para seu objetivo impossível, escreveria algo pela impossibilidade de escrever “a outra coisa”. Ele contempla sua situação como um dilema: ele pode continuar ciente da Proibição, vivendo na zona sagrada e intocável (por uma mulher) que é a consciência e a aceitação de sua incapacidade, ou aceitar o que quer que conseguisse escrever:

E a escolha tornou-se ainda mais funda: ou ficar com a zona sagrada intata e viver dela — ou traí-la pelo que ele certamente terminaria conseguindo e que seria apenas isto: o alcançável. Como quem não conseguisse beber a água do rio senão enchendo o côncavo das próprias mãos — mas já não seria a silenciosa água do rio, [...] não seria aquilo que é um homem de tarde junto do rio depois de ter tido uma mulher. Seria o côncavo das próprias mãos.

Sendo o rio mais um dos motivos temáticos do romance para a o acesso (ou impenetrabilidade) do sentido, Martim fica convencido que o que conseguisse escrever no lugar da “outra coisa” Proibida — a coisa em si — não seria realmente aquilo que os símbolos prometem. Ou seja, o signo que ele é capaz de produzir não seria o símbolo do rio, aquilo que lhe entregaria sua realidade prometida, muito menos a *experiência* do rio (como quando ele para junto ao rio, heróico, depois de “ter” Ermelinda). Seria nada mais que a mão que pega o rio, ‘apenas’ a ‘ferramenta’ do acesso, ‘apenas’ o intermediário, nada a mais que o próprio símbolo, apenas *alusão*.<sup>220</sup> A condição inescapável do signo como alusão parece a Martim

---

220. Como sugerido anteriormente, a alusão é outro nome que o romance dá para o processo, típico de qualquer signo, de referir-se a algo que não ele. Desde suas primeiras palavras em sua reconstrução, Martim se encontra perseguido pela noção da alusão: “Então repetiu com inesperada certeza: ‘é, sim!’ Cada vez que dizia essas palavras estava convencido de que aludia a alguma coisa” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 29). A estrutura de referência e a insinuação de uma distância irreduzível entre representante e representado se apresenta desde seu momento de humanização na encosta: “Vitória neste mesmo momento estendeu o braço apontando ao longe uma montanha de encostas suavizadas pela impossibilidade de serem tocadas... Martim teve então uma espécie de certeza de que este era o gesto que ele procurara: tanto as distâncias parecem precisar de alguém que as determine

determinar a impossibilidade de “objetividade”<sup>221</sup> em sua apreensão da realidade:

Ele terminou se perguntando se tudo o que ele enfim conseguira pensar, quando pensara, também não teria sido apenas por incapacidade de pensar uma outra coisa, nós que aludimos tanto como máximo de objetividade. E se sua vida toda não teria sido apenas alusão.<sup>222</sup>

Essa lição de escrita marca radicalmente o fim das ilusões de heróismo de Martim, precipitando o fim da parte “O nascimento do herói” e o início da terceira e última parte “A maçã no escuro” (p. 197) – cuja citação do título do romance reposiciona em primeiro plano a

com um gesto. Assim o homem escolheu concluir que é este o gesto humano com que se alude: apontar” (p. 117).

221. É curioso e relevante apontar a distribuição econômica do termo “objetividade” com relação ao acesso linguístico (ou não) à realidade. Assim como o mito da não-suplementaridade estrutura a cadeia de suplementação, a objetividade é atribuída ao mesmo tempo ao olhar de um animal sem linguagem e a um ser humano cuja compreensão linguística ultrapassaria a mera alusão, aproximando-se do Verbo divino. Novamente Martim-o-ser-humano se encontra preso entre essas duas figuras de “divinanimalidade” (DERRIDA. *The Beast and the Sovereign*, p. 127) que são o animal e Deus e que prometem o ilusório acesso direto à realidade: “Aquela falta de necessidade de ver para saber que os animais têm, como se já tivessem atravessado a infinita extensão da própria subjetividade a ponto de alcançarem o outro lado: a perfeita objetividade que não precisa mais ser demonstrada.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 96); “Mas tanto é verdade que alguma coisa objetiva devia lhe estar acontecendo ali que [...] bastava ele se lembrar de como um boi fica de pé no morro.” (p. 127); “O trabalho era este: ser objetivo. O que seria a experiência mais estranha para um homem. Que Martim se lembrasse, nunca ouvira falar de um homem objetivo.” (p. 137); “Mas se essa tentativa de inocência o levava a uma objetividade, era à objetividade de uma vaca: sem palavras.” (p. 146); “Perdera o estágio em que tivera a dimensão de um bicho, e no qual a compreensão era silenciosa assim como uma mão pega uma coisa” (p. 147), e “A erudição, sendo externa, se confundia com a idéia primária que ele fazia de objetividade, e sempre lhe dava a satisfatória sensação de ter acertado” (p. 177).

222. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 173.

indecidibilidade entre acesso direto ou verdade inalcançável. Martim transita da heróica sensação de representar a si mesmo para a “coisa extraordinária” que era ter passado pelo “querer”: mais crucial para ele do que a satisfação de se representar é a consciência da importância do querer – da carência, da necessidade, da falta, da incompletude, querer como verbo intransitivo: “De um modo geral e profundo, ele quisera.”<sup>223</sup> Martim desiste de escrever, fugindo por um triz da “oca escuridão”, e ao desistir ele acredita instalar uma “covardia” inegável em seu projeto.<sup>224</sup> Tomado pela humildade, ele desiste da verdade “– qual seria? agora nunca mais! oh nunca mais ele saberia! –”<sup>225</sup> e se contenta com uma “verdade menor”. Mas qual seria essa verdade abandonada? O significado fundamental que a experiência da escrita provou inalcançável? Ou a consciência e a aceitação da Proibição e da falta, que de tão desagradáveis, doíam “como a raiz de um dente”?

Martim se contenta em redigir apenas uma lista das coisas que “tentará saber”, e acaba escrevendo somente a palavra “‘Aquila’”, pois o que ele conseguia era aludir.<sup>226</sup> Mas tal simples palavra, puramente alusiva, lhe dá um enorme prazer ao ‘sintetizar’ o procedimento sígnico, incluindo suas limitações. Todo projeto de Martim, que ele se convencera consistir em alcançar a elusiva maçã, ficará marcado pela experiência desapropriante de tentar escrever, de reconfigurar os conceitos de signo e imitação e de entrar em contato com a grande falta e incompletude instaurada pela linguagem, outro nome para a castração simbólica.

Apesar dessa lição, Martim tem ‘recaídas’ em que retorna a acreditar na possibilidade do heroísmo e do conhecimento fundamental, e quase todas elas estão relacionadas a momentos em que ele novamente desloca sua falta para um corpo feminino e identifica somente ali a ferida da castração.<sup>227</sup> Tal recaída falocêntrica estimula em Martim o desejo de comunicar-se com a única criança que mora na fazenda, a filha da criada. A noção de recaída é reforçada pela sua sensação de que esse desejo se manifesta porque “o antigo homem voltara”:

---

223. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 175.

224. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 176.

225. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 176.

226. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 176.

227. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 183, 294.

Quantas vezes já procurara divisar a filha da mulata, sem sequer saber por que queria tanto o contato de uma criança, como se só ela fosse tão pura quanto ele. O homem antigo voltara? o homem antigo que parecia precisar de uma pureza da qual ele não saberia fazer uso? De novo, em algum momento indeterminado, errara ele de caminho, e voltara a ser o homem antigo?<sup>228</sup>

Depois de suas epifanias gramatológicas ao tentar escrever, Martim abriu mão de procurar uma pureza signíca que até então lhe havia seduzido, mas, ao perceber que considerava Vitória e Emerlinda fortes demais para serem inocentes (apesar de fracas o suficientes para serem dominadas), ele anseia pela inocência e pureza que acredita estar presente na criança. Ele tem consciência de que esse desejo é um resquício do “homem antigo” que ele era (antes da lição de escrita), mas não é capaz de abafá-lo. A figura da criança aparece duas vezes no romance glosada como *seta* e *investimento*,<sup>229</sup> alinhando-se com a temática platônica que vincula a prole e os juros com frutos visíveis do Bem invisível, assim como com o motivo de inseminação e disseminação presente na questão do prefácio.<sup>230</sup> Mas sua experiência com

---

228. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 189.

229. “Uma criança era o nosso investimento e a seta que disparamos.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 143) e “Uma criança era a seta que disparamos, uma criança era o nosso investimento” (p. 203).

