

Por uma crítica literária sensível às vozes dissidentes: possibilidades de autorrecuperação da crítica e daquela que critica

Felipe Chaves Gonçalves Pinto¹

Resumo: O texto propõe a presença de certo traço melancólico formativo na crítica literária enquanto prática de pesquisa hegemônica em literatura. Esse traço compromete a possibilidade da recepção crítica de obras compostas de uma perspectiva outra que não a hegemônica devido a engessada mobilização de métodos de análise literária que são deletérios aos esforços contemporâneos de expressão artística de sujeitos subalternizados. A questão é complexificada quando se atesta que esse tipo de recepção/crítica é uma construção epistêmica e, por isso, é comumente replicada mesmo por pessoas que buscam ler contra-hegemonicamente obras literárias. Enquanto proposição, é defendido que através da transculturação de teorias antissistêmicas é possível pensar novas formas com que dialogar com expressões artísticas não-hegemônicas. Estruturalmente, este texto apresenta primeiro o teor basilar do *locus* de enunciação da razão eurocêntrica para, subsequentemente, identificar enquanto derivação direta disto os traços melancólicos da crítica. Em um segundo momento, são mobilizadas reflexões teóricas-sensíveis de autoras como Marilene Felinto, bell hooks e Saidiya Hartman para construir pontes possíveis para transculturar a teoria melancólica e, nisto, subverter o traço melancólico da própria crítica. Por fim, são propostas tentativas de intervenção para se autorrecuperar a crítica e aquela pessoal que a faz através da transculturação, da quizomba do conceito de melancolia. Enquanto resultado, é apresentada a ideia de uma melancolia crítica, ou “melancolia de guerrilha” que, *com* e *contra* a falta fundante, pode oferecer meios com que resistir a este sistema-mundo e continuar buscando, tal qual proposto por hooks, a cura pela teoria.

Palavras-chave: Autorrecuperação. Melancolia crítica. Teoria literária. Transculturação.

¹ Doutor pela Universidade de Tsukuba (UT), Japão. Professor do Departamento de Letras Clássica e Orientais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: felipe.chaves@uerj.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2360368789945305>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4245-2753>.

Da produção acadêmica (e, portanto, científica) de crítica literária

A base do que hoje comumente se tem por conhecimento científico erige-se na guinada racionalista que resultou na Revolução Científica encenada na Renascença eurocêntrica. A Renascença, por sua vez, é demarcada pela ascensão da consciência de um eu individualizado propiciada pela instauração dos ditos estados modernos europeus (Silva, 2017). O elo entre estes dois marcos é o estabelecimento de uma concepção de *sinceridade* enquanto um valor hierarquicamente superior e que só é possível através da alta valoração da subjetividade humana nos moldes eurocêntricos (Calligaris, 1998). Isto é, se o conhecimento científico pressupõe um método rigoroso e sistemático pelo qual, através das luzes da razão, se chegaria, se bem aplicado e idealmente, a conclusões *naturais*, há no horizonte a esperança de alcançar uma Verdade irreduzível e totalizante. Aliado a isto, a concepção de que existe um eu individualizado é proveniente da tácita certeza de que o eu não é o outro e, portanto, o outro não pode ser o que o eu é. Neste sentido, há uma Unidade de consciência que é formativa (e, portanto, pode ser moldada/aprimorada) e não cambiável (e, portanto, diz respeito a somente um sujeito em específico). Deste modo, a construção do conhecimento científico e a individualização do eu são processos que delegam ao ser-humano certo controle, agentividade sobre si mesmo e o mundo que o circunda. A este respeito, Contardo Calligaris (1998, p. 45) nota que “uma descrição rápida mas não grosseira da modernidade ocidental poderia defini-la como uma cultura na qual se espera que do sujeito venha a organização do mundo (e não do mundo a organização do sujeito)”. Sendo assim, o autor complementa posteriormente, “se o sujeito deve organizar o mundo, torna-se importante explorar sua intimidade” (Calligaris, 1998, p. 55). Afinal, a razão exige do sujeito comprometimento rigoroso e metódico, exige *sinceridade*.

Neste sentido, a *sinceridade* enquanto valor reside não necessariamente em agir, mas em demonstrar-se, provar-se sincero para o outro em relação a busca da Verdade da razão e da Unidade do eu. Assim, *sinceridade* é mais meio do que fim propriamente dito (*autenticidade*) (Trilling, 2014). Isto é, a *sinceridade* é a forma como se deve operacionalizar a razão e a própria subjetividade, não um estado ao qual se deve chegar.

Nas raias da comprovação pelo absurdo, é possível, por exemplo, “apreciar a intenção sincera de quem fala e escreve [...] mesmo sabendo, por outro lado, que factualmente o que ele/ela diz ou escreve é falso. Ser sincero [...] é um valor em si, em nada subordinado à verdade factual” (Calligaris, 1998, p. 45). Com o caso absurdo pretende-se focalizar não uma possível falência da racionalidade do método científico ou da construção de individualidade eurocêntrica², mas sim o caráter de constructo presente no processo pelo qual o conhecimento científico e seu discurso se estabelecem. Em outras palavras, a razão que pressupõe um método rigoroso, sistemático e, portanto, que se quer neutra, des-subjetivizada é composta por um posicionamento que, em essência, é moldado por necessidades subjetivas de demonstrar-se sinceramente comprometido com um suposto rigor, sistematização e neutralidade que se ocupariam de apagar o sujeito daquilo que se diz e se fala estabelecendo, nisto, o “ponto zero”, a zona neutra da enunciação da razão. Esse é o *locus* de enunciação pressuposto pela *sinceridade* da razão do eu eurocêntrico e que rege o conhecimento científico, o *locus* de enunciação hegemônico do sistema-mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista colonial/patriarcal (Grosfoguel, 2008). A este respeito, Ramón Grosfoguel comenta:

Esta questão não tem a ver apenas com valores sociais na produção de conhecimento nem com o facto de o nosso conhecimento ser sempre parcial. O essencial aqui é o *locus* da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala. Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A “egopolítica do conhecimento” da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um “Ego” não situado. *O lugar epistémico étnico-racial/sexual/de género e o sujeito enunciador encontram-se, sempre, desvinculados.* Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistémico étnico-racial/sexual/de género, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistémico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia (Grosfoguel, 2008, p. 119, grifos adicionados).

² Não há falência, pelo contrário: o projeto foi, do ponto de vista euro-norte-americano hegemônico, um sucesso. Como Grosfoguel (2008, p. 140) pontua, “nos últimos 510 anos do ‘sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno europeu/euro-americano’, passámos do ‘cristianiza-te ou dou-te um tiro’ do século XVI, para o ‘civiliza-te ou dou-te um tiro’ do século XIX, para ‘desenvolva-te ou dou-te um tiro’ do século XX, para o recente ‘neoliberaliza-te ou dou-te um tiro’ dos finais do século XX e para o ‘democratiza-te ou dou-te um tiro’ do início do século XXI”. Tudo isto segue, por sua vez, as noções de Verdade, Unidade e Progresso que são fundantes da episteme eurocêntrica em questão.

Essa episteme pressupõe através desse *locus* de enunciação que, portanto, o sujeito eurocêntrico (eurocentralizado³ e) individualizado, quando *sincero* e comprometido com a razão, pode acessar um conhecimento que não é influenciado por sua subjetividade, que não possui ponto de vista e, assim, é capaz de representar com neutralidade o todo do Universo. Historicamente, “isto permitiu ao *homem* ocidental [...] representar o seu conhecimento como o único capaz de alcançar uma consciência universal, bem como dispensar o conhecimento não-ocidental por ser particularístico e, portanto, incapaz de alcançar a universalidade” (Grosfoguel, 2008, p. 120, grifo adicionado).

Tudo isto, entretanto, não é novidade: há muito já se debate as limitações epistêmicas e éticas desse método científico, principalmente no âmbito das ditas humanidades. Em uma perspectiva que tensiona as implicações e reduções epistêmicas do método científico atual, Margot Norris, ao debater questões sobre a representação⁴ de experiências bélicas, notadamente as dos conflitos da Segunda Guerra, argumenta que existe um *resto humano* (*human remainder*) verificável nestas condições que é inalcançável através da razão científica e seus métodos (Norris, 2000). Acrescentando a essa crítica mais epistêmica questões que confrontam diretamente as limitações éticas deste método, Joel Rufino dos Santos, por exemplo, ao debater a possibilidade de se representar o pobre, que é como o autor agrupa os *desejos sobrantes* da sociedade, atesta a “incapacidade sociológica e historiográfica (isto é, ideológica) destas [ciências humanas] em captar a dinâmica social que não seja interna ao bloco de classes – ou, em termos de economia política, interna ao padrão capitalista de acumulação” (Santos, 2004, p. 57). Em uma posição ainda mais contextualizada e crítica, Saidiya Hartman, debatendo a condição da representação da mulher negra e escravizada, perfila o caráter intrinsecamente

³ Afinal, “o facto de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes” (Grosfoguel, 2008, p. 119).

⁴ Uso “representação” na dupla, mas ambivalente, acepção de Spivak (2010). Representar é tanto *falar por* quanto *performar o/a*. A própria ambivalência entre as duas concepções é uma crítica ao *locus* de enunciação, que pretensamente quer-se neutro, em debate neste texto.

reducionista e violento do arquivo que, na lógica epistêmica eurocêntrica, é a fonte primeira de informação histórica (Hartman, 2020). Deste modo, o conhecimento gerado a partir desse arquivo é, necessariamente, refém da própria violência que o originou.

Diante das limitações epistêmicas do método em questão, Norris, por exemplo, aposta na lógica literária enquanto solução possível para o problema do *resto humano*. Isto é, aposta na relevância de uma abordagem que não se limita ao racionalismo científico (Norris, 2000). Santos, em igual medida, também atesta que é necessário um conhecimento literário para representar o pobre, conquanto tenha o cuidado de diferenciar produções literárias hegemônicas, que representariam o pobre enquanto objeto e não enquanto sujeito propriamente dito, das não-hegemônicas (cf. Santos, 2004, p. 72-73). O cuidado de Santos em diferenciar os tipos de produção literária remonta, em certa medida, o clássico debate benjaminiano de que toda cultura hegemônica representa o monumento da barbárie que a instaurou (Benjamin, 1969). Como se sabe: “os cânones revelam-se como os maiores esteios de uma tradição euro/falocêntrica e racista, que privilegiou certas vozes em detrimentos de outras na construção dos paradigmas de referência e de valoração estética” (Alós, 2012, n.p.) e é preciso ter isto em consideração ao lidar com produções culturais.

Hartman, por sua vez, propõe uma abordagem que, não sendo literatura, se avizinha desta ao buscar, nas brechas do arquivo, índices que possam oferecer substrato para se narrar (recontar/reimaginar) a vida de “pessoas subalternas, despossuídas e escravizadas” (Hartman, 2020, p. 30). Aquilo que une todas essas abordagens é, mesmo que em níveis diversos, a perceptível vontade epistêmica dissidente. Em termos mais concretos, o que Norris busca com o *resto humano* não é uma totalidade, não são deduções da razão, não é a Verdade, o Progresso que, descoberta após descoberta, sedimentaria a trilha que levaria às respostas definitivas. A autora busca um conhecimento que tenta dizer o indizível, tenta representar aquilo que o método científico não pode representar. Santos e Hartman, em uma aproximação similar, apesar de mais eticamente localizada, buscam meios com que se (re)aproximar daquilo que já se perdeu, daquilo que se foi feito esquecer, não no afã de materializá-lo exatamente como era, mas de, através do resquício,

recontá-lo, rememorá-lo sem que, com isto, se possa de fato ter acesso direto ou total ao que se busca acessar. Nas palavras de, respectivamente, Santos e Hartman:

Quem capta esse ser pobre se não a literatura, inventariante do secundário, da falta, do não-dito, da paixão e do sem-razão de existir? As ciências sociais exibem seus arquivos em livros, tratados, seminários e ensaios, mas o fundamental não se encontrará neles, pois arquivaram o fundamental, descartando o secundário que é, no entanto, precisamente o fundamental. Na antiguidade, o lixo e os dejetos das cidades acabavam por formar montanhas – a *geena*. A cidade então se mudava, esquecendo o monturo. A literatura é o arquivo das *geenas*, a história do poder. Para dar utilidade humana a este último é preciso recuperar os desejos esquecidos das criaturas esquecidas – o esquecimento é tão importante quanto a memória. A memória alimenta os patrimônios (histórico, artístico, cultural, etnográfico etc.), o esquecimento alimenta o matrimônio, as trocas invisíveis no escuro da noite, onde não chega o poder do Mercado ou do Estado. Este o objeto da literatura: matrimