

O ENSAIO COMO ZONA DE FRONTEIRA: O PENSAMENTO CRÍTICO DE SILVIANO SANTIAGO E MICHEL DE MONTAIGNE

Vívien Gonzaga e SILVA¹

- RESUMO: Partindo da produção textual dos escritores Silviano Santiago e Michel de Montaigne, aborda-se aqui a forma ensaística como construção discursiva historicamente justificada. Privilegiando a articulação de saberes e o experimento formal, o ensaio abre-se à manifestação de uma subjetividade crítica que interpela os limites do pensamento dicotômico que fundamenta a cultura ocidental.
- PALAVRAS-CHAVE: Silviano Santiago; Montaigne; ensaio; crítica; fronteira.

O lugar movediço dos fatos

Cingler, ainda em francês, significa também fustigar, bater com uma vara, açoitar. Enquanto a armada de Vasco da Gama singrava os mares da costa africana, os ventos despertados por aquela nuvem opaca, escura e monstruosa sopravam e fustigavam os rostos apavorados dos marinheiros no momento previsto da travessia. Está escrito nos relatos marítimos que a audácia humana, como os tufões, se realimenta em dias marcados no calendário. Baixinho, digo para os meus botões como se fosse um segredo de polichinelo: ao lançar palavras no papel, sempre tive a pachorra de deixar a lógica da língua construir as ambigüidades que quero trabalhar.

(Silviano Santiago, *Viagem ao México*)

A citação em epígrafe oferece-se como ponto de partida para a discussão de alguns dos muitos aspectos que prefiguram a produção crítica latino-americana na contemporaneidade. Essa produção que, ao privilegiar a forma ensaística como seu *modus operandi*, evidencia uma opção que a diferencia no seio da cultura ocidental, também coloca em questão as formas pelas quais essa cultura se organiza e se perpetua. É a partir da superfície ambígua do texto que se explicita o confronto de posições historicamente demarcadas, muitas vezes, por antagonismos. Trata-se, portanto, de uma produção que se consolida por meio de estratégias próprias e que reconhece nos

¹ Faculdade de Letras – UFMG - 31555-150 - Belo Horizonte – MG - vivienlit@terra.com.br

espaços fronteiriços o seu terreno de afirmação. A ação de “deixar a lógica da língua construir as ambigüidades” que se quer trabalhar é, nesse sentido, assumir o espaço textual como instância de negociações nem sempre pacíficas, mas certamente produtivas.

A retomada da travessia de Vasco da Gama como contraponto de um outro percurso - a construção de uma narrativa assumidamente ficcional - retira o episódio histórico do seu lugar absoluto, transformando-o em uma versão, dentre tantas possíveis. Ao rastrear os sentidos de um único verbo, Silviano Santiago, no trecho extraído de *Viagem ao México* (1995)², lança novas luzes sobre as páginas da história, trazendo à cena outros ângulos da empreitada lusitana. Para quem olha de um lado do Atlântico, “singrar” cristaliza o espírito heróico dos navegadores portugueses, imbuídos, entre os séculos XV e XVI, da tarefa de fortalecer o Império. Para aqueles que se encontram do outro lado daquele “Mar Tenebroso” - e são inúmeros os lados -, esse “escandaloso galicismo pululando na língua da epopéia lusa” (SANTIAGO, 1995, p.14) estaria antecipando o açoite que viria. A partir de uma fresta na “lógica da língua”, a história pode ser, então, reescrita, as posições rearranjadas.

O elemento ambíguo que serve de artifício para a escrita literária não é, contudo, uma exclusividade do texto ficcional. A ambigüidade acompanha, inapelavelmente, todo e qualquer processo de linguagem e constitui matéria de interesse para áreas de conhecimento diversas, incluindo, obviamente, as inúmeras correntes teóricas que se dedicam ao estudo da literatura. Em certos aspectos, esse interesse reflete a dificuldade de convivência com o impreciso, com o ambivalente, por parte de uma cultura que se consolidou no Ocidente e que se definiu, em muitos momentos, por uma obstinada busca de objetividade, de verdades absolutas e inequívocas. De fato, essa cultura foi capaz de engendrar mecanismos de produção e disseminação de conhecimento a partir dos quais sempre pretendeu garantir a hegemonia de um sistema de valores forjado na crença de sua “natural” superioridade sobre outras culturas. Essa é uma questão recorrente na escrita de Silviano Santiago, seja como tema privilegiado em vários momentos de sua produção ensaística, seja urdida em sua obra ficcional; por isso mesmo, pode-se tomar a produção desse escritor para uma abordagem do gênero ensaístico como posicionamento crítico que revela, pela configuração estética e além dela, o embate entre culturas dissonantes e põe em xeque a própria coerência interna do modelo totalizante e universalista dentro do qual se originou.