230. Para Derrida, em seu irônico prefácio sobre prefácios em *La dissémination*, pode-se pensar o prefácio como uma *semente*: “O prefácio, como *sêmen*, pode ser abandonado, emergir e se perder como uma *différance* seminal, como pode igualmente ser reapropriado à sublimidade do pai. Como um prefácio a um livro, é a palavra do pai assistindo e admirando sua obra, respondendo por seu filho, perdendo o fôlego ao sustentar, reter, idealizar, reinternalizar e dominar sua semente. [...] O apagamento ou sublimação da *différance* seminal é o movimento através do qual o restante [*restance*] do prefácio [*hors-livre*] é internalizado e domesticado dentro da ontoteologia do grande Livro. [...] O retorno a si mesma da semente teológica internaliza a sua própria negatividade e sua própria diferença de si. [...] Ao contrário da *différance* seminal que é desse modo reprimida, a verdade que fala (para) ela mesma dentro do círculo logocêntrico é o discurso do que *volta para o pai*.” (DERRIDA. *Dissemination*, p. 45). “*Tokos* [...] significa produção e o produto, nascimento e a criança, etc. [...] Como um produto, o *tokos* é a

a criança novamente reforça sua desconfiança em uma suposta pureza. A menina brinca empilhando tijolos, fazendo comentários curiosos e infantis enquanto Martim observa, até que ela lhe pede por um presente.<sup>231</sup> A insistência da criança de ganhar um presente, “qualquer coisa”, horroriza Martim pois ele crê que uma criança pura não deveria ter apreço ou apego

criança, a ninhada humana ou animal, assim como os frutos da semente distribuída no campo, e os juros de um investimento capital: é um *retorno* ou *rendimento*” (DERRIDA. “Plato’s Pharmacy”, p. 82). O prefácio funciona como uma semente de significação (ou sêmen paterno) que o Livro (o pai) distribui para falar sobre si, assim como um filho funciona, para Martim, como um “investimento”. Idealmente, o prefácio (a semente) precisa ser internalizado e re-apreendido pelo Livro (o pai), obedecendo-o, dando frutos, inseminando. Do contrário, corre-se o risco de *disseminação*, em que as sementes de sentido do Livro-Pai são dispersas e não germinam, não alimentam o sentido original do Pai. O perigo de disseminação está inerente mesmo no Livro (o que Derrida chama de *différance* seminal) e funciona como outro nome para a impossibilidade do sentido pleno do ‘Pai’ (Deus, falo, maçã, etc.) ser alcançável por meio de seus ‘filhos’ (deus, pênis, símbolos, etc.), e o prefácio (a tentativa de inseminação) funciona como um esforço de reprimir essa *différance*. Para Martim, essa disseminação apresenta um risco contínuo de desperdício da capacidade semântica da semente/símbolo: “Cada cara tinha falhado, e esse fracasso tinha em si uma perversão como se um homem dormisse com outro homem e assim filhos não nascem.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 38). Assim como Martim procurou obedecer à plenitude encarnada no Deus-Pai, ele agora procura a criança que funcionaria como seu *investimento*, confirmando-o.

231. “– Você não quer me dar uma coisa? me dá uma coisa, disse atenta, expectante, e sua carinha era a de uma prostituta.[...] Me dá, hein? qualquer coisa serve! disse ela muito íntima. [...] Você me dá mesmo uma coisinha? me dá um presentinho? Não precisa ser hoje, concedeu-lhe ávida, mas amanhã? sim? amanhã? [...] O homem horrorizado recuou. Não pôde se afastar logo. Mas quando conseguiu se desprepar das cobiçosas garras da criança ele quase correu. [...] A água – a água estava infetada, a menina não lhe quisera dar o símbolo de criança. [...] E o que o confundia ainda mais é que aquela criança também era pura, com seus agudos dentinhos que mordem e seus olhos amarelados, expectantes e imundos e cheios de esperanças, olhos perdoados e delicados como os de um bicho – ele quase corria.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 205-6)

por uma coisa pelo seu significado (a menina não pede algo específico que ela realmente quer, ela apenas quer ser presenteadada, quer o símbolo do presente) – ou seja, ele acredita que uma criança deveria ser pura em relação ao signo. A criança, que é uma *seta* (que alude, significa, aponta, etc.), assim como o animal, não deveria conhecer setas e alusões. Martim se aproxima da menina na esperança de entrar em contato (novamente) com o sentido do “símbolo” de ‘criança’, desse mito de não-suplementaridade que, como o animal, explica a relação do humano (adulto) com o suplemento.<sup>232</sup>

A menina, porém, não se encontra intocada pelo signo e é perfeitamente capaz de querer uma coisa genérica; ela está “contaminada” e não deveria se chamar uma criança, assim como um animal que pudesse falar, que se visse no espelho por vaidade, que fosse ao cinema não seria um animal.<sup>233</sup> Apesar de tudo, Martim conclui que “aquela criança também era pura”, ou seja, que sua pureza parece resistir à suposta contaminação do signo. Ela tinha olhos “de um bicho”, sua suposta proximidade com o parto e com sua origem animal são visíveis: ela exhibe a pureza de um animal, mas mesmo assim está contaminada pelo signo.

Essa aparente contradição se desmonta ao levarmos considerarmos o diagnóstico derridiano de que “não existe o signo em si” – ou seja, a atração pelo “signo em si”, que só deveria existir no humano, esse bicho cinéfilo, não seria uma perversão numa criança ou num animal pois o “signo em si”, justamente, não existe. Nem mesmo o ser mais linguístico é obcecado por

---

232. Em sua análise da filosofia de Rousseau em *De la grammatologie*, Derrida aponta que, para o filósofo, “a criança não é naturalmente avarenta. Ela deseja manter o que deseja. [...] O vício ou perversidade consistiriam [para Rousseau] em não se apegar a coisas que são naturalmente desejáveis mas aos seus significantes substitutivos. Se uma criança amasse o dinheiro pelo dinheiro, ela seria perversa; não seria mais uma criança. *Para Rousseau, o conceito da criança está sempre relacionado ao signo. Mais precisamente, a infância é a não-relação com o signo em si.* Mas o que é o signo em si? Não existe signo em si. Ou o signo é considerado uma coisa, e então ele não é um signo, ou ele é uma referência, e assim ele não é ele mesmo” (*Of Grammatology*, p. 204).

233. Em referência à famosa (ou infame) definição de Agamben do ser humano como o animal que vai ao cinema, em AGAMBEN, Giorgio. *Image et mémoire*. Paris: Hoëbeke, 1998.



signos *puros*, pois tal signo já seria uma ‘coisa’ e não um signo. E, como signo, ele é apenas uma referência, uma alusão. Martim conclui, horrorizado, que a distinção adulto/criança ou adulto/animal não é possível de ser formulada ao longo do eixo conceitual do signo, exatamente pois todos esses elementos têm uma relação com o signo como aquilo que não coincide com si mesmo – tudo do que se diz não ter relação alguma com o suplemento sógnico é apenas uma fabricação da própria suplementaridade.

A crença do “homem antigo” na pureza foi mais uma vez comprometida, tanto que uma das curiosas visitas recorrentes de um professor e seu filho à fazenda de Vitória e Ermelinda sequer relembra Martim da relação de paternidade com a qual ele estivera obcecado. Ele teme que o professor conclua que ele, Martim, um suposto engenheiro trabalhando por casa e comida em uma fazenda isolada, esteja mentindo e fugindo de algo. O instinto de fuga de Martim estivera aguçado desde que entreouvira Vitória anunciando que se encontraria com “o alemão” em Vila Baixa para vender-lhe os produtos da fazenda: ele temia que fosse o mesmo alemão de cujo hotel Martim fugira, mas o retorno de Vitória dias depois não revelou nada suspeito, o que colocou-o em certo alívio. Porém as perguntas do professor – que adivinha que Martim não é carioca como dissera, mas paulista – reacendem seu medo. Ele tenta ler as reações e os olhares das mulheres, principalmente após o professor partir, mas é incapaz de captar o quanto elas sabem.

A reemergência de seu reflexo de fuga fez Martim dirigir-se “para o rumo contrário” após a visita do professor – ao invés de voltar ao depósito de lenha, onde mora, ele “avançou quase aos recuos” em direção ao rio e ao bosque escuro.<sup>234</sup> De pé no “negro coração do bosque”, ele se sente apavorado pela escuridão e reanalisa toda a sua trajetória até o momento, concluindo que está agora sem o apoio de “nenhum dos pensamentos que [...] haviam começado a fazer dele o homem que ele inventara ser”.<sup>235</sup> A exploração aterrorizada de si mesmo no bosque é crucial para que finalmente se conscientize de que o que ele acreditava ser seu projeto – a apreensão da verdade por meio do símbolo e através da humanização – tratava-se de um auto-engano, como revelara sua lição de escrita:

---

234. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 216.

235. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 218.

No ponto em que ele estava, era como se nenhum passo tivesse sido jamais dado! Como se todos os seus passos tivessem sido inúteis. [...] Num único pulo de recuo, ele de novo acabara de se afastar do território da palavra. [...] Mas a verdade é que Martim nesse momento já não queria sequer uma das mínimas coisas que orgulhosamente quisera, e até se surpreendia de tê-las desejado. [...] Agora queria miseravelmente apenas a imediata e urgente solução para o medo, e ávido ele faria qualquer barganha.<sup>236</sup>

Assim como seu crime lhe devolvera à (suposta) origem, agora Martim retrocede e, num único pulo, sente que se encontra no ponto de partida, como se nunca tivesse dado um único passo. Ele não quer mais as coisas que desejava: sua paciente jornada em direção à palavra humana foi inócua, as palavras que ele encontrou não apresentam o poder que ele esperava da linguagem. De pé na escuridão, ele “não se distinguiria de um cavalo espantado no escuro”,<sup>237</sup> como se devolvido ao início pré-linguístico de sua evolução. Mas, e não é possível superestimar o fato, suas conclusões sobre o signo, a falsa pureza da criança e a impossibilidade de pureza sónica devem manter essa animalidade sob suspeita – essa não é a mesma figura animal afásica que encontramos no início do romance, uma vez que as próprias capacidades da “palavra” foram postas em xeque. Se a palavra humana não é capaz de entregar a presença e se o animal também está, sempre já, ‘contaminado’ pelo signo, confundir-se com um cavalo espantado não implica o mesmo que antes – significa justamente uma reconfiguração das posições que animal e humano têm em seu projeto e do próprio sentido desse:

De repente pareceu mesmo a Martim que até agora ele andara em *caminhos superpostos*. E que sua verdadeira e invisível jornada se fizera na realidade *embaixo do caminho que ele julgara palmilhar*. E que a verdadeira jornada estava agora saindo subitamente à luz como de um túnel. E a verdadeira jornada fora esta: que ele saíra um dia de sua casa de

---

236. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 218.

237. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 218.

homem e de sua cidade de homem em busca, através da aventura, exatamente dessa coisa que ele agora estava experimentando no escuro, em busca da grande *humilhação*. [...]

Se tinha encetado uma tarefa de homem, agora parecia-lhe que havia mexido em coisas em que não se mexe: ele tocara de perto demais a *ilusão*. [...] Ele cometera um ato total mas ele não era total: tinha medo assim como se ama *uma* mulher e não *todas* as mulheres.<sup>238</sup>

Assim, abaixo do caminho logocêntrico que Martim acreditava traçar se desenvolvia oculto o trajeto de aceitação da impossibilidade do conhecimento absoluto e da falta instalada pela linguagem, de procura da sensação de humilhação e vulnerabilidade que sente no bosque. Ele acreditou que concretizava uma tarefa de *homem* (palavra que deve ser ouvida em suas reverberações dicotômicas com o animal, com a mulher e com Deus), mas o que por fim conseguiu foi se humilhar ao tocar perto demais a “ilusão” de, por ser homem, possuir o falo e de, enquanto executa uma missão de homem, ser capaz de apreender a verdade fundamental sustentada pelo mito gramatológico de Deus. A ilusória comensurabilidade de pênis e falo levou-o a crer que através do signo substitutivo (o pênis, o significante, etc.) ele seria capaz de alcançar a essência do símbolo, essa totalidade de experiência e verdade (o falo, o significado, etc.) que a referência simbólica promete. Mas ele esbarra justamente no caráter contingencial de todo signo que, por mais que sua repetição sempre esboce uma idealidade universal, apresenta uma singularidade irredutível que não permite a passagem da instância para a o código e do código para a suposta realidade codificada: ele é capaz de ter apenas uma mulher, e não as mulheres como categoria abstrata.

A sensação irreprimível de circularidade leva Martim a crer que sua jornada foi em vão, que ele se encontra no mesmo ponto de partida.<sup>239</sup> Se

---

238. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 219, ênfases minhas.

239. “O medo pareceu-lhe estabelecer uma harmonia, a harmonia terrificante, [...] e ele de novo acabara de cair na armadilha da harmonia como se às cegas e por caminhos tortos tivesse executado em pura obediência um círculo fatal perfeito – até encontrar-se de novo, como agora se encontrava, no mesmo ponto de partida que era o próprio ponto final. E se esse

sua ideia era se livrar da linguagem logocêntrica, ele se vê agora tendo reconstruído o mesmo esquema linguístico metafísico que tentara rejeitar. Apesar disso, como mostra essa epifania no bosque, ele ainda está ciente de que livrar-se do desejo pelo significado pleno era seu objetivo real, mas o que deveria ter sido um árduo processo de remontar uma nova linguagem sem centros, origens ou pontos terminais é experienciado de uma só vez como uma descoberta terrível e assustadora que lhe impacta por seu caráter abrupto. Essa revelação brusca faz da angústia de Martim perante a questão “que luz é essa?” ainda mais aguda: tendo desistido da simples suplementação que explicaria o “vergar-se da claridade” entre animal e humano, e se sentindo mais radicalmente órfão (distanciado do Deus-Pai) com sua epifania, ele se debate de medo na escuridão do bosque. Sem poder perguntar “que luz é essa” para seu pai – sendo ele um pai real, morto ou simplesmente linguístico – ele cria Deus:

Na sua carne em cólica ele inventava Deus. E bastou inventá-Lo para que da profundidade de séculos de medo e de desamparo uma nova força se agigantasse num lugar onde nada existira antes. Um homem no escuro era um criador. Na escuridão as grandes barganhas se fazem. Foi dizendo “oh Deus” que Martim sentiu o primeiro peso de alívio no peito. [...] Só que sentiu aquela solidão inesperada. A solidão de uma pessoa que em vez de ser criada cria. [...] Ele soube que teria que se diminuir diante do que criara até caber no mundo, e diminuir-se até se tornar filho do Deus que ele criara.<sup>240</sup>

Martim passa pela experiência fundamentalmente linguística de fabricar o conceito de Deus como uma função do sistema de signos que se deseja estabilizar, confirmando o diagnóstico derridiano de que “Deus” é apenas o nome da presença plena ou ponto terminal ilusórios. Ao sentir que ele precisa se ‘filiar’ ao Deus criado, ele experiencia a estruturação fundamentalmente linguística entre pai/filho que justifica a função de Deus, por sua vez *criada retroativamente* como ponto de orientação para a cadeia de suplementos. Nesse sentido, Deus é um mito hiperbólico de não-

---

caminho apenas circular acabara de tornar inúteis todos os passos que ele dera.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 220)

240. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 222-3.

suplementaridade que sustenta o suplemento. O fato de que esse Deus tenha sido invocado por Martim para apaziguar seu medo sugere que, caso ele não estivesse enfrentando a realidade de sua falta abrupta e violentamente, ele não precisaria esboçar uma presença para acalmá-lo.

Justamente nesse momento epifânico em que Martim executa o “pulo” suplementar que funda a figura divina (lembrando que é justamente a abertura para o suplemento do ser humano, como “animal intermediário”, que possibilita a articulação de conceitos como os de anjo e Deus), ele tem um vislumbre súbito do papel da animalidade como regime de produção de significados, que possibilita a imitação, o signo e a suplementaridade:

Alguém tinha que se sacrificar e levar o sofrimento sem consolo até o último termo e então se tornar o símbolo do sofrimento! alguém tinha que se sacrificar, eu quis simbolizar o meu próprio sofrimento! eu me sacrifiquei! eu quis o símbolo porque o símbolo é a verdadeira realidade e nossa vida é que é simbólica ao símbolo, assim como macaqueamos a nossa própria natureza e procuramos nos copiar! agora entendo a imitação: é um sacrifício! eu me sacrifiquei! disse ele para Deus, lembrando-Lhe que Ele mesmo sacrificara um filho e que também nós tínhamos direito de imitá-Lo, nós tínhamos que renovar o mistério porque a realidade se perde!

O fato de o macaco figurar nesse trecho crucial do romance como um verbo, e não como substantivo, sugere a noção de uma animalidade que, mais do que uma presença ou tema, se define como processo ou funcionamento. “Macaquear” nesse caso é o nome justamente do procedimento sógnico de representar, simbolizar ou aludir,<sup>241</sup> e é através dele que se dá o processo de auto-imitação, no qual o ser humano precisa

---

241. Várias línguas contam com um verbo que significa “imitar” derivado do substantivo “macaco”, assim como “macaquear” em português: *to ape*, em inglês (de *ape*); *singer*, em francês (de *singe*); *scimmiettare* em italiano (de *scimmia*); *nachäffen*, em alemão (de *Affe*); *matpować*, em polonês (de *matpa*); *pithekizo*, em grego (de *pithekos*), e *obeziánnitchat*, em russo (de *obeziána*) são alguns exemplos.

copiar a própria natureza para que possa ser humano e, assim, também imitar Deus. A longa história de ansiedades humanistas que cercam a figura do macaco<sup>242</sup> testemunha seu papel crucial como símbolo ‘puro’ da animalidade: como se, depois de controladas todas as variáveis contingenciais e ambientais que diferenciam cada animal do homem, o macaco apresentasse ao homem nada mais que a ‘pura’ diferença que separa o humano do não-humano. O macaco é, de certa forma, uma perversão corpórea da figura humana, que deveria se caracterizar sempre pela articulação do corpo e da alma e principalmente pela aproximação da segunda.

Agamben demonstra em *O Aberto* o papel antropóforo dessa potência de imitação que é identificada na figura do macaco. O macaco pode funcionar não apenas como um “animal intermediário” que possibilita a instabilidade da cadeia suplementar e articula os outros seres híbridos, mas também permite que se construa a noção do próprio humano a partir de um processo macaqueante de auto-imitação. Agamben explora a ousadia com que, no século XVIII, o taxônomo sueco Carl Linnaeus classifica no *Systema naturae* o ser humano junto dos primatas sem mesmo incluir nenhuma expressão latina após o gênero *Homo* que o especificasse: apenas o ditado filosófico *nosce te ipsum* (conhece-te a ti mesmo), que mais tarde evoluiria para *Homo sapiens*. Ou seja, sua única propriedade exclusiva é justamente se reconhecer como ser humano. Como esperado, Linnaeus atraiu muitas críticas pela sua falta de excepcionalismo humanista, e a resposta irônica contida em sua postura filosófica é glosada por Agamben do seguinte modo:

Aqueles que [...] não se reconhecem na posição que o *Systema* atribuiu ao homem deveriam aplicar o *nosce te ipsum* a si mesmos; ao não saberem se reconhecer como homens, eles se colocaram entre os macacos.

---

242. Discursos xenófobos e colonizadores não só compararam os povos oprimidos aos primatas como muitas vezes sugeriram que os colonizados imitavam seus ‘superiores’ assim como um macaco imita o homem. Essa analogia com certeza não se apóia somente no curioso hábito primata de imitar: a própria semelhança biológica dos macacos com relação aos humanos assemelhava-se a um aparente desejo dos macacos de aproximação e referencialidade que, como veremos, é de cunho teológico.

*Homo sapiens*, assim, não é nem um espécie claramente definida nem uma substância; [...] é uma máquina ótica construída de uma série de espelhos através dos quais o homem, olhando para si mesmo, vê sua imagem sempre já deformada nos traços de um macaco. O *Homo* é um animal “antropomórfico” [...] que deve se reconhecer em um não-homem para ser humano.<sup>243</sup>

Para Martim, o macaco funciona como uma animalidade e simbolização prototípicas, através das quais ele é capaz de produzir o movimento típico do signo de se referir a uma ‘esfera superior’ para poder significar. Todo significante funciona, na teoria clássica do signo, ao referenciar um significado que lhe dá razão de ser e sentido, e cada instância do mesmo significante pode ser lida, dentro dessa visão, como uma deferência em relação ao significado originário. Essa é a estrutura arquetípica da articulação de duas dimensões que relaciona o inteligível ao visível, a Ideia à forma, o código à instância, o significado ao significante, o pastor divino ao governante terreno, Deus ao deus, o Pai ao filho, o falo ao pênis e o humano ao animal. Se o macaco aparenta ser um significante do homem, é justamente ao se espelhar nesse procedimento sógnico<sup>244</sup> que o ser humano é capaz de imitar *a si mesmo* através da formulação da face humana nos moldes de um figura divina: a aparente imitação do macaco fornece, assim, o protótipo da imitação de Deus.

E a tradição cristã estabelece, de fato, a imitação de Deus (e às vezes de Cristo) como exigência crucial para aproximar-se da presença plena representada por Deus.<sup>245</sup> Ludueña-Romandini argumenta, porém, que a

---

243. AGAMBEN. *The Open*, p. 27.

244. Apesar de a função do significante ser privilegiada nesse momento de descoberta da semelhança entre macaco e humano, é justamente porque o homem vê esse procedimento *espelhado* que ele inverterá a relação e se identificará como o *significado* que o macaco referencia.

245. “Para a teologia antiga, o homem era a imagem de Deus e, por isso mesmo, deveria imitar Deus” (COCCIA. *A Vida Sensível*, p. 58). “Sede, pois, imitadores de Deus, como filhos amados.” (Efésios 5:1); “Sede vós pois perfeitos, como é perfeito o vosso Pai que está nos céus.” (Mateus 5:48); “Sede, pois, misericordiosos, como também vosso Pai é misericordioso.” (Lucas 6:36); “Sede meus imitadores, como também eu de

*imitatio Dei* obedece à mesma estrutura da *imitatio Christi*: segundo ele, a imitação de Cristo serve justamente para executar a união com Deus, a absorção do Múltiplo pelo Uno, objetivo de todo desejo de significado pleno. Isso se dá pois, segundo ele, o Messias se caracteriza como o “protótipo” de uma “operação zoopolítica” ou “experimento antropotécnico” de Deus que produz um novo tipo de humanidade que, com o advento da ressurreição de Cristo, tem a possibilidade de se juntar à origem divina após a morte.<sup>246</sup> Ludueña-Romandini demonstra que o conceito cristão de humanidade se baseia menos no homem criado no Gênesis do que no ser humano que, imitando Cristo, ressuscita e se junta a Deus ao se livrar de todo resquício de animalidade adâmica:

O desígnio final da teologia é chegar, pela primeira vez, através da ressurreição divina, a *fabricar o humano*. Em certo sentido, para o teólogo o ser humano *ainda* não existe (é apenas um animal superior), e somente a engenharia biológica da ressurreição poderá *produzi-lo* no futuro. [...] Somente a obediência [...] ao Espírito de Deus [...] pode arrancar o homem de sua condição primordialmente animal. [...] Só pode-se fabricar-se o autenticamente humano com uma completa evacuação da *animalitas* presente no homem adâmico.<sup>247</sup>

Para Martim, essa imitação que rege a estrutura do significante Ihe é apresentada fundamentalmente pelo ato de “macaquear”, através do qual ele estabelece a relação de esvaziamento de uma dimensão inferior (o animal) em direção a uma superior (a ressurreição), assim como supostamente o macaco o faz em relação ao homem. O movimento clássico do signo obediente que entre humano e Deus é formulado por meio de uma animalidade-signo, uma escrita animalesca que define o animal não como um ponto antes ou depois do homem na cadeia de suplementos mas como a própria possibilidade de suplementação e simbolização – não

---

Cristo.” (1 Coríntios 11:1); “E vós fostes feitos nossos imitadores, e do Senhor, recebendo a palavra em muita tribulação, com gozo do Espírito Santo.” (1 Tessalonicenses 1:6)

246. LUDUEÑA-ROMANDINI. *La comunidad de los espectros*, p. 105.

247. LUDUEÑA-ROMANDINI. *La comunidad de los espectros*, p. 185-7.



apenas em Lispector mas, como Agamben argumenta, nas próprias discussões teológicas sobre a relação do homem com Deus: “na iconografia medieval, o macaco segura um espelho em que o homem pecador deve se reconhecer como *simia dei* [macaco de Deus]”.<sup>248</sup> Para que o homem pecador estabeleça a relação de simbolização e substituição que deve ocorrer entre ele e Deus, é preciso que ele a identifique primeiro na animalidade do macaco para depois aplicar em seu próprio reflexo. A animalidade como escrita ou linguagem oferece para o homem o procedimento sgnico através do qual ele inaugura sua humanidade por meio de sua ilusória proximidade imitativa com Deus.

Nesse seu novo mundo sem origem e com um Deus somente inventado, Martim não copia Deus – ele imita a si mesmo.<sup>249</sup> “A nossa vida é simbólica ao símbolo” quer dizer que o ser humano não é mais um filho que, como uma seta, faz referência a Deus e deseja se reunir a ele. Nessa linguagem sem centro, um símbolo não pode apontar para uma origem (como Deus, por exemplo) que ele representa, pois um símbolo refere-se apenas à própria simbolização. O humano é macaqueação – não um macaco, mas um processo de animalidade.

As exclamações epifânicas de Martim apontam para a imitação não como uma perversão ou ameaça ao original (ou, através da obediência, talvez uma aproximação), mas como um sacrifício (talvez de si mesmo). Ele vê seu crime e sua auto-exclusão da linguagem antiga como um auto-sacrifício a fim de que pudesse simbolizar o sofrimento e ser o próprio símbolo, “porque o símbolo é a verdadeira realidade”. Radicalmente oposta à sua crença anterior em um signo que lhe entregasse a presença, a noção de Martim de um símbolo-realidade que não tem pretensões de obediência à uma origem redireciona seu esforço imitativo: não mais direcionando-se a uma origem divina e presente a si, sua imitação emula somente uma cópia e a consciência dessa suplementação sem origem é seu (auto) sacrifício - a

---

248. AGAMBEN. *The Open*, p. 27.

249. “A antropologia lacanianiana [...] faz do indivíduo humano um animal forçado a imitar a si mesmo, a imitar a própria imagem. Se, para a teologia antiga, o homem era a imagem de Deus e, por isso mesmo, deveria imitar Deus, para os modernos (ou melhor, para os pós-modernos), o homem deve imitar a si mesmo.” (COCCIA. *A Vida Sensível*, p. 58)

renúncia da capacidade, da potência a da união com o divino. Mas essa conclusão repentina lhe choca de medo:

Mais que o medo de ser denunciado à polícia pelo professor, um medo total fazia-o ter vontade de enfim ceder. [...] Martim sabia que estava traíndo o próprio sacrifício. [...] Sabia [...] que nenhum pensamento seu futuro se livraria jamais da marca de sua covardia agora revelada, essa covardia que é a submissão necessária de um homem, e a sua experiência. Estava consciente de que nunca mais poderia começar a ser livre sem se lembrar do medo que agora sentia.

Sabia. Mas na escuridão do bosque não queria senão se livrar. [...] O que importava mesmo era fazer parte de um sistema – e livrar-se daquela sua natureza que de repente fez com que o homem recomencesse a tremer da cabeça aos pés. [...] Que importa se era essa ou não a palavra! nós que aludimos, nós que apenas aludimos.

Na noite do bosque [...], instintivamente seu pensamento cego queria buscar a fonte mais remota. [...] Para ser admitido na fonte vasta, aquele homem sabia que tinha de acreditar apenas em claridade e em escuridão.<sup>250</sup>

Barganhando sua certeza epifânica pelo alívio do medo, Martim deseja nova e instintivamente retornar à “fonte mais remota”, mesmo que para isso tenha que pensar somente nos termos cronológicos e metafísicos da suplementaridade gradual e cumulativa entre claridade e escuridão. Covarde, ele oferece o “sim” que ele sente ser necessário para ser abrigado nessa fonte remota e segura.

Após esse último passo em sua ‘humanização’, em que Martim aceita a origem por puro medo do mundo sem centros, chega o momento da comunicação. Em uma romance quase sem diálogos, a lenta evolução linguística de Martim chega finalmente no momento em que sentidos poderiam ser ‘transmitidos’ através da linguagem. O quarto capítulo da terceira parte do romance é um dos mais longos e consiste essencialmente em um diálogo entre Martim e Vitória ao lado de uma velha macieira que

---

250. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 224-5.

ela lhe ordenou que cortasse. Mas esse diálogo, supostamente possibilitado pela linguagem de Martim agora totalmente formulada, é entrecortado pela desobediência e deslealdade das palavras. Frequentemente os interlocutores se espantam com a liberdade que as frases parecem tomar para significar outras coisas além do que eles pensaram ou parecem emergir em blocos já prontos de lugares-comuns.

