

MIMESIS, ALTERIDADE E POBREZA

Luís Eustáquio Soares

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: Dialogando com Platão, Aristóteles, Luiz Costa Lima, Antoine Compagnon, dentre outros, procuro flagrar algumas contradições ideológicas nas tendências críticas do séc. XX, em torno de um conceito tão importante quanto o de mimesis. Para tanto, relaciono alteridade, pobreza e mimesis como uma espécie paradoxal de intertextualidade referencial, tanto mais presente quanto mais evitada.

Palavras-chave: Teoria da literatura (mimesis); Teoria da literatura (alteridade); Teoria da literatura (pobreza).

QUESTÃO DE MIMESIS

Antes de começar a falar de mimesis, tendo em vista os textos de Compagnon, *O demônio da teoria*¹ e de Luiz Costa Lima, *Dispersa Demanda*², primeiramente vamos à palavra mimesis. Em termos gerais, é sinônimo de representação, trata da relação do texto com o mundo, do modo como esse ou aquele texto (seja literário ou não) representam aspectos do mundo, entendendo o mundo como aquilo a que estamos acostumados a chamar de realidade.

Nesse sentido, mimesis, referência, representação, significado, conteúdo, tema, autor, leitor, intenção (do autor, por exemplo, ao escrever um texto de criação), história, contexto, operário, patrão, colonizador, colonizado, mulher, negro, fome, injustiça, justiça, sonho, desejo, loucura, paixão, libidos corporais, poder, dominado, dominante, ideologia, heterossexualidade, homossexualidade, enfim, tudo que tenha a ver com o mundo, mesmo que o mundo do texto, pode ser considerado como, digamos, questões relacionadas à mimesis.

Embora pretenda, como se vê, inscrever este ensaio no campo das obviedades, do senso comum, ressalte-se que não conceberei, aqui, mimesis como imitação da realidade, sua reprodução, como se de um lado tivesse o mundo e de outro as suas representações miméticas. Minha intenção é a

de enfocar representação e realidade simultaneamente, como cara e coroa, verso e reverso da mesma moeda, termos intercambiáveis, de tal maneira a que, mudando de ponto de vista, não venhamos a absolutizá-lo, o ponto de vista escolhido, uma vez que as realidades têm as suas representações, assim como estas têm as suas realidades, nunca valendo por si mesmas, separadamente.

Não espere, nestes apontamentos, uma visão excepcionalmente erudita, profundíssima, sobre mimesis. Conforme disse, ao relacionar mimesis e alteridade, minha intenção é partir de uma premissa ancorada no horizonte do conhecimento moral-prático, o qual, segundo o sociólogo português Boaventura de Souza Santos³, diz respeito à esfera da sobrevivência, da experiência diária, acumulada, das pessoas comuns, das crenças comuns, das percepções comuns.

Não significa, por outro lado, que pretenda romantizar o senso comum. Quero simplesmente partir da hipótese de que este último não reside apenas na esfera do conhecimento moral-prático, cotidiano, mas habita toda e qualquer forma de conhecimento, seja o cognitivo-instrumental, seja o estético-expressivo, uma vez que todo campo discursivo, todo eixo epistêmico, enfim, assenta-se em lugares comuns, embora, muitas vezes, em relação aos iniciados num determinado ramo de saber, seja possível evidenciar, como um truísmo, a crença de que a sua visão e práticas conceituais sejam diferentes, singulares, superiormente diversas das alimentadas pelo mulher e homem comuns, sobretudo, claro, se considerarmos os saberes que possuem a chancela simbólica da academia, com seus rituais metodológicos, suas referências bibliográficas, suas adequações cerimoniais, seus retornos às fontes autorais, etimológicas, míticas.

Nesse sentido, para tratar de mimesis, partirei de uma constatação óbvia, assentada, acredito, no universo do conhecimento moral-prático, para o qual não existe textualidade auto-referencial, já que toda prática simbólica diz do e no mundo, inscrevendo-se em suas realidades políticas, sociais, religiosas e econômicas, sendo que todas formas de realidade – e vale aqui o jogo paradoxal entre formas e realidade – abrigam afetos, histórias, nomes, rostos, referências, enfim, encarnadas na práxis.

Desse modo, interessa-me, aqui, antes de tudo a referencialidade. Se falo, por exemplo, cadeira, não quero de modo algum ignorar que esta possui referentes no mundo. Existem cadeiras de madeira, de ferro, de aço, de material plástico; cadeiras simples, produzidas em série e cadeiras requintadas, artesanalmente criadas, como uma obra de arte, digamos, erudita. Serão esses “pormenores” mundanos que me guiarão neste ensaio.

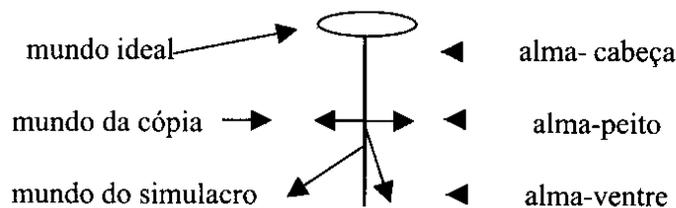
Assim sendo, para relacionar mimesis e alteridade procurarei investigar como que o mundo, com suas perturbações, suas especificidades históricas, políticas, étnicas, culturais, econômicas, enfim, como o nosso mundo, de algum modo absurdo, constitui-se como rede sem fim de alteridades afetivas, econômicas, culturais, sexuais, relacionais, o que nos indicia a pensar ou a deduzir que alteridade nada mais é – ou tudo mais é – que o ser no mundo e o mundo no ser, porque uma alteridade não se organiza como outro absoluto, em oposição a uma identidade opressora, mas como uma rede sem origens de singularidades e coletividades, como um que é tudo e como tudo que é um, como enfim, mundos que é mundo e mundo que são mundos, mimesis.

MIMESIS PLATÔNICA

Acho que Platão, na República⁴, antecipa o que, ainda hoje, constitui a ferida aberta que perpassa, o tempo todo, essa relação entre mundo e instituições, o mundo e os textos literários.

Na República, Platão se preocupa antes de tudo em pensar como deveria ser a sua cidade ideal, como deveria, enfim, ser organizada, politicamente, uma cidade, para que funcionasse bem, para que viesse a se tornar uma cidade bacana, asséptica, com cada coisa em seu lugar, de tal maneira que “todos” pudessem viver da melhor forma, com justiça, com beleza, com inteligência.

Para pensar essa cidade ideal, Platão teve como parâmetro o corpo humano, em sua postura vertical, dividindo-o em três partes hierarquicamente consideradas:



Para melhor situar o pensamento platônico e a sua compreensão de como deveria ser o mundo ideal em sua utópica cidade, fiz esse diagrama fantástico!

Quero ressaltar que o corpo está em pé, implicado, a partir dessa postura, com toda uma hierarquia. Para cada parte do corpo humano, temos um mundo ou um tipo de alma (seria interessante aqui, dentro da lógica judaico-cristã, que é nossa, traduzir corpo por mundo e alma por texto, por instituição, por arte, estética etc).

Para a cabeça, temos o mundo ideal platônico, o mundo essencial, que existe desde sempre, sendo imutável, estanque, perfeito, limpo, imperturbável, arquetípico. Na comparação com o corpo humano, a parte de nosso corpo que está mais próxima, que mais representa o mundo ideal é a cabeça, o mundo da inteligência abstrata, o mundo da racionalidade cognitiva, ou cognitivo-instrumental, para usar um termo de Boaventura de Souza Santos. Daí ele, Platão, chamar a parte relativa à cabeça de alma-cabeça.

Ainda tendo como ponto de comparação o corpo humano, o peito, a parte que diz respeito ao nosso peito, ao coração, teria a ver, segundo a perspectiva platônica, com aquilo que ele vai chamar de alma-peito, a qual, na filosofia platônica, nada mais é que o nosso mundo, tudo que existe no nosso mundo, sendo simplesmente, assim, isto a que chamamos de realidade, de modo que tudo que tem aqui, no mundo, seres animados e inanimados, humanos e não humanos, tudo, absolutamente tudo, constitui uma espécie de cópia, de memória, do mundo ideal.

Por outro lado, a parte relativa ao nosso baixo-ventre, que nos indicia como animais, como seres que defecam, tem sexo, marcas corporais que nos inscrevem como sendo pertencentes ao mundo animal, como qualquer outro bicho do planeta, enfim, essa parte, chamada por Platão de alma-ventre, seria a parte da cópia da cópia, o inverso do mundo ideal, representando, nesse sentido, tudo que devemos evitar, a fim de nos aproximarmos, durante nossa existência, do mundo ideal, do mundo das essências.

Claro está – daí a importância de dividir o corpo humano em três partes, verticalmente – que a divisão platônica do corpo humano é antes de tudo uma divisão política, para não dizer fascista, ou fascistóide, porque tudo aquilo que, aos olhos de Platão, deve ser evitado, que perturba ou pode perturbar a “ordem” da cidade, deve ser lançado no “quarto de despejo” da alma-ventre, deve ser simulacro, cópia da cópia, sendo compreendido como coisas que estão numa posição antípoda do mundo ideal, das essências imutáveis.

Talvez não seja gratuito que, ainda hoje, dividamos o planeta em primeiro, segundo e terceiro mundos, usando um referencial nitidamente platônico, sendo evidente que nós somos o simulacro, os seres da perturbação, do movimento, da conturbação, do baixo-ventre, do sexo, das libidos

afetivas, das paixões, da barbárie; que nós somos o contrário do mundo ideal, do mundo perfeito, pois somos o lugar do simulacro, da imperfeição, do erro, enfim, o lugar do mundo, já que o mundo é perturbação, é imperfeição, e errância .

COMO PLATÃO É INTERPRETADO HOJE

A partir principalmente do Pós-Estruturalismo, de pensadores como Derrida, Deleuze, Foucault, ocorreu uma reviravolta na recepção do pensamento platônico, uma reversão do platonismo (essa expressão é de Deleuze), de tal maneira a que o baixo-ventre, o mundo do simulacro, da cópia da cópia, das representações (já que toda representação é cópia da cópia, é alguma coisa que representa outra, como o signo, em Saussure, em que o significante representa o significado), passou a ser visto como aquilo que interessa, aquilo que traz as perturbações, aquilo que seria matéria artística, que seria o campo de atuação das artes, o modo como elas trazem a perturbação para a ordem platônica.

Já se transformou num verdadeiro senso comum acadêmico, na crítica contemporânea, a idéia de que Platão via a mimesis como perigo, como alguma coisa que tivesse que ser evitada, já que a mimesis, como cópia da realidade, poderia também se transformar em cópia da cópia, sendo, enfim, o plano das representações, como no caso de um pintor, quando pinta alguma coisa do mundo, uma árvore, por exemplo. Sob o ponto de vista platônico, essa pintura, a da árvore, seria simulacro, já que a árvore, enquanto tal, já é a cópia de alguma idéia arquetípica de árvore existente, desde sempre, no mundo ideal, no mundo das essências.

Foi por isso que Platão propôs a expulsão do poeta lírico e do pintor de sua cidade ideal, de vez que tanto um como outro seriam confeccionadores de cópia da cópia, de simulacro, sendo, por isso mesmo, perigosos para a ordem asséptica da cidade, para a continuidade imutável da ordem hierárquica, inspirada no corpo humano.

No entanto, a partir de reflexões que tenho feito, tendo a discordar das posições quase consensuais do pensamento pós-estruturalista dominante, sobretudo quando considera que Platão via a mimesis como perigosa, porque seria cópia da cópia, porque seria simulacro. Acho que essa visão constitui uma meia verdade, um lado apenas da moeda, e, talvez, o lado menos interessante, para este ensaio, ao menos.

Em meu entendimento, Platão não via a mimesis como problema, mas um certo tipo de mimesis. Se mimesis é representação, e se, no espa-

da alma-peito, temos representação, porque temos cópia, então acho perfeitamente compreensível deduzir que, aos olhos de Platão, mimesis ideal seria aquela que fosse ou procurasse imitar, fazer-se como cópia do mundo ideal, do mundo das essências, que nada mais é do que o mundo dos poderes, ou dos poderosos, os quais tendem a se apresentar como sendo os ideais, os perfeitos, os intocáveis, os inimitáveis imitáveis, com o perdão do oxímoro.

Por outro lado, uma mimesis perigosa seria aquela que se afastasse do mundo ideal, que assumisse a dimensão do simulacro, a dimensão do não-ser no lugar do ser; seria, enfim, a mimesis que representasse, de um modo ou outro, os não seres do mundo, tudo aquilo que é visto como sem importância, como anacrônico, como não representável, não ideal. Eis aí um recorte político para a mimesis, em Platão: o problema não é a mimesis, a representação, mas o que ela pode trazer de mundos não aceitáveis, de mundos recusados, de mundos de não seres, ou que assim são vistos, como o mundo dos países colonizados, a pobreza, as minorias étnicas sexuais, etárias.

A partir desse ponto de vista, segundo o qual Platão não era contra a mimesis, mas sim contra um certo tipo de mimesis, avulta a importância estratégica da alma-peito, que poderia, para facilitar, ser comparada como a classe média do mundo, senão como um lugar fronteiro, a meio caminho entre a alma-cabeça e a alma-ventre. De algum modo, no entanto, a alma-peito, como espaço da cópia, é já o espaço da representação, logo o espaço da mimesis, da relação entre texto e realidade, ou texto (entendido como texto literário, mas também como discursos, ou campos discursivos, como instituições, o discurso religioso, político, jurídico, patronal, operário, de comunicação de massas), ou texto e a realidade a que se refere.

Nesse sentido, a alma-peito me parece estratégica, porque, sob o ponto de vista platônico, interessa observar o lado para o qual ela, a alma-peito, está pendendo, se para o lado da alma-cabeça, caso em que, em termos platônicos, teríamos uma mimesis ideal, porque ligada à cópia dos chamados mundos ideais, e; por outro lado, pendendo para a alma-ventre, a alma-peito entraria no horizonte da subversão, do proibido, porque seria cópia da cópia, ou simulacro, ou simplesmente porque estaria representando a esfera do baixo-ventre, os não seres de ontem e de hoje.

Em meu entendimento, essa questão da relação pendular da mimesis continua sendo o espaço por excelência do conflito, da contradição, das divergências sobre como compreendemos literatura, e sua relação com a chamada realidade, ou literatura e o mundo.

De qualquer forma, o que fica evidente na hierarquia platônica,

de que tudo que venha da alma-ventre deve ser evitado, valendo dizer que, se pensarmos a alma-ventre como o espaço do mundo, e de suas perturbações, seria possível afirmar que é o próprio mundo que é o problema, que é preciso evitar as contradições do mundo, seus conflitos, suas errâncias, seus riscos, sua bebélica e sua caótica e sua complexa rede de afetos através de afetos, de rostos através de rostos, lugar da praça pública, do dissenso muito mais que do consenso.

Assim, partindo do pressuposto de que é o mundo que deve, sob o ponto de vista platônico, ser evitado, acho que é possível rastrear a história do Ocidente, da mimesis no Ocidente, das representações, das instituições ocidentais, enfim, tentando justamente flagrar como temos feito um esforço enorme para evitar o mundo, ainda que, estrategicamente, a pretexto de estar falando em nome dele, ou de o estar representando.

MIMESIS EM COMPAGNON

Chegamos finalmente em Compagnon, em seu *O demônio da teoria*. Observem que o texto começa com o tópico O Mundo⁵, o que se justifica na medida em que ele propõe falar sobre mimesis e, portanto, sobre a relação da literatura com a realidade.

Logo de saída Compagnon menciona Aristóteles, o seu livro *Poética*. Neste livro, Aristóteles já pensa a mimesis para além da imitação da realidade, inscrevendo-a como instância de recriação do mundo.⁶ De qualquer forma, o que se destaca em Aristóteles, ou pelo menos o que a modernidade tem destacado em Aristóteles foi o fato dele ter abandonado um pouco o mundo, ou as questões do mundo, para se prender nas questões das tipologias textuais, discorrendo sobre o gênero épico, o lírico e o dramático.

O mais importante, no entanto, é que Compagnon vai discorrendo sobre a mimesis, tendo em vista já o olhar contemporâneo, pelo menos o olhar que o século XX consagrou. Na história da crítica sobre arte, no século XX, temos o formalismo russo, o estruturalismo e o pós-estruturalismo, três correntes críticas de suma importância.

Em todas elas, no entanto, avulta um ponto em comum: a afirmação de que, para interpretar textos literários, a que se ater no texto em questão, deixando de lado ou em segundo plano o autor, a realidade, a época, o contexto político, histórico, social e cultural, uma vez que é preciso estabelecer a primazia da obra em questão, dotada de autonomia, palavra-chave para essas três correntes, já que virou lugar co-

num, a partir de então, dizer-se que o texto literário constitui um discurso específico, autônomo, com características e marcas próprias.

Citando alguns críticos dessas correntes, Compagnon, didaticamente, vai definindo a mimesis hoje.

O tópico seguinte, *Contra a Mimesis*⁷, devemos entendê-lo quase que literalmente, a partir já do olhar do século XX, que se volta contra a idéia de mimesis, na sua relação com a realidade, com o mundo, justamente porque, para as correntes críticas do século XX, interessava justamente ressaltar a importância do texto, sendo este o motivo da necessidade de se posicionar contra a mimesis.

Sou da opinião que o século XX, por paradoxal que pareça, também no plano das correntes críticas mencionadas, reforçou a tese platônica, pois se voltou contra o mundo, a pretexto de garantir a autonomia do texto literário, por mais importante que essa tese possa ser e por mais interessante que ela possa ter sido, em termos da inauguração de novos olhares, de novos paradigmas, para compreender os textos da literatura modernista.

Assim, a partir dessa visão, com Compagnon⁸, o significante passa a ser mais importante que o significado, a forma passa a ser mais importante que o fundo, a expressão passa a ser mais importante que o conteúdo e, no lugar de mimesis, passou-se a falar em semioses, entendida como mecanismo lingüístico de construção de significação. Nesse sentido, importará não a relação do texto com o mundo, mas as combinações lingüísticas, no texto, e sua importância para a rede de significação que ele, o texto literário, traça, compreendido como tessitura.

Novamente tenho, para mim, que o século XX realizou uma espécie de deslocamento, porque, a pretexto de estabelecer a primazia do texto literário, na sua relação intertextual com outros textos, em meu entendimento o que há aqui é um embate político, uma briga por posições ideológicas e uma regressão inconsciente ao pensamento platônico, já que se deter ao mundo do texto pode ser interpretado como uma forma de evitar o texto do mundo, estabelecendo uma visão arquetípica, porque supostamente dotado de autonomia, do texto literário.

Desse modo, temos falado muito de não seres, mas sempre dentro do texto, evitando buscá-los no mundo, ou, pelo menos, em outros textos do mundo, como o cultural, o político, o jurídico, o econômico.

Exemplar, sob esse aspecto, constitui a posição de Mário de Andrade. Numa crônica com o título sugestivo de *Intelectual*⁹, o autor de *Macunaíma*, questionando a postura do intelectual brasileiro, de modo indignado dizia:

Nós estamos ainda naquele mesmo ponto desumano, imbecilmente egoísta em que banzavam a sua inteligência vasta, cultivada, saudosista, Machado de Assis, Joaquim Nabuco e todos os outros fazedores de Academias celestiais. A correspondência desses ilustres é mostra do estado de consciência ainda contemporâneo do intelectual brasileiro. Que miudeza, puxa! (...) E quando um Euclides da Cunha... socializa a sua criação nos descrevendo a literatura do Nordeste, é pra converter o horror da seca numa página de ontologia. Toda a gente admira o esplendor da obra criada e se esquece da seca. Mudou o toque mas a viola é sempre a mesma porém¹⁰.

Leio este fragmento de Mário de Andrade como ilustrativo no que diz respeito à relação entre textos e mundos. Mais que satanizar uma certa intelectualidade brasileira, certamente imbuída de um espírito colonizado, considero que a crítica do autor de *Paulicéia Desvairada* pode ser ampliada, pode ultrapassar o contexto brasileiro, sendo intrínseca à dinâmica epistemológica do Ocidente colonizador, o qual transforma, ideologicamente, a si mesmo como um dado auto-referencial, a partir de uma espécie de intertextualidade que é antes de tudo intratextualidade, como se o prefixo inter, para as relações entre as práticas e os saberes, tendo em vista a referência ocidental, valesse, na verdade, como intratextualidade, já que o diálogo não tem sido de um dentro, a história do Ocidente, com um fora, as outras práticas e saberes não ocidentais, mas do Ocidente com o Ocidente, cabendo aos demais a subserviência e a docilidade, se não quiserem correr o risco da pecha de anacronismo, de fundamentalismo e de radicais fora da lei, como evidencia Mário de Andrade.

Por sua vez, no terceiro tópico, “Mimesis desnaturalizada¹¹”, Compagnon aborda uma questão que o século XX encenou, apontando para a solução que este mesmo século apontou. A questão é: se o que importa é o texto a ser analisado, e não sua relação com o mundo, não seria possível dizer que existe uma mimesis no próprio texto, isto é, não seria possível sustentar o argumento de que a obra literária possui sua mimesis interna, desnaturalizada, porque diz de si mesma, sem relação com a “natureza” do mundo?

Assim, diante dessa questão, a resposta do século XX foi de que sim, há uma mimesis interna ao texto, que é exatamente a da relação do texto com os outros textos, na base de que texto algum é original, de que todo texto é um mosaico de outros textos. Surge então a intertextualidade, como conceito importante para interpretar textos literários.

Nos tópicos seguintes, Compagnon retoma os dados aqui explicitados e os complexifica. Assim, quando fala de realismo, vai justamente destacar como a crítica literária do século XX se voltou contra o realismo, sustentando o argumento de que o realismo, como escola literária, acreditava

que seria possível representar o mundo, quase que fotograficamente e que essa crença é, no mínimo, ingênua, sendo que o que aconteceu foi que o realismo criou uma linguagem (daí vem a idéia de mimesis interna ao texto) de efeito de real; uma linguagem, enfim, que inventariou uma série de recursos lingüísticos para criar a ilusão de que falava do mundo, mas que, no fundo e no raso, falava dele mesmo, do próprio texto.

Nesse sentido, o texto realista não seria um reflexo do mundo, mas uma forma convencional de literatura, uma convenção textual feita para nos iludir que é possível representar o mundo, de modo realista.

MIMESIS E LUIZ COSTA LIMA

No que diz respeito à Costa Lima, é importante saber (principalmente considerando a data de publicação de *Dispersa Demanda*, 1981) que ele é um crítico literário ligado à escola estruturalista. Assim sendo, como no estruturalismo, Costa Lima vai defender exatamente a idéia de uma mimesis desnaturalizada, de uma mimesis interior ao texto, desvalorizando a relação do texto com a chamada realidade.

Seu texto *Representação social e mimesis*¹² começa puxando duas possibilidades de interpretação de mimesis: uma primeira, platônica, a qual conceberá a mimesis como perigosa, justamente porque, sendo representação, sendo linguagem, estará ligada ao mundo das aparências, o que contaminaria o mundo das essências, o da alma-cabeça; uma segunda, ligada a Plotino, que partiria da constatação de que o texto possui sua luz interna, vale dizer, possui sua própria mimesis.

Claro está que a posição de Plotino, a de uma luz interna ao próprio texto, foi a que a crítica literário do século XX acampou, sendo isso o que chamamos de mimesis desnaturalizada, a qual, a pretexto de deslocar a perspectiva platônica, na verdade a retoma, uma vez que a afirmação de uma luz interna, derivada de um campo discursivo, como o literário, por exemplo, nada mais é que continuidade da perspectiva filosófica platônica, a do mundo das essências, dos saberes ideais, sem corporeidade, sem referencialidade, de vez que o argumento da luz interna subjaz o raciocínio de Platão, o que não é surpresa alguma, considerando que Plotino era um pensador neoplatônico.

Em seguida, Costa Lima vai falar sobre a teoria do reflexo, que nada mais é que a teoria que sustenta a crença realista de que seja possível a literatura refletir, como espelho, a realidade. Obviamente, Costa Lima

vai se opor a essa visão, como me oporia também, por razões óbvias: não se trata de reflexão especular, mas de inflexão, singularidade intensificando outras .

Depois Costa Lima vai discorrendo sobre uma infinidade de críticos, e o do modo como conceberam mimesis, defendendo a idéia de que a realidade não existe, mas sim discursos, campos discursivos, que ele chama de classes de linguagem, como a classe das linguagens econômicas, políticas, culturais.

Assim, ao invés de representar a realidade, a mimesis se inscreveria numa forma de representação interlinguagens, formando uma espécie foucaultiana de macro intertextualidades discursivas, as quais só existem porque também são linguagens.

A partir daí, já no final do texto, Costa Lima vai defender que o texto literário é um texto de segundo grau, é um texto que representa outros textos. Daí ele falar em representação de representação, porque, nesse caso, a literatura, sua mimesis, seria uma forma de representação de representação.

Como representação da representação, o texto literário deixaria tudo (tudo, quer dizer, as outras classes de linguagem, algumas das quais mencionei acima) em suspensão, porque seria uma forma de ficcionalizar não o mundo, seus seres, mas a própria linguagem.

Para sustentar esse argumento, do texto literário como representação da representação, Costa Lima, arrola as seguintes questões:

1. O texto literário trabalha com a distância, uma vez que, ao representar (isso já é a mimesis interna ao texto) outros textos, outros discursos, se distancia deles. Como exemplo, poderíamos falar do discurso médico. Uma coisa é o médico e o paciente vivendo prática discursiva médica, uma outra coisa seria uma ficção literária desse discurso médico, porque se distanciaria dele, não o viveria como se estivesse dentro dele, mas a partir de fora, tendo mais potencialidades, assim, de captar suas contradições; de compreendê-lo como discurso, como construção, e não como verdade.

2. O texto literário, sua mimesis interna, é kitsch, porque o kitsch constitui um procedimento de descontextualização de tudo que pareça natural. Assim, quando pegamos uma privada, a tiramos de seu lugar “natural”, o banheiro, e a transferimos para a sala de estar, para ficar no lugar do sofá, estaríamos realizando um procedimento tipicamente kitsch, sendo exatamente isso que o texto literário faz, ele tira as outras linguagens de

seus lugares contextuais, as descontextualiza, revelando novamente assim suas contradições, nos fazendo ver que são linguagens, e não verdades essenciais, as quais devemos aceitar e ponto final.

3. O texto literário está na instância da alteridade, porque, se uma alteridade representa a diferença, em oposição da identidade, que representa um conjunto de marcas próprias de um ser, como a identidade feminina, assim entendida porque diz respeito às supostas marcas histórico-culturais que diriam respeito à mulher, enfim, se um texto literário é a própria alteridade, ele, o texto literário, não possui marcas próprias, mas joga com as marcas, joga, portanto, com as identidades, na base de que, assim jogando, ele justamente problematiza toda e qualquer identidade, porque nos mostra que as identidades são construções, são linguagens, não sendo também essenciais e imutáveis.

4. O texto literário trabalha com a lógica do estranhamento, porque, ao ficcionalizar os outros campos discursivos, o texto literário causa estranhamento, justamente porque descola os contextos, nos mostrando assim que tudo é estranho, que nada é natural.

ALTERIDADE E MIMESIS E POBREZA

Para construir uma leitura outra das aqui levantadas sobre mimesis, ou mesmo do modo como a mimesis foi recusada e recuperada durante o século XX, jogarei com a filosofia desconstrucionista de Derrida, com aquilo que o filósofo francês chamava de indecidibilidade¹³, de método pensante cuja operação recusa os pólos maniqueístas, de maneira tal que, entre o certo e o errado, teríamos um nem um e nem outro, nem e nem; entre o pobre e o rico, teríamos nem um e nem outro, nem e nem, entre alma-cabeça e alma-ventre, teríamos nem uma e nem outra e, por fim, entre mimesis interna e mimesis externa, teríamos nem uma e nem outra, nem e nem.

Uma metodologia derridiana do nem e nem, da indecidibilidade, perderá, no meu entendimento, seu encanto, sua dimensão política, se se deixa confinar na retórica vazia de seu nem e nem – neném -, infantilizando-se, uma vez que, nesse caso, ela, essa metodologia, não é efetivamente a do nem e nem, porque fez opção para um termo do pólo, o da mimesis interna, já que um *nem e nem* por si mesmo, que se garanta apenas como método, como um caminho sem estradas, sem paisagens mundanas, biodiversidades,

nada mais é que uma outra forma de configuração de um ambiente lingüístico auto-referencial, porque diz sem dizer, tornando o dito uma espécie de feitiço, um fetiche, um talismã, uma, enfim, maneira de esconjurar o mundo, seus corpos, suas trilhas, suas geografias urbanas, econômicas, culturais, suas, enfim, florestas de símbolos materiais, como se o dito, o nem e nem, fosse todo o mundo, valesse por si mesmo, caso em que não teríamos, na metodologia do nem e nem, o jogo da presença/ausência da mimesis externa, dos seres do mundo.

Teríamos um texto sem contexto, uma autoficção sem personagens. Pelo menos em tese, como ideologia, porque existem sempre textos e contextos, assim como autoficções e extraficções, personagens internos que assim são porque, mesmo que queiramos ignorar, existem os externos.

Para, no entanto, não recusá-la, a retórica metodológica do nem e nem – do neném -, e mesmo incorporando um devir infância, capaz de recusar a infância pela infância, o entrincheiramento infantil, me parece interessante um nem infância e nem adulto e nem adolescente e nem velho, os quais sejam infância, adolescência, adulto, velho, velhíssimo e arcaico. Tudo ao mesmo tempo agora.

Desse modo, uma metodologia que parta de uma estratégia de leitura da mimesis recusando a dualidade maniqueísta dos pólos mimesis interna e externa, ou de mimesis e não mimesis, é também aquela que investe na percepção apaixonada de que as duas mimesis, a interna e a externa, são igualmente relevantes, e serão tanto mais interessantes quanto mais forem capazes de criar um terceiro termo, uma terceira margem do rio, para dialogar com João Guimarães Rosa.

Por sua vez, para continuar com Derrida, esse terceiro termo de modo algum significa uma espécie de síntese dialética, um, enfim, terceiro ponto em relação à tese e à antítese. Trata-se de um terceiro que é simultaneamente o primeiro e o segundo, que é a tese e a antítese, um sim e um não, porque é todo o mundo, porque torna tudo co-participante de tudo, ininterruptamente, sem ponto de parada, mesmo que circunstancial.

Esse terceiro termo aberto é a alteridade. Uma alteridade que diz do mundo, que é um mundo, que é do mundo, corpórea, real, referencial, para além e para aquém de toda representação, visto que sua linguagem tem existência, imanência, dor, alegria, contradição, paixão, rosto, perdição, presença física, mineral e orgânica.

Conceber a alteridade como um para além e um para aquém paradoxais, um devir mundos, não será, por outras mesmas diferentes vias, fazer opção também por um termo dos pólos, pela mimesis externa, enfim? Nesse caso não estaria cometendo o mesmo erro infantil da retórica do

nem e nem auto-referenciais, trocando apenas o termo do pólo, ao invés de mimesis interna, a mimesis externa, o mundo, a referência, o corpo, a dor, a existência, as coisas?

Sim, responderia. É necessário desconstruir a desconstrução. Chegou o momento de passarmos a dar “os nomes aos bois”, e mesmo que estes sejam metáforas, sejam representação, e representação de representação, tudo diz ao mesmo tempo do e no mundo, tudo é também um fazer-se linguagens e coisas, referências representativas e apresentativas, jogos vitais, contraditórios e ideológicos entre ausências e presenças.

Assim, mesmo que todos os métodos, paradigmas, pensamentos, epistemologias sejam jogos de linguagem, representações, estruturas, mimesis internas, campos discursivos, ainda assim, ou antes de tudo, são jogos políticos, e jogos políticos são, para continuar nos jogos, jogos de escolher, e esta, a escolha, é inevitável, metodologia alguma pode desconstruí-la, pois escolhemos, porque estamos no mundo, habitamos essa floresta ou esse deserto, conforme o caso, de linguagens, deste mundo nosso, e nele, a partir de lugares dele, fazemos opções políticas, escolhemos.

Chamar de alteridade um terceiro termo, portanto, não é uma forma de desviar o rumo da prosa do mundo, de tergiversar, de escolher não escolhendo, ou fingir que não está escolhendo. Minha posição simultaneamente estética, de classe, de gêneros, de etnias, de marcas econômicas, culturais, sociais e, antes de tudo política, é esta: alteridade é o terceiro termo e este é, aqui, uma forma de fazer escolher o lugar da alma-ventre platônica, um lugar que é desconstrucionista, porque é mimesis interna, auto-referencialidade, mas que assim é exatamente porque não quer ser; esse é o ponto.

E o ser, por excelência, que não quer ser o que tem sido é o baixo-ventre do mundo, este lugar infernal e órfico que carrega o peso dos mundos, dos sistemas de representação injustos, porque separam, hierarquicamente, alma-cabeça de alma-ventre, mimesis interna de mimesis externa, representação de apresentação. Nesse sentido, o baixo-ventre, como rosto da injustiça, é também o lugar da possibilidade de justiça, simultaneamente interna e externa.

E como não existe justiça, com potência ética, se não for, antes de tudo, justiça econômica, o pobre, referencialidade por excelência, constitui a expressão mais mimética do baixo-ventre, sua caricatura carnal, sua rosticidade de desespero, de esperança, de sonho, de dor e de volúpia, num olhar que traduz ódio, amor, terror, alegria, a partir de um burburinho de vozes exiladas, expatriadas, órfãs, a circular por almas cabeças, por almas peitos, por almas ventres, pois, para viver, o pobre inscreve-se como o deserdado de representações, como não representável, não imitável, nem

mimesis interna e nem externa, mas o ponto de confluência de toda herança, de toda tradição, de toda complexidade, de toda beleza, exatamente porque, pela negatividade, por ocupar o lugar do não, tudo lhe pertence, de um outro modo paradoxal, uma vez que o seu contrato de posse, coletivamente falando, é o da despossessão, o que indicia que tudo é patrimônio comum de todos.

A terceira margem, portanto, é a alteridade, e esta, estando deserdada, faz emergir o pobre como sua encarnação inconformada, um querer ser, estar, ocupar, expressar um outro lugar, fora do espaço da injustiça. Nesse sentido, o pobre é o ser que não quer ser o que tem sido. Por sua vez, para o pobre, deixar de ser o que tem sido, sair de sua ilegitimidade de pobre, não quer dizer, como está ideologicamente dado, que o pobre deixará de ser pobre se transformando em rico, desejando o lugar econômico da alma-cabeça.

Num mundo de poderes tão concentrados, de almas-cabeças tão inacessíveis, a alteridade é o pobre, substantivo concreto, e não a pobreza, substantivo abstrato, representação. Um pobre cuja legitimidade advém de sua ilegitimidade. Um pobre cuja existência ilegítima, de fomes e inviabilidades, indicia toda e qualquer forma de legitimidade, seja a dos cânones estéticos, seja a dos monopólios econômicos, seja a dos perfis étnicos, de gênero, seja, enfim, da legitimidade que for, teórica, intelectual, artística, econômica, heterossexual, homossexual.

O pobre é, assim, existencialmente desconstrucionista. Ele incorpora como ninguém a dimensão metodológica do nem e nem, da indecidibilidade, uma vez que sua desesperada saída reside na possibilidade de criarmos, de inventarmos, de construirmos, enfim, um mundo que seja nem legítimo e nem ilegítimo, nem de poucos e nem de muitos, nem para ricos e nem para pobres.

Nesse sentido, o terceiro termo, a terceira margem do rio, a alteridade, enfim, é imaginação utópica, mundos outros, representações outras, as que estamos desafiados a construir, enquanto estivermos vivos.

Por sua vez, essa imaginação utópica não é a do futuro, mas a que evidencia que o presente ocidental configurou-se a partir de uma mimesis interna, auto-referencial e narcísica, uma vez que suas instituições, seus valores, suas práticas epistemológicas contemplam um universo de representação inscrito no campo da alma-cabeça platônica, o que me leva a sustentar o argumento de que a idéia de representação de representação e a de mimesis interna constituem, ou têm constituído, contextos de saberes comprometidos com a colonização, entendida como expropriação do comum, como exaltação de poucos, a partir do esforço de todos.

Não sendo, portanto, futuro eternamente adiável, a imaginação utópica são os presentes que o presente auto-referencial insiste em desconsiderar, seja acusando-os de anacrônicos, de ultrapassados, seja decretando os seus fins, mortes, inexistências, desimportâncias, como o caso do argumento do fim da história, da morte do autor, da inexistência da originalidade, da falta de importância do dado biográfico.

E todas essas mortes se justificam em nome da obra, de sua singularidade, de sua alteridade, de seu valor auto-referencial, em face de outros textos da tradição literária. Não resta dúvida de que estamos no horizonte da política do reconhecimento, da auto-afirmação epistêmica de um campo discursivo, o literário, no caso.

Essa é a ironia da história, essa vontade de expulsar os mundos do mundo, como se a singularidade de uma obra contivesse em si mesma a sua intenção, a sua autoria, a sua originalidade, a sua biografia. Como se tudo tivesse, à la Mallarmé, que acabar num livro, enquanto que o que sempre importou, e importa, é que tudo, a criatividade, a inteligência, a singularidade, a beleza, a complexidade, devem-se ao mundo, se fazem no mundo, são partes do patrimônio comum de uma infinidade de autorias, justificadas a partir da dignidade autoral de uma biografia, a do autor, rede sem fim de múltiplas outras.

Numa época em que apenas a publicidade, em nome do mercado, da mais-valia, de poucos, pode ser autoral, criar simultaneamente objetos e sujeitos de desejo universais, o produto e seu consumidor, a alteridade, enfim, é a que está fora desse horizonte, é o pobre, o qual, não tenho receio de dizer, de posse de uma insubmissa e ilegítima, nos termos deste ensaio, vontade de originalidade, de autoria, de intenção, de biografia, simultaneamente individual e coletiva, interna e externa, pode cumprir uma dupla função teleológica (outro conceito fora de moda): a de ampliar a rede intertextual dos saberes especializados, das posses para poucos, facultando, concretamente, ao invés de um nem e nem teóricos, um é e é mundanos; um é individual e coletivo, um é singular e comum, um é mimesis interna e externa, é casa e é rua, sobrando, para o nem e nem desconstrucionistas, um nem pobre e nem rico, economicamente falando, já que a alteridade é esse excedente de si fora de toda posse, sobra que assombra.

Notas

¹ Dialogo com *O demônio da teoria*, especialmente tendo em vista o seu capítulo sobre mimesis, com sua exposição descritiva de tendências e correntes críticas a respeito do assunto. Cf. COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. 2ª ed., Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 96-115.

² Interesse-me pela leitura que Luiz Costa Lima faz sobre o conceito de mimesis. Cf. LIMA, Luiz Costa. *Dispersa demanda: ensaios sobre literatura e teoria*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981, p. 216-34.

³ O sociólogo português Boaventura de Souza Santos trabalha com três tipos de racionalidade, a saber, a cognitivo-instrumental, a estético-expressiva e a moral-prática, ligada ao senso comum. Cf. SANTOS, Boaventura de Souza. *Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000, p. 79.

⁴ Refiro-me à divisão tripartite do corpo humano, em Platão, base para a divisão político-administrativa da cidade e dos saberes. Cf. PLATÃO. *A república*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFP, 1976, p. 285-8.

⁵ COMPAGNON, op. cit., p. 97, n. 1.

⁶ ARISTÓTELES. *Arte poética*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 15.

⁷ Ibidem, p. 99.

⁸ Ibidem, p. 97.

⁹ ANDRADE, Mário de. *Táxi e Crônicas no Diário Nacional*. São Paulo: Duas Cidades, 1976, 515-7.

¹⁰ ANDRADE, op. cit., p. 515-6.

¹¹ Ibidem, p. 102.

¹² LIMA, op. cit., p. 216, n. 2.

¹³ DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Trad. Nídia Adan Boatti. São Paulo: Papyrus, 1995, p. 10.