Nesse sentido, “O entre-lugar do discurso latino-americano”³ constitui um portal de múltiplas entradas para essa discussão: por um lado, encontraremos nesse texto,

² Nesse romance, o escritor Silviano Santiago relata uma viagem de fato empreendida pelo poeta, ator e escritor francês Antonin Artaud. Simulando um diálogo de cronologia impossível entre um narrador, cuja voz situa-se em 1992, e o personagem Artaud, preparando-se para a viagem, em 1936, Santiago constrói um texto que é ao mesmo tempo ficção, biografia e ensaio.

³ Texto apresentado pela primeira vez, em março de 1971, em palestra na Université de Montréal, com o título de “*Naissance du sauvage, anthropophagie culturelle et la littérature du Nouveau Monde*”; publicado em inglês (“*The Latin American Literature: the space in-between*”) pela State University

pouco mais de três décadas após ser escrito, questões que ainda desafiam o nosso entendimento sobre a intervenção mútua que se processa a partir do encontro de literaturas produzidas em culturas e em circunstâncias distintas; por outro, o diálogo que ele estabelece com outros textos - e o modo como o faz -, especialmente com os *Ensaio*s de Michel de Montaigne (1980), amplia as possibilidades de análise do gênero ensaístico em suas particularidades.

Terra à vista: a rota da imposição e o lugar da resistência

Vai ver que Colombo tinha razão; o mundo é feito de Índias:
Orientais, Ocidentais, do Norte...
(RUSHDIE, 1998)

Em primeiro plano, a leitura de “O entre-lugar do discurso latino-americano” (SANTIAGO, 2000) apresenta uma discussão conceitual que, longe de ter-se arrefecido nas últimas décadas, revitaliza-se na produção crítico-literária subsequente e, voltando-se para a multiplicidade da experiência humana, “não se esgota em teorias totalizantes, não é marcada nem limitada por linhas doutrinárias ou nacionais” (SAID, 1999, p.65).

Pensar a partir de um **entre-lugar** é, necessariamente, abstrair-se de uma visão dual da realidade, na qual se fundam as raízes mais remotas da civilização ocidental, o que já nos dá uma dimensão das dificuldades que cercam a questão. Inadvertidamente, a cultura ocidental referencia-se em oposição à oriental, como se essa dicotomia expressasse duas formas únicas de **estar** no mundo - e como se esse mundo fosse, desde sempre, organizado em dois blocos antagônicos e interiormente coesos. A partir de uma orientação ilusória, acaba-se por povoar o imaginário com representações e referências que endossam essa pretensa coesão: **a** Europa, **o** bloco asiático, **o** mundo cristão, **a** América Latina... Pela prática da nomeação, a lógica clássica continua a reverberar: para Platão, o “nome é um órgão ou instrumento destinado a pensar o **ser** das coisas”; e, todavia, destina-se igualmente a pensar o **não-ser** das coisas.⁴ Essa ambivalência do processo de nomeação pode ajudar a compreender também o modo excludente pelo qual, via de regra, dá-se a relação com o **outro**, com o **diferente**.

of New York at Buffalo (1973). A versão para o português, incluída no livro *Uma literatura nos trópicos*, é de 1977 (SANTIAGO, 2000).

⁴ É oportuna, aqui, a noção de *pharmakon*, ou seja, a farmácia platônica que, para Jacques Derrida, é o lugar da *différance*, de “onde a dialética vai extrair seus filosofemas, que não se apreendem mais pelas oposições (alma/corpo, bem/mal, dentro/fora, memória/esquecimento, fala/escritura, etc.) e sim se estabelecem pelo jogo e movimento”. (DERRIDA, 1991). Também sobre essa noção, ver Santiago, (1976) e Nascimento, (1999).

As limitações da construção do saber já constituíam um problema desde a Antigüidade Clássica, mas, na consolidação do que se pode chamar de um “pensamento ocidental”, essa problematização ficou, por vezes, reduzida a um esquema bastante simplificado - “o que é, é”, e “o que não é, não é” - pelo qual o **não-ser** ocupa o lugar técnico de **uma** das proposições dialógicas, de uma das “razões” que se contrapõem num processo dialético. Mas seria também uma redução tratar essa questão como um “problema” europeu. O que interessa enfocar aqui é uma forma específica de organização do pensamento, esteja ela sob a rubrica européia, latino-americana ou sob outra qualquer. Trata-se, pois, de perceber um posicionamento ideológico narcísico que se constrói **pelo e no** discurso e que, principalmente, se fundamenta na dominação e no extermínio do que lhe é diferente - o que, de fato, pode permear não só as relações entre culturas distintas, mas também entre grupos e indivíduos de uma mesma cultura. Tem-se em vista, assim, um discurso que legitima uma determinada articulação de forças ao mesmo tempo em que se legitima a partir dela, e que, antes de justificar-se por sua origem geográfico-territorial, configura aquele “instrumento destinado a pensar o **ser** das coisas” numa perspectiva dicotômica e, portanto, excludente. Repousa nessa visão a idéia equivocada de uma essencialidade do “não-ser”, de uma natureza ontológica e integral localizada no **outro** e, como tal, apreensível como objeto de investigação, abordado, porém, sempre a partir de “polarizações que mais absolvem e perdoam a ignorância e a demagogia do que facilitam o conhecimento” (SAID, 1999, p.65).

O que poderia ser uma discussão, a essa altura, ultrapassada, na verdade aponta para uma tradição discursiva - tomada particularmente em sua vertente filosófica - que ainda almeja o lugar do consenso quando se recusa a compreender-se como construção histórica, portanto, resultante de interpretações. O discurso constituído dentro dessa tradição é, necessariamente, um modo de marcar a diferença; no entanto, enxergando-se como o **ser** primeiro, como algo dado, esse discurso hierarquiza a relação com o **outro**, conferindo à experiência diferente - àquela que “não é” - o *status* de inferior, de subproduto. Desse modo, pode-se pensar que há uma contradição inerente não ao discurso europeu, mas ao discurso eurocêntrico; não ao discurso masculino, mas ao falocêntrico, e assim por diante.

O **entre-lugar**, o *in-between*, é o flagrante incômodo dessa contradição. A partir desse lugar, aparentemente vazio - porque ocupado pelo fluxo, pelo trânsito, pelo processo -, podemos interrogar essa construção discursiva que se julga impermeável ao **outro**, pois se trata de um lugar no qual as posições só podem existir em estado de constante permuta. Habitar esse lugar, que problematiza o mundo como construção discursiva, é o desafio que a contemporaneidade nos impõe, num contínuo desmascaramento da “lógica da língua” e de tudo o que ela encobre e resguarda.

Para os gregos antigos, os povos **bárbaros** eram aqueles que emitiam sons incompreensíveis, ininteligíveis, que não falavam a língua da Hélade. Ao que parece, o surgimento das organizações urbanas politicamente independentes, que marcaram a

passagem do período arcaico para o clássico, não afetou diretamente a forma intrigante de consciência coletiva do “ser grego”. Essa consciência estava apoiada na religiosidade e, particularmente, no idioma, que, a despeito dos seus vários dialetos, constituía um instrumento não só de expressão, mas de unificação e de auto-identificação, a partir do qual se enxergava um “mundo grego” superior ao mundo bárbaro.

Para Silviano Santiago, os primeiros encontros entre civilizações estranhas umas às outras são marcados pela **ignorância mútua**; essa avaliação pode ser útil quando olhamos de perto o encontro do europeu com o Novo Mundo, em última análise, uma reedição do “eterno conflito entre o civilizado e o bárbaro, entre o colonialista e o colonizado, entre Grécia e Roma, entre Roma e suas províncias” (SANTIAGO, 2000, p.10).

Registrando as travessias de Colombo, Vasco da Gama, Fernão de Magalhães e Cabral, estão inúmeros escritos portugueses e espanhóis que expressam a sua estranheza diante dos povos recém-conhecidos, um sentimento atestado, por exemplo, pela recorrência, nesses textos, de termos como “animal” e “escravo” para referir-se a essa “gente remota”. Silviano Santiago (2000, p.11) observa que “essas expressões, aplicadas aos não-ocidentais, configuram muito mais um ponto de vista dominador do que propriamente uma tradução do desejo de conhecer”. Assim, além da disputa pelo mercado, que impulsiona os povos ibéricos na busca de novas rotas para as Índias, vemos a marca do antropocentrismo renascentista a guiar os navegadores que partem para “singrar mares nunca dantes navegados”. O ponto de vista do dominador é, nesse contexto, apriorístico e emblemático - “escravos” e “animais” não têm alma - e, de certo modo, modela o trato do branco europeu para com as culturas autóctones.

A imposição brutal da ideologia do invasor não é, portanto, uma contingência, mas a confirmação de um modo de ver o outro, o bárbaro, aquele que não compartilha o deus e a língua do dominador. As observações contidas num pequeno trecho do *Tratado da terra do Brasil*, de Gandavo (1980, p. 52), podem exemplificar o significado dessa diferença para o português instalado em terras brasileiras por volta de 1576:

A lingua deste gentio todo pela Costa he, huma: carece de tres letras - [...] não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente.

Na esfera das proposições de Jacques Derrida, o **entre-lugar** aponta para uma quebra do princípio logocêntrico que serviu de esteio para a construção do pensamento ocidental. O *logos*, como origem da verdade, da essência do **ser**, é, na orientação metafísica desse pensamento, inseparável da *phoné*, da substância fônica, da fala. No contexto do encontro entre o Velho e o Novo Mundo, parecia natural ao colonizador português - e, nesse aspecto, não foi diferente nas colônias espanholas - que os indígenas fossem convertidos à fé cristã, àquela altura, dificilmente distinguível da noção de verdade e do poder imperial:

Instituir o nome de Deus equivale a impor o código lingüístico no qual seu nome circula em evidente transparência.

Colocar junto não só a representação religiosa como a língua européia: tal foi o trabalho a que se dedicaram os jesuítas e os conquistadores a partir da segunda metade do século XVI no Brasil. (SANTIAGO, 2000, p.13)

A resistência indígena foi, antes de tudo, uma resistência paradigmática. Entre os povos da América Latina, “a palavra européia, pronunciada e depressa apagada, perdia-se em sua imaterialidade de voz” (SANTIAGO, 2000, p.13). A “Palavra de Deus”, sob a guarda portuguesa, não poderia fazer sentido fora da tradição que a instituiu como signo da presença de Deus:

os índios só queriam aceitar como moeda de comunicação a **representação** dos acontecimentos narrados oralmente, enquanto os conquistadores e missionários insistiam nos benefícios de uma conversão milagrosa, feita pela assimilação passiva da doutrina transmitida oralmente (SANTIAGO, 2000, p.13; grifo do autor).

Alguns séculos depois desses primeiros encontros, vemos que ainda ecoa a voz da tradição colonizadora na produção cultural latino-americana; isso, se entendemos que o conhecimento filosófico, tomado em seu sentido clássico, não constitui um campo tão restrito quanto poderíamos pensar; ao contrário, está na base mesma da nossa relação com a realidade e organiza nosso olhar sobre o mundo e sobre nós mesmos. Todavia, os discursos dessa tradição logocêntrica não atravessaram intactos esse período, pois, necessariamente, a convivência entre culturas diversas propulSIONA contaminações recíprocas que se expandem além do contato coercitivo. Assim, como centro disseminador, como local absoluto da verdade, todo conhecimento produzido sob a ótica do colonizador vê-se, hoje e definitivamente, confrontado por outros - aqueles produzidos também pelos que foram colonizados. Essa “mesclagem” cultural apresenta-se, na verdade, como ponto de partida - porto de embarque - para outras travessias.

O ensaio como zona de fronteira: o monstro textual

Quando digo ‘é evidente’, quero acaso dizer ‘só eu é que o vejo’?

Quando digo ‘é verdade’, quero acaso dizer ‘é minha opinião’?

Quando digo ‘ali está’, quero acaso dizer ‘não está ali’?

E se isso é assim na vida, por que será diferente na filosofia?

(PESSOA, 1998)

Em 1580, o nobre francês Michel Eyquem de Montaigne publica, em Paris, dois volumes dos seus *Ensaio*s (1980), “um livro de boa-fé”,⁵ inaugurando uma nova tradição de escrita e “explorando uma mina intelectual que, se não inesgotável, de qualquer modo ainda permanece inesgotada”.⁶ Nascida, pois, num cenário controverso, no qual se respiravam os ares do renascimento cultural e sucumbia-se à intolerância do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, essa tradição é pautada pelo exercício de uma subjetividade incipiente, mas já vigorosa, que iria orientar toda a modernidade.

A centralização do poder sob a égide de monarquias absolutistas, sustentadas pela aliança entre a nobreza feudal e a burguesia enriquecida pelo comércio, altera substancialmente o cenário europeu em fins do século XV, dando origem às modernas nações européias, entre as quais Portugal e Espanha. É curioso que, durante a Idade Média, nos territórios ibéricos, tenham coexistido grupos étnico-religiosos bastante diversos. A formação das culturas nacionais, nessa região, guarda, portanto, a presença marcante de pelo menos três grandes comunidades - a cristã, a muçulmana e a judaica - presença que foi suprimida pela consolidação de uma ideologia representada, principalmente, pela instituição de línguas nacionais e pela hegemonia cristã. No contexto das grandes navegações, foi essa a ideologia que espanhóis e portugueses traziam na bagagem e pretendiam desembarcar nas terras “descobertas”. Seria o caso de se perguntar o que teriam levado em seu retorno, não apenas sob a forma de expropriação material, mas também aquilo que, de maneira invisível, impregnou a concepção de mundo do europeu desde então.

Montaigne parece intuir algo sobre essa questão e, no ensaio intitulado “Dos canibais” (1980), coloca em pauta alguns dos valores da civilização européia dominantes à sua época. Escrito a partir de informações obtidas em relatos de viajantes e historiadores⁷ e do contato com índios tupinambás que teriam visitado a França em 1562, o texto de Montaigne presta-se, ao mesmo tempo, à especulação em torno da **origem** desse “Novo Mundo”⁸ e à reflexão sobre os paradigmas que cercavam essa

⁵ É dessa forma que Montaigne (1980, p. 7) apresenta a publicação ao leitor. Na mesma nota, ele faz a seguinte observação: “voltei-o [o livro] em particular a meus parentes e amigos e isso a fim de que [...] possam nele encontrar alguns traços de meu caráter e de minhas idéias”.

⁶ A publicação dos *Ensaio*s de Montaigne não é, na verdade, a primeira experiência que se conhece no gênero. Há registros de obras com uma proposta similar - como os *Ensaio*s de Francis Bacon de 1597 - que, de algum modo, refletem o espírito da época. Os *Ensaio*s de Montaigne, contudo, constituem um marco nesse tipo de produção, em parte pelo volume e pela variedade de temas abordados pelo autor nos três livros que compõem a obra, e, sobretudo, pelo tratamento dado a eles por Montaigne. (BURKE, 2001).

⁷ Entre outros, Lopez de Gomara, André Thévet e Jean de Léry; deste último, a *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil* de 1578, foi amplamente utilizada por Montaigne (1980) na composição do referido ensaio.

⁸ Veja-se o seguinte trecho: “Não há muitos indícios entretanto de que seja a Atlântida o Novo Mundo que acabamos de descobrir, pois quase tocava a Espanha e seria efeito incrível da inundação tê-la transportado à distância, em que se encontra, de mais de mil e duzentas léguas. Ademais os navegadores modernos já verificaram não tratar-se de uma ilha, mas de um continente contíguo às Índias Ocidentais” (MONTAIGNE, 1980, p.100).

“descoberta”. Nesse ensaio, retomado por Silvano Santiago em vários momentos, Montaigne parece querer “retirar do Outro (no caso mais especificamente: do antropófago que visita a Europa) o seu potencial contestatário à organização do Estado moderno europeu, dando-lhe o estatuto [...] de objeto do conhecimento, da curiosidade intelectual” (SANTIAGO, 1989, p.190). Esse “potencial contestatário” pode ser também um dado importante no surgimento da forma ensaística como gênero discursivo.

Ao resgatar a tradição humanista da Antigüidade Clássica, a Renascença vê o homem como parte integrante do cosmos, supondo nessa relação uma unidade regulada por leis universais. O conhecimento humano passa a encerrar-se nos limites do próprio sujeito que, vendo-se como partícula, como fragmento, busca a compreensão do mundo a partir de si mesmo e do seu esforço. Na contramão desse sentimento, a Igreja, associada ao Estado, organiza uma ação truculenta contra tudo o que julgava heresia, ou melhor, contra tudo o que ameaçava essa aliança e o poder que ela garantia para ambas as partes. A complexidade dessa questão transparece pela abordagem etimológica: o herege, ou *hairetikis*, do grego, é “o que escolhe”, o que se afasta de uma verdade universal, o que contesta a ordem estabelecida. É nesse universo em franca turbulência, em que coexistem em disputa a devoção cristã, a fidelidade à Coroa e o fascínio pela ciência, que Michel de Montaigne escreve os seus ensaios.

O encontro com um mundo que, afinal, existia à margem desses paradigmas vinha confrontar os fundamentos da cultura européia, sedimentada sobre a idéia de que, afora o seu próprio conceito de civilização, tudo o mais era barbárie. As novas terras seriam tratadas pelo colonizador europeu como objeto de apropriação vinculado à expansão de mercado e à afirmação do poderio político-religioso, mas a diferença dos povos que as habitavam deixaria também seus vestígios no colonizador, infiltrando-se sob a forma de dúvida, uma fissura em sua visão polarizada entre os extremos do bárbaro e do civilizado:

não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela idéia dos usos e costumes do país em que vivemos. Neste a religião é sempre a melhor, a administração excelente, e tudo o mais perfeito. A essa gente chamamos selvagens como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem intervenção do homem. No entanto aos outros, àqueles que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento natural modificamos, é que deveríamos aplicar o epíteto. (MONTAIGNE, 1980, p.101)

É verdade que o impacto do encontro com o diferente deu origem, muitas vezes, a imagens equivocadas acerca dos povos estrangeiros; reunidas sob o estigma do exotismo, essas construções produziram extremos: no lugar do bárbaro, o “bom

selvagem”, perfeito em sua força viril, idealizado em sua pureza, em sua “simplicidade primitiva”. Imagens que talvez apontem para interpretações divergentes que esse encontro suscitava entre os próprios colonizadores. É o que se percebe, por exemplo, a partir da leitura de “Por que e para que viaja o europeu?”, outro ensaio de Silvano Santiago (1989) em que o autor retoma a narrativa camoniana naquilo que ela reforça a visão vencedora da nação portuguesa, uma visão divorciada da pluralidade de sentimentos do país naquele momento. Em *Os lusíadas*, temos o português que viaja para “propagar a Fé e o Império”,⁹ e não movido pela “curiosidade pura e simples pelo que lhe é diferente, pelo Outro (pelo indígena, diferente e simétrico ao europeu)” (SANTIAGO, 1989, p.190). Ao insistir na finalidade expansionista e colonizadora da viagem, a narrativa serve particularmente à afirmação da ideologia dominante, pois a

ênfase na curiosidade reduziria toda a questão da descoberta e da colonização, da conquista, a um exercício intelectual em torno da insatisfação do branco com sua própria civilização, ‘naturalmente’ propícia ao universalismo. Redundaria numa divagação pura sobre a maneira como o europeu busca o conhecimento. (SANTIAGO, 1989, p. 190)

Em tese, os navegadores imortalizados por Camões, assim como os puritanos que se transferiram definitivamente para a América, representam o lado satisfeito da história, o lado convicto da necessidade de uma empreitada legitimada pela “teoria da predestinação”. Para Santiago, os “verdadeiros curiosos pelo Outro e os verdadeiros insatisfeitos [...] ficaram enfrentando a barra pesada européia, às voltas com a intolerância religiosa e a Inquisição, como Montaigne [e o velho do Restelo]” (SANTIAGO, 1989, p. 190).

Além de estarem submersos numa teia de dúvidas aqueles que permaneceram no continente europeu estabeleciam com o **outro** um contato mediado pelo relato alheio, pela narrativa de viagem. Essa ausência do objeto de conhecimento requer um olhar provido de certa isenção até onde isso é possível; um olhar, ao mesmo tempo, imaginativo e crítico, marcado pelo desejo de estar próximo, de desvendar, de conhecer, e pela distância que impede a comprovação, a verificação. É esse olhar que performa, em pleno Renascimento, o texto ensaístico enquanto discurso que vem adequar-se a um sujeito que se vê deslocado de seu eixo pelo encontro com o outro - com o estranho, com o diferente -, e a partir do qual precisará rever suas próprias posições e certezas.

⁹ Sob esse aspecto, Silvano Santiago aponta também uma contradição na constituição do poema camoniano, analisada anteriormente por Voltaire, no seu *Ensaio sobre a poesia épica*, de 1733: é, no mínimo, um contra-senso delegar aos deuses pagãos a tarefa de propagar a fé cristã, por definição, monoteísta (SANTIAGO, 1989, p.190). É preciso frisar, porém, que o poema de Camões enseja outras leituras possíveis, capazes de evidenciar a desconstrução, talvez consciente, da perspectiva laudatória a que o épico camoniano, em princípio, se dedica (ver, particularmente, os cantos III e IV, que narram, respectivamente, os episódios de Inês de Castro e do velho do Restelo).

O ensaio, desse modo, não compartilha as regras do jogo da ciência e da teoria organizadas sob a primazia do *logos* e, por isso mesmo, rejeita a construção fechada. A recusa em deixar-se cristalizar - quanto à escolha do objeto e quanto ao tratamento que esse objeto terá no interior do texto -, coloca o ensaio na posição do herege: trata-se de uma forma insurreta, que “se revolta, em primeiro lugar, contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável, o efêmero, não seria digno da filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida contra o transitório” (ADORNO, 1974, p.174). A “dignidade ontológica” estaria reservada ao conceito, ou seja, àquilo que se mostra “invariável no tempo perante o individual a ele subordinado” (1974). Produzindo-se à margem dessa premissa, o texto ensaístico apresenta-se como forma aberta, lacunar por autodenominação.¹⁰ A opção de Montaigne pelo termo *essai* remete, assim, ao esboço artístico, à forma inacabada, transitória.

Considerando a maneira de trabalhar de um pintor que admiro, dispus-me a segui-lo. Ele escolheu o mais belo local e centro de cada parede [...] e, com o vazio em volta, ele o preencheu de grotescos, que são pinturas fantasiosas, não tendo graça senão pela variedade e estranheza. Não são também estes escritos, na verdade, grotescos e corpos monstruosos, pedaços remendados uns aos outros, sem figura definida, sem ordem, continuidade e proporção a não ser casualmente?¹¹

A referência de Montaigne ao caráter “monstruoso” de seus escritos é de fato pertinente, pois a produtividade das representações monstruosas reside, em parte, no seu caráter mutável, disforme. Ao longo dos séculos, vemos apenas seus vestígios, “o estrago que o monstro causa, os restos materiais [...], mas o monstro em si torna-se imaterial e desaparece, para reaparecer em algum outro lugar [...] o corpo do monstro é, ao mesmo tempo, corpóreo e incorpóreo; sua ameaça é sua propensão a mudar” (COHEN, 2000). Como pura construção cultural, o monstro é a metáfora perfeita para a compreensão do ensaio como gênero híbrido e polimórfico - que, por isso mesmo, afronta a própria idéia de gênero. Construídos de restos “remendados uns aos outros”, monstro e texto habitam as margens do mundo, o limiar, problematizando, a cada aparição, o choque entre extremos - como “aquilo que questiona o pensamento binário e introduz uma crise” (GARBER apud COHEN, 2000).

¹⁰ Note-se que, no século XVI, pequenos estudos costumavam ser publicados sob o nome de “miscelâneas” ou mesmo “florestas” - denominações bastante significativas para descrever espaços textuais que acolhem a diversidade.

¹¹ Minha tradução de “*Considérant la conduite de la besongne d'un peintre que j'ay, il m'a pris envie de l'ensuivre. Il choisit le plus bel endroit et milieu de chaque paroy [...] et, le vuide tout au tour, il le remplit de crottesques, qui sont peintures fantasques, n'ayant grâce qu'en la varieté et estrangeté. Que sont-ce icy aussi, à la verité, que crottesques et corps monstrueux, rappiepez de divers membres, sans certaine figure, n'ayants ordre, suite, ny proportion que fortuite?*” (MONTAIGNE, 1980)

É nesse sentido que o ensaio propõe um diálogo permanente, apontando para uma necessária circulação entre sistemas discursivos diversos. É por meio dessa circulação que o encontro entre diferenças pode se realizar de modo amplo, instaurando um estado de “cooperação antagonica”¹² no qual os vários saberes - literário, histórico, filosófico etc. - operam de forma suplementar. O ensaio apresenta-se, assim, como alternativa ao impasse diante da realidade, ela própria inapreensível dentro de proposições absolutas. Entendido dessa forma, o gênero ensaístico, celebrado por Montaigne, veio responder às transformações deflagradas pela inserção do **outro** no mundo conhecido pelo europeu quinhentista, ou seja, ao abalo de um modelo categórico.

O espaço que desde então vem sendo, simultaneamente, ocupado e proposto pelo texto ensaístico é, assim, o espaço da aporia - e a obra de Silviano Santiago assim o atesta ; é o lugar **entre**, é a própria fronteira, entendida não como linha que divide e impede o contato, não como marca de exclusão, mas como lugar permeável, ponto de rasura onde a “lógica da língua” pode render-se, sem culpas, à própria falibilidade.

SILVA, V. G e. The essay as a frontier zone: Silviano Santiago's and Michel de Montaigne's critical thinking. **Itinerários**, n. 22, p.91-102, 2004.

- **ABSTRACT:** Based on the writers Silviano Santiago's and Michel de Montaigne's text production, this study presents the essay as a discourse construction which is historically justified. Favoring the connections of knowledge and the formal experiment, the essay accepts manifestations of a critical subjectivity which questions the limits of dichotomical thinking that is the basis for the western culture.
- **KEYWORDS:** Silviano Santiago; Montaigne; essay; criticism, frontier.

Referências

ADORNO, T. W. **O ensaio como forma**. Tradução de Flávio R. Kothe. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1974. Mimeografado.

BURKE, P. Um ensaio sobre ensaios. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 13 maio, 2001.

COHEN, J. J. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, T. T. da. (Org.). **Pedagogia dos monstros**: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.p.23-60.

¹² Essa noção, expressa por Maria Antonieta Pereira (1999, p. 124) em sua análise do romance *Cidade ausente*, de Ricardo Piglia, parece apropriada para definir o processo dialógico que configura a construção ensaística.

DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

GANDAVO, P. de M. **Tratado da terra do Brasil e história da província de Santa Cruz**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1980.

MONTAIGNE, M. E. de. **De L'amitié essais**. Livre 1, chapitre 28, 1980. Disponível em: <http://www.site-magister.com/prepas/montess.htm>. Acesso em: 27 out. 2004.

NASCIMENTO, E. **Derrida e a literatura**: notas de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. Niterói: Ed. UFF, 1999.

PEREIRA, M. A A ilha: cidadela do dissenso. In: VASCONCELOS, M. S.; COELHO, H. R. (Org.). **1000 rastros rápidos**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999. p.123-30.

PESSOA, F. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998.

RUSHDIE, S. **Os versos satânicos**. Tradução de Misael Dursan. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SAID, E. W. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SANTIAGO, S. **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

SANTIAGO, S. **Nas malhas da letra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTIAGO, S. **Viagem ao México**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

SANTIAGO, S. **Uma literatura nos trópicos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

■ ■ ■