Em meio a esse diálogo fracassado Vitória oferece o que será para Martim um outro símbolo da potência masculina humana que ele não é capaz de resistir, apesar de suas descobertas no bosque – ou talvez justamente por conta de seu “sim” derradeiro. Ela narra para Martim um episódio que ocorrera em sua juventude para provar que já amara: assistira um rapaz acendendo uma fogueira.<sup>251</sup> Novamente é a estrutura da diferença sexual que instalará a ilusão da possibilidade de auto-afecção e de um significado fundamental,<sup>252</sup> e, depois da conversa com Vitória, Martim volta ao seu trabalho com uma auto-confiança renovada, em que “o ar

---

251. “– [...] Eu estava de férias e vi um rapaz acendendo uma fogueira no descampado. Fiquei de pé olhando, tinha um menino olhando também! Exclamou garantindo a veracidade do fato, esse menino até já morreu, disse rouca. Vi o rapaz acendendo a fogueira, a poeira quente das folhas voava, esquentava – esquentava uma pessoa. O menino que já morreu disse uma coisa, se não me engano acho até que ele disse assim: olhe a fogueira. O rapaz estava calado e ia dando alimento à fogueira, a cara dele ia ficando cada vez mais escura, cada vez mais escura com as chamas, também porque já era quase de noite. E eu... estava ali – eu, muito moça, muito linda, louca oh louca que eu era e ninguém sabia, quando me lembro do que me passava pela cabeça, eu era tão idealista! eu estava de pé, assim mesmo, e eu – eu amava esse rapaz, eu amava esse rapaz e amava a fogueira que ele acendia. Ele não disse uma só palavra! uma só palavra.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 279)

252. “Quando, porém, ele se lembrou dela dizendo-lhe que era uma poetisa – então alguma coisa como o ridículo cobriu a lembrança da mulher ossuda, e a poetisa não se tornou mais perigosa, ela com suas quatro rainhas. Quem, na verdade, lhe garantira que Vitória o denunciara? Ninguém. O que acontecera, provavelmente, é que a dona do sítio, intrigada, mencionara sua presença ao professor pois este, aparentemente, se fizera guia espiritual daquelas mulheres incertas e menstruadas. Não havia, pois, de que ter medo.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 287)

nítido deixava a montanha ao alcance de um grito”,<sup>253</sup> e “tão alto e bonito era o céu que Martim, contra si mesmo, agregou-se à luz, passando enfim para o lado do que vence”.<sup>254</sup> Finalmente, ele é seduzido mais uma vez por essa auto-afecção falocêntrica que neutraliza o espaçamento ao acender uma fogueira a mando de Vitória, enquanto ela observa-o, impressionada:

Lidar com o fogo fora uma tarefa de homem, e ele estava orgulhoso e calmo. [...] E a promessa que nos foi feita – a promessa estava ali. Ele a sentia ali – seria só estender a mão enfim queimada no exercício de sua função de homem. [...]

Inesperadamente o primeiro passo de sua grande reconstrução geral se realizara: se aos poucos ele se tinha feito, agora se inaugurava. Ele acabara de reformar o homem. O mundo é largo mas eu também. Com a obscura satisfação de ter trabalhado com o fogo e de ter assustado o que tem que ser assustado numa mulher, a sua primeira honra se refizera. Pareceu-lhe que de agora em diante ele não precisaria mais ter voz de homem nem procurar agir como homem: ele o era.<sup>255</sup>

Todo esse seu momento de auto-afirmação já vem ameaçado pela primeira frase do capítulo, “Foi pouco antes dos investigadores chegarem com o professor e com o prefeito que Vitória mandou chamá-lo”, em que revela-se que toda sua auto-confiança tinha sido sem fundamento: Vitória e o professor realmente o denunciaram. No seu delírio masculinista de quem manipula a luz do fogo (tendo sido devidamente interpelado pela história de Vitória sobre a fogueira), Martim acredita que não só não precisa aceitar a falibilidade do signo como pode também abrir mão dele totalmente: sua essência de homem pode dispensar as aparências, e o acesso à “promessa” pode se dar apenas ao estender a mão. A noção de um acesso direto, físico, que contornaria a necessidade de representação linguística é reforçada logo após, na chave crucial da maçã no escuro:

Aliás era tolice não entender. “Só não entende quem não quer!”, pensou ousado. Porque entender é um

---

253. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 288.

254. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 289.

255. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 294-5.

modo de olhar. Porque entender, aliás, é uma atitude. Como se agora, estendendo a mão no escuro e pegando uma maçã, ele reconhecesse nos dedos tão desajeitados pelo amor uma maçã. Martim já não pedia mais o nome das coisas. Bastava-lhe reconhecê-las no escuro. E rejubilar-se, desajeitado.

E depois? Depois, quando saísse para a claridade, veria as coisas pressentidas com a mão, e veria essas coisas com seus falsos nomes. Sim, mas já as teria conhecido no escuro como um homem que dormiu com uma mulher.<sup>256</sup>

Os “falsos nomes” das coisas que foram reconhecidas e apreendidas no escuro são justamente as imitações sógnicas contra as quais Martim se rebelou em sua teoria metafísica da imagem. Essa mesma teoria foi claramente abandonada durante suas reflexões apavoradas no bosque, em que ele conclui que os símbolos (os falsos nomes) são a verdadeira realidade (a maçã). Mas é justamente a noção de dominação na apreensão da mulher como deslocamento da castração masculina que reacende em Martim a crença de que ele pode dispensar os símbolos e acessar a coisa em si diretamente. Essa figura da maçã que, no escuro, pode ser agarrada com a mão ‘antes’ de ser nomeada é o reverso da temática da maçã do conhecimento que por estar no escuro estaria sempre elusiva. Essa indecidibilidade é estrutural – ela representa a próprio movimento duplo de obediência e transgressão que Derrida aponta ser típico do funcionamento da linguagem e do signo. Mas a invenção de Deus por Martim no bosque e o alinhamento de sua crença logocêntrica com seu sexismo estereotípico<sup>257</sup> apontam para uma maçã envolta em escuridão que só poderia ser considerada acessível em um delírio metafísico de estabilização dos significados.

---

256. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 296.

257. O linguagem em que o seximo aparece no romance é utilizada em outros momentos de bravata em que Martim procura se auto-confirmar e se proteger de suas própria conclusões assustadoras acerca da linguagem. Essa linguagem é caracterizada por exclamações, imprecações e uma escolha lexical escrachada que destoia do resto do romance.

Porém, seu heroísmo conquistado ao acender fogueira é novamente destronado pelo fato de que Martim havia sido de fato denunciado e os investigadores chegam na fazenda para prendê-lo. Ao ouvir a pergunta de Vitória ao investigador sobre a natureza de seu crime, Martim responde: “– Matei minha mulher, disse Martim. [...] Porque eu estava quase certo de minha mulher tinha um amante.”<sup>258</sup> Essa confissão força-o a reconhecer a estrutura de suplementação que seu desejo de presença vê em funcionamento na relação homem-mulher. Sua aceitação do fato de ter matado a mulher sugere uma hesitação no modo em que ele equacionara o conhecimento direto e o ato de ter uma mulher: se a mulher pode ter sido ameaça suficiente para não poder ser simplesmente apreendida, então a possibilidade de acesso extra-linguístico também é comprometida:

Pois desde o momento em que dissera a Vitória a surpreendente frase, tornara-se um estranho para si mesmo. Nada mais tinha a ver com o homem que acabara de acender a fogueira. A ponto de ter a vertiginosa impressão de que antes de pronunciar a simples frase reveladora, ele mentira o tempo todo.<sup>259</sup>

Ele realmente mentira: a fraqueza feminina assustável e assimilável que deveria sustentar o conhecimento transcendental é falsa. O movimento que, ao mesmo tempo, domina a mulher e desloca para seu corpo o trauma da castração simbólica (nesse caso, a invisibilidade da maçã), não é totalmente eficaz. Se o fosse, Martim não se sentiria tentado a neutralizar a ameaça que sua mulher representa. Essa ameaça se define pelo modo em que a castração (simbólica) identificada na mulher *relembra* o sujeito masculino da própria possibilidade da castração, de modo que o corpo feminino assim construído funciona como uma seta posta a simbolizar a falta inerente à entrada na linguagem. Se Martim fosse totalmente capaz de apreender uma mulher, conquistando assim a capacidade de abrir mão da linguagem, o ato de lembrar de seu crime feticida não comprometeria seu heroísmo conquistado na fogueira.

A partir disso, Martim modela a figura da maçã que, no escuro, poderia ser simplesmente agarrada com a mão para uma impossibilidade

---

258. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 298.

259. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 298.

estrutural de apreender qualquer realidade transcendental.<sup>260</sup> A imagem da maçã no escuro retorna na última página do romance, mas é precedida por um confuso monólogo interior (em que Martim oscila entre uma bravata de auto-confiança e a confissão de suas conclusões no bosque) e por um curioso diálogo de Martim com a voz descorporificada de seu pai. Após momentos de intensa auto-confirmação formulados em uma bravata cheia de lugares-comuns e ditados populares, Martim cede.<sup>261</sup> Sua libertação através do crime não serviu para um projeto que lhe entregaria um destino (ou missão, ou promessa) de homem e que lhe possibilitaria tocar nos símbolos. Sua liberdade foi o caminho para que ele pudesse experienciar e referenciar a fatalidade do movimento de suplementação que interdita o acesso à ‘coisa em si’.

Em mais um momento de espanto, a voz do pai de Martim interpela-o repentinamente, questionando-o sobre as escolhas que Martim fez perante os investigadores.<sup>262</sup> Não só a figura do Pai já fora determinada, no bosque, como uma invenção que serve para aliviar o medo, aqui seu pai soa mais do que nunca como um mero efeito dos símbolos que Martim tanto procura, principalmente pelo modo em que seu pai fala quase exclusivamente em lugares-comuns:

– Você sabe que o amor é cego, que quem ama o feio bonito lhe parece, e que seria do amarelo se não fosse o mau gosto? e que em casa de ferreiro espeto

---

260. “Mas quem sabe, força nenhuma jamais conseguisse mais do que estender ao máximo o comprimento de um braço de homem – e então não alcançar aquilo que, com mais um impulso, o derradeiro e o impossível, encheria com vida a mão. Porque braço de homem tem medida certa.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 306)

261. “Com algum espanto, Martim compreendeu que não havia procurado a liberdade. Procurara se libertar, sim, mas apenas para ir sem empecilhos de encontro ao fatal. Quisera estar desimpedido – e na verdade se desimpedira com um crime – não para inventar um destino! mas para copiar alguma coisa importante, que era fatal no sentido em que era alguma coisa que já existia. E de cuja existência aquele homem sempre soubera, como quem tem a palavra na ponta da língua e não consegue se lembrar. [...] E acrescentara ao que existia, algo mais: a imaterial adição de si mesmo.” (LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 324)

262. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 331-3.

de pau, e quem não tem cão caça com gato, e boca-não-erra? [...] Você sabe que esperança é duro combate que aos fracos abate, e aos fortes etc.<sup>263</sup>

– Sei sim, meu pai.<sup>264</sup>

Apesar da estranheza da voz e do diálogo, Martim pede a ela por amparo, repetindo novamente a frase referente à luz que, no romance, está associada à figura paterna: “– Que luz é essa, papai? [...] Que luz é essa, papaizinho? [...] – É a do fim do dia, disse apenas por piedade. E assim era.”<sup>265</sup> Assustado, Martim recorre novamente à figura paterna para entender a luz, mas que na verdade anuncia apenas sua própria ausência no fim do dia – seu próprio apagamento e substituição pela noite. Reinserindo, então, a temática da maçã no escuro na estrutura do significado fundamental inalcançável, Martim se dirige aos investigadores e pede para ser levado, rogando que eles estejam certos e que tenham certeza de sua culpa e criminalidade, pois ele, Martim, não é mais capaz de construir a maçã como acesso à liberdade:

Em nome de Deus, espero que vocês saibam o que estão fazendo. Porque eu, meu filho, eu só tenho fome. E esse modo instável de pegar no escuro uma maçã – sem que ela caia.<sup>266</sup>

Curiosamente Martim inverte a relação pai/filho em sua última fala, confundindo ainda mais quem origina o que e como se organizam os suportes metafísicos erguidos para garantir conforto. Nesse sentido, o projeto de Martim após o crime pode ser lido como uma árdua tentativa de determinar qual é exatamente a ligação criminosa que liga o ser humano com a linguagem, que falta ou falha estrutural liga a humanidade ao símbolo, ao processo signico, aos significados e às coisas que seriam significadas pelos seus símbolos – qual a relação linguística que separaria o humano do animal. Sua rendição no fim do romance, juntamente com a confiança no julgamento dos investigadores, sugere um fracasso de determinar com exatidão essa relação além da incapacidade inescapável de apreender a maçã totalmente – tem-se apenas um “modo instável” de estender o braço em direção a ela, com a esperança de que ela não caia.

---

263. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 333.

264. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 333.

265. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 333.

266. LISPECTOR. *A Maçã no Escuro*, p. 335.





## ***6 Conclusão, ou por uma zoogramatologia literário-política***

O romance *A Maçã no Escuro* exhibe, de certa forma, a atenção literária à animalidade que Maria Esther Maciel defende estar na base do que pode-se chamar de zooliteratura.<sup>267</sup> Com o advento dos estudos animais e de filosofias pós-humanistas, a recepção da zooliteratura procura resgatar textos literários que ofereçam outras configurações da relação humano-animal como alternativas estruturalmente distintas dos discursos humanistas que nos legam a própria diferença de espécie. A diferença estrutural entre o *episteme* literário e o científico (ou filosófico) se apresenta como uma possibilidade de liberar o potencial da literariedade e do poético como aquilo que, segundo Derrida, a filosofia teve que sacrificar. Tal miopia filosófica impediria que discursos humanistas conseguissem vislumbrar formas outras, típicas da vida animal, de relação com a linguagem e com o mundo.

Mais que isso, o romance oferece uma formulação profundamente derridiana da problemática da animalidade ao inseri-la na temática maior da relação entre o mito romântico da natureza e das técnicas linguístico-culturais. Ou, como vimos, vice-versa: o texto reinscreve a dicotomia alma/corpo e natureza/cultura como organizados ao longo da matriz humano/animal. A estrutura de evolução e ambiguidade do romance empresta para os conceitos de humanidade e animalidade locais instáveis e indecíveis dentro da suplementaridade que os produzem. Além disso, o romance constrói textualmente o argumento de que humano e animal são noções que só adquirem sentido como articulações do suplemento, e que, da mesma forma, esse último só pode exercer seu trabalho sustentado pela frágil distinção de espécie. Visto que o procedimento suplementar que ‘substitui’ uma coisa por um nome, símbolo ou signo – o próprio funcionamento da linguagem – tem seu arquétipo no momento em que a cultura (Martim como ser linguístico) se separa da natureza (sua imanência em um mundo sem ‘sentidos’). Ou, simetricamente, esse arquétipo é erguido quando o ser humano é ‘ameaçado’ pela exterioridade e espaçamento prefigurados no corpo animal, que se adiciona ao humano como técnica escritural, promessa de dominação e perversão corpórea.

---

267. MACIEL. “Poéticas do animal”, p. 85.

Enquanto zooliteratura, o romance de Lispector tem escassas ‘presenças animais’ que ofereceriam representações alternativas de animalidade. Contorna, portanto, o complexo problema de se identificar um texto animalizado ou de se determinar um objeto de estudo baseado em seu *conteúdo*. Análises que se limitam a ler o tema, os elementos ou o assunto de um texto literário abrem a espinhosa discussão do real papel da crítica literária. Focando no ‘que’ de um texto, e não no ‘como’, essa crítica encontraria dificuldades de se livrar da sombra humanista da literatura como mídia privilegiada: priorizar o literário pelo seu conteúdo, em detrimento de outras práticas com discursos semelhantes (como a ciência, a filosofia, a opinião, a cultura popular, etc.), corre o risco de tornar-se uma atenção beletrista perfunctória. Se a literatura foi erguida ao posto de maior expressão linguística do ‘espírito humano’ e de mídia civilizadora – em oposição aos povos de cultura supostamente inferior e, é claro, aos animais considerados irracionais – ler o literário para reconfigurar a animalidade *apenas por ser literatura e, assim, um discurso elevado* arrisca ser, no mínimo, contraditório.

O potencial zooliterário de *A Maçã no Escuro*, pelo contrário, se organiza ao longo de outro eixo: ao invés de macacos, nos oferece o macaquear. O texto configura animalidade como um problema de linguagem e a própria linguagem como uma função animalesca. Isso não escorrega simplesmente para uma postura relativista e niilista de ausência de realidade, como discute no prefácio com relação ao lema derridiano de que “não há nada fora do texto”. A ‘construção da realidade’ por meio da linguagem, como demonstra o drama de Martim, se organiza principalmente por meio do movimento linguístico bascular entre obediência e perversão, que instaura a *falta* essencial que constitui a relação (linguística) do vivo com seu outro e sua morte. Nesse sentido, a animalidade lispectoriana é ela mesma um produto e uma condição do esquema linguístico da complementaridade, que precisa produzir os termos que se relacionarão em adição e/ou substituição para que haja a possibilidade de *articulação*. Se entendermos a animalidade como fruto do eixo de diferença de espécie (humano/animal), ela assume uma alteridade primordial que precisa ser construída (‘antes’ e ‘depois’ do humano) para que exista complementaridade.

Deve ficar claro que, assim como a função profundamente linguística exercida pelo nome de Deus, a animalidade como formulada acima é um mito. Da mesma forma que Martim inventa Deus em seu corpo em cólica, a animalidade é produzida como conceito para colocar em movimento a estrutura da suplementaridade. A intimidade dessas ilusões é sublinhada pelo termo derridiano “divinanimalidade”, em que ambos os termos se aproximam por seu caráter de mitos de não-suplementaridade. Como é exposto em Derrida, e na constante indecidibilidade do romance lispectoriano, o animal conforme inventado pelo suplemento não existe – uma existência que precederia ou viria depois da suplementaridade é impossível e meramente ilusória. Os animais ‘reais’ não são afásicos ou não-linguísticos posto que essas configurações são criadas retroativamente para apoiar a racionalidade humana.

Se existe suplemento sempre já na origem, tudo é suplemento e os próprios termos criados pela suplementaridade correm o risco de escorregar para a indiferenciação. Mas a não-diferença que o apagamento da distinção origem/derivação produz não é da ordem da identidade, e sim de uma constante suplementarização que nunca cessa e que nunca estabelece uma origem. Na ‘origem’ haveria apenas isso – termos que se negariam a se determinar como origem ou derivação e que constantemente suplementariam uns aos outros. A auto-afecção como princípio básico da vida prescreve já a possibilidade primordial de introdução de um terceiro – o próprio mundo exterior – dentro da relação eu-eu que a auto-afecção supõem. Que algo possa se auto-afetar já o divide em dois, quebra sua unidade e possibilita que a afecção de si se confunda com a afecção do mundo, do outro.<sup>268</sup> E esse princípio primeiro de *substituabilidade* é o que possibilita a própria linguagem, que funciona por meio de cadeias de suplementaridade, em que um signo substituiu outro e assim por diante. Que os seres vivos que chamamos ‘animais’ possuam capacidade linguística não está em dúvida aqui: na medida em que a ausência de linguagem é tão fictícia quanto a divindade, ela não é nada mais que uma ilusão de ótica conceitual. Mas é preciso determinar com afinco até onde seria possível teorizar sobre os ‘animais reais’ de uma forma que quebre totalmente com essa ficção suplementar. Se a única maneira de agrupar todos os seres não-

---

268. DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 165-6.

humanos como animais for através da articulação do conceito mítico desse animal fictício, será necessário rever até que ponto pode-se simplesmente reciclar esse conceito ou se uma nova política e filosofia da vida é necessária.

Portanto, podemos reler atualmente a *De la grammatologie* de Derrida como uma tentativa pós-humanista de entender a relação que se estabelece entre o vivo e a sua morte através da linguagem. Derrida foca sua análise na escrita, devido à sua má fama de algoz da verdade da fala, afirmando que toda linguagem se apresenta como uma forma de escrita que abre o vivo para o espaçamento, para o outro e para a morte. Apesar de os pronunciamentos de Derrida defendendo a existência de um animal também linguístico já serem famosos, ele persiste em engajar sistematicamente essa ficção linguística que é o animal não-linguístico (como em *La Bête et le Souverain*) apesar de evidências contra a sua existência. Poderíamos chamar essa teoria possibilitada por uma releitura do primeiro Derrida de *zoogramatologia*, como uma forma de sublinhar o papel da análise da animalidade dentro de uma crítica de cunho derridiano da linguagem logocêntrica.

A ‘ciência’ que Derrida esboça, a gramatologia, já exhibe um potencial político enorme a partir do momento em que exclui o acesso a um significado transcendental, a despeito dos críticos que consideram Derrida um pensador apolítico. A expansão (ou especialização) da gramatologia na forma de uma zoogramatologia ajudaria a enfatizar esse potencial político do pensamento derridiano. Não só isso, mas exerceria novamente o benéfico efeito de criar pontes entre literatura, teoria, política e filosofia que o pensamento de Derrida possibilitou desde os anos 60. A determinação da animalidade como uma função da linguagem simbólica ou sígnica oferece ao texto literário ou à teoria da literatura um papel crucial dentro dos debates atuais e futuros na intersecção desses discursos – desconstruindo as falsas dicotomias entre arte e teoria, representação literária e representação política, teoria e ‘mundo real’. A ‘virada animal’ traz questionamentos cruciais para o pensamento ocidental com relação ao direito, à justiça, à ética e à própria filosofia, e redesenha os conceitos mais fundamentais da metafísica tradicional. O caráter literário, linguístico, discursivo e escritural do animal faz da zooliteratura e da zoogramatologia

imprescindíveis ferramentas para se repensar a literatura e os estudos animais em ascensão.

Além de tudo isso, é importante sublinhar o potencial de um pensamento teórico pós-humanista e zoogramatológico para a articulação de diversas problemática crítico-políticas atuais. No momento em que a política se volta cada vez mais para o conceito do animal para gerir a biopolítica, é necessário voltar e analisar como o animal estruturou a origem da política através da exterioridade do animal totêmico ou do conceito de complementaridade que adiciona a esfera política à animalidade para criar o homem como o animal *político*. Como Agamben defende em *O Aberto*, a máquina antropológica (que poderíamos afirmar produz o humano e animal a partir da complementaridade) oferece um problema político da definição do humano:

Devemos aprender a pensar o homem como o que resulta da incongruência entre esses dois elementos [homem e animal], e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas o mistério prático e político da separação. O que é o homem, se ele é sempre o local – e, ao mesmo tempo, o resultado – de divisões e cisões incessantes? É mais urgente trabalhar sobre essas divisões, questionar de que forma – dentro do homem – foi o homem separado do não-homem, e o animal do humano, do que tomar posições nas grandes questões, nos chamados direitos e valores humanos. E talvez até mesmo a mais luminosa esfera de nossas relações com o divino dependa, de certa forma, dessa mais obscura que nos separa do animal.<sup>269</sup>

Assim, uma reconfiguração profunda do conceito da animalidade não só impactaria a teoria literária e o movimento dos direitos animais, mas também as teorias políticas mais sofisticadas sobre a condição pós-colonial, os discursos mais abrangentes sobre tecnologia, tecnofilia e pós-humanismo robótico, as noções mais entranhadas sobre realidades de gênero que, como Martim mesmo parece perceber, estão profundamente amarradas a – e amarram – uma certa concepção de humanidade, assim como noções de habilidade (humana) e deficiência (animal), tão problemáticas e produtivas

---

269. AGAMBEN. *The Open*, p. 16, tradução minha.

para a área de estudos críticos da deficiência. Toda a realidade do direito, da jurisprudência e da política internacional se baseia em conceitos muito claros e distintos do que é humano e do que é animal e essas áreas tampouco ficariam intactas frente uma revolução pós-humanista, assim como toda e qualquer mobilização civil de minorias étnicas, raciais, culturais, sexuais, de gênero ou de espécie que precisem enfrentar e ressignificar discursos metafísicos e opressores.

A reconfiguração derridiana da linguagem como desapropriante, e não como ferramenta para a reapropriação da presença, resulta também em uma bem-vinda reformulação da problemática da tecnologia. Se toda linguagem é tecnológica, todo ser vivo comunga da tecnologia como ferramenta e como alteridade que permite, ao mesmo tempo que bloqueia, o acesso ao mundo. As questões inquietantes postas pelos ciborgues do trans-humanismo podem ser reformuladas se pensarmos que a tecnologia sempre fez parte do vivo, que os próprios órgãos podem ser visto como ‘tecnológicos’ e que tanto a tecnofilia quanto a tecnofobia são posturas problemáticas.

A questão tecnológica pode ser lida de forma mais produtiva ao se articular zoogramatologia, psicanálise laciana e pós-humanismo ciborgue.<sup>270</sup> Se a entrada na ordem simbólica – a ascensão à linguagem – constitui a subjetividade ao nos roubar da completude e do sentido e nos deixar exposto à Lei da Linguagem, a teoria gramatológica de Derrida aponta que tal trauma edipiano deve ser vivenciado como a relação primordial de todo vivo com a *falta*, uma relação que possibilita a linguagem e a relação com a alteridade. Entretanto, essa falta é comumente redistribuída de modos complexos entre humanos e animais pela

---

270. “Na cultura científica estadunidense do final do século XX, a fronteira entre o humano e o animal está completamente rompida. [...] [Mas] a ideologia biológico-determinista não é a única posição disponível [nessa cultura] que permite que se argumente em favor da animalidade humana. [...] O ciborgue aparece como mito precisamente onde a fronteira entre o humano e o animal é transgredida. Longe de assinalar uma barreira entre as pessoas e os outros seres vivos, os ciborgues assinalam um perturbador e prazerosamente estreito acoplamento entre eles. A animalidade adquire um novo significado nesse ciclo de troca matrimonial.” (HARAWAY. Manifesto ciborgue, p. 40-1)

suplementaridade: apesar de supostamente só o humano apresentar essa falta originária (a nudez, a consciência da morte, a linguagem), são os animais que são construídos como seres deficientes.

A falta e o vazio produzidos pela entrada na ordem simbólica são comumente ignoradas através da crença na reapropriação da presença que se dá por meio da fala, de uma linguagem que nega sua violência, da imagem no espelho, e, finalmente, através da equação do falo com o pênis. O falo, acima de tudo, é o que dissimula a falta essencial do ser linguístico e o que cria a ilusão da presença, do poder e da dignidade intrinsecamente humana, como Martim pôde testemunhar. Por conta disso, Derrida defende que a subjetividade humana se estrutura como um carnofalocentrismo,<sup>271</sup> ou seja, como um alinhamento da negação da falta através do falo com a deslegitimação da dignidade animal.

Por isso mesmo a própria noção de diferença sexual pode ser pensada através da problemática da animalidade. A equação de falo e pênis que define a masculinidade clássica em oposição ao feminino e que permite ocultar a falta é o que constrói o mito do ser humano como senhor de sua linguagem e de seu exterior. Silverman defende que a renúncia do falo e a aceitação do trauma da castração por parte do sujeito masculino é o que permite uma real reconfiguração da diferença sexual. Pode-se dizer igualmente que tal trauma da castração é exatamente a desapropriação exigida do vivo pela linguagem e por toda tecnologia, a qual estabelece a vulnerabilidade da vida.

Enfim, a máquina teórica de *A Maçã no Escuro* de Clarice Lispector me permitiu esboçar uma discussão do conceito do animal dentro de alguns campos importantes da teoria da literatura e da linguagem de forma a repensar o que a zooliteratura pode vir a ser e de que forma a literatura e/ou a teoria literária podem se engajar na virada animal. A literatura é, segundo critérios derridianos, altamente política pois dramatiza os processos de significação e a animalidade, na forma em que articula justamente tais regimes de produção de sentido, se apresenta como uma das questões mais políticas do debate teórico atual. Catherine Belsey defende a importância de uma atenção pós-estruturalista às práticas significantes como a única forma de politizar a crítica da cultura e da literatura:

---

271. DERRIDA. "Eating Well".



O traço inevitável do outro que reside no mesmo [*selfsame*], o retorno do(s) sentido(s) [*meaning(s)*] reprimido(s) em qualquer termo ou proposição, a alteridade radical “definitivamente arrancada de qualquer processo de apresentação”, todos eles demonstram uma instabilidade que aponta para a possibilidade de mudança. [...] A política do sentido não é meramente referencial. Se os sentidos são constitutivos de nossas esperanças e desejos, assim como de nosso entendimento de como as coisas são, esses sentidos são eles mesmo um local de contestação [*contest*]. E é na pluralidade desses sentidos, na perpétua possibilidade do retorno da alteridade que é excluída para que se possa torná-los transparentes e inevitáveis, que podemos vislumbrar uma alternativa às normas que buscam restringir nossas esperanças e desejos ao ‘possível’, ao plausível, ao óbvio. [...] Há, em outras palavras, uma política de leitura, que não é o mesmo que uma política de ação, ou que a exposição de ideologia. [...] Não podemos negligenciar o que a psicanálise e o pós-estruturalismo têm a nos dizer sobre a rebeldia [*waywardness*] do significante, sua densidade e dificuldade. Não haveria crítica cultural [*cultural criticism*] sem um entendimento da prática significante [*signifying practice*].<sup>272</sup>

Da mesma forma, tentei determinar nesta dissertação a possibilidade de formular uma abordagem literária e politizante das teorias de Derrida e de seus eixos temáticos a partir da questão da animalidade – a zoogramatologia. A falta, a vulnerabilidade, a incapacidade e, principalmente, a ausência de um significado transcendental – na forma em que se articulam com a questão animal – marcam a condição primordial para a politização. E a literatura, na medida em que demonstra em seus jogos sígnicos como a linguagem determina a ausência de origem, se mostra como um local privilegiado para a zoogramatologia, essa interação entre animalidade e teoria da linguagem que pode alimentar muitas discussões atuais e inaugurar questões para pesquisa futura.

---

272. BELSEY. From Cultural Studies to Cultural Criticism?

## *Referências*

- AGAMBEN, Giorgio. *The open: Man and Animal*. 2002. Tradução de Kevin Attell. Stanford: Stanford University, 2004.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. 1973. Tradução de Sergio Goes de Paula e Viviane de Lamare. São Paulo: Ática, 1993.
- BELSEY, Catherine. *Critical Practice*. 2nd Ed. London and New York: Routledge, 2002.
- \_\_\_\_\_. From Cultural Studies to Cultural Criticism?. In: BOWMAN, Paul (Ed.). *Interrogating Cultural Studies: theory, politics, and practice*. London: Pluto, 2003, p. 19-29. Entrevista concedida a Paul Bowman.
- BERGER, John. Why Look at Animals? In: *About Looking*. 1980. First Vintage International Edition. New York: Vintage, 1991.
- BÍBLIA. Português. *Edição corrigida e revisada fiel ao texto original*. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1994.
- COCCIA, Emanuele. *A Vida Sensível*. Tradução de Diego Cervelin. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2010.
- COMPAGNON, Antoine. *O Demônio da Teoria: literatura e senso comum*. 2ª ed. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- DECKHA, Maneesha. Intersectionality and Posthumanist Visions of Equality. *Wisconsin Journal of Law, Gender & Society*. v. 23, n. 2, pp. 249-267. 2008.
- DERRIDA, Jacques. "Eating Well," or the Calculation of the Subject. 1992. In: CADAVA, E.; CONNOR, P.; NANCY, J. *Positions...: Interviews, 1974-1994*. Tradução de Peter Connor e Avital Ronell. Stanford: Stanford University, 1995. p. 255-287.
- \_\_\_\_\_. *O animal que logo sou (a seguir)*. 1999. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.

- DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. 1967. Tradução e prefácio de Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University, 1976. Título original: *De la grammatologie*.
- \_\_\_\_\_. Plato's Pharmacy. In: \_\_\_\_\_. *Dissemination*. 1972. Tradução, introdução e notas de Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago, 1981. p. 61-171.
- \_\_\_\_\_. Structure, sign, and play in the discourse of human sciences. In: \_\_\_\_\_. *Writing and Difference*. 1967. London: Routledge, 1978. p. 351-370.
- \_\_\_\_\_. *The beast and the sovereign: Volume 1*. 2008. Tradução de Geoffrey Bennington. Chicago: University of Chicago, 2009. Título original: *La bête et le souverain*.
- FITZ, Earl E. *Sexuality and Being in the Poststructuralist Universe of Clarice Lispector: the différance of desire*. Austin: University of Texas, 2001.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu e outros trabalhos*. 1913. Edição Standard Brasileira, v. XIII. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974. Versão inglesa. Original em alemão.
- HARAWAY, Donna J. "Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX." 1991. Tradução de Tomaz Tadeu. In: TADEU, Tomaz (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 33-118.
- LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as "comunidades híbridas". In: MACIEL, Maria Esther (Org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 23-54.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. Totemismo hoje. Tradução de Malcolm Bruce Corrie. In: CIVITA, Victor (Ed.) *Claude Lévi-Strauss: Seleção de Textos*. São Paulo: Abril, 1976 .
- LISPECTOR, Clarice. *A Maçã no Escuro*. 1961. Rio de Janeiro: Rocco, 1999. 335 p.
- LUDUEÑA-ROMANDINI, Fabián. *La comunidad de los espectros: I. Antropotecnia. Zoopolítica del transhumanismo*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.
- MACIEL, Maria Esther. *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: UFSC, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O Animal Escrito: um olhar sobre a zooliteratura contemporânea*. São Paulo: Lumme, 2008.
- SILVERMAN, Kaja. *Male subjectivity at the margins*. New York: Routledge, 1992.
- WEIL, Kari. Killing Them Softly: Animal Death, Linguistic Disability, and the Struggle for Ethics. *Configurations*. Baltimore, n. 14, pp. 87-96, 2008.
- WOLFE, Cary. *Animal Rites: American culture, the discourse of species and posthumanist theory*. Chicago: University of Chicago, 2003.
- \_\_\_\_\_. Moving forward, kicking back: the animal turn. *Postmedieval: a journal of medieval cultural studies*, Leicester, v. 2, n. 1, p.1-12, 2011.
- \_\_\_\_\_. On a certain blindness in human beings. In: CAVALIERI, Paola (Org.). *The Death of the Animal: a dialogue*. New York: Columbia University, 2009. p. 123-133.
- \_\_\_\_\_. *What is Posthumanism?*. Minneapolis: University of Minnesota, 2010.



ANEXO A – Tradução de “The Though-Fox”, de Ted Hughes

### **O Pensar-Raposa**

traduzido por Sérgio Alcides

Imagino a floresta desta meia-noite:  
Algo mais está vivo  
Além da solidão do relógio  
E do papel em branco onde meus dedos movem-se.

Não vejo estrelas pela janela:  
Algo mais próximo  
Porém no escuro mais a fundo  
Entra na solidão:

Frio, delicado como a neve escura no bosque,  
Um focinho de raposa toca a lenha, a folha;  
Dois olhos entregam o movimento, que aqui  
E ali, e ainda aqui, e ali, e aqui

Imprime um rastro nítido na neve, que  
Vem pelo arvoredo, e vacila devagar  
Uma sombra pelos troncos e nos côncavos  
De um corpo audaz que

Avança em clareiras, um olho,  
Verdor crescente que se adensa,  
Brilhando, concentrando-se,  
Cuidando de seus afazeres até

Que, com súbito quente cortante fedor de raposa,  
Entra no buraco escuro da cabeça.  
A janela segue sem estrelas; o relógio lateja,  
O papel está impresso.



ANEXO B – Tradução de “Radość pisanía”, de Wisława Szymborska

### A alegria da escrita

traduzido por Regina Przybycien<sup>273</sup>

Para onde corre esta corça escrita pelo bosque escrito?  
 Vai beber da água escrita  
 que lhe copia o focinho como papel-carbono?  
 Por que ergue a cabeça, será que ouviu algo?  
 Apoiada sobre as quatro patas emprestadas da verdade  
 sob meus dedos apura o ouvido.  
 Silêncio — também essa palavra ressoa pelo papel  
 e afasta  
 os ramos que a palavra "bosque" originou.

Na folha branca se aprontam para o salto  
 as letras que podem se alojar mal  
 as frases acossantes,  
 perante as quais não haverá saída.

Numa gota de tinta há um bom estoque  
 de caçadores de olho semicerrado  
 prontos a correr pena abaixo,  
 rodear a corça, preparar o tiro.

Esquecem-se de que isso não é a vida.  
 Outras leis, preto no branco, aqui vigoram.  
 Um pestanejar vai durar quanto eu quiser,  
 e se deixar dividir em pequenas eternidades  
 cheias de balas suspensas no voo.

Para sempre se eu assim dispuser nada aqui acontece.  
 Sem meu querer nem uma folha cai  
 nem um caniço se curva sob o ponto final de um casco.

---

273. SZYMBORSKA, Wisława. *Poemas*. Seleção, tradução e prefácio de Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 36-7.



Existe então um mundo assim  
sobre o qual exerço um destino independente?  
Um tempo que enlaço com correntes de signos?  
Uma existência perene por meu comando?

A alegria da escrita.  
O poder de preservar.  
A vingança da mão mortal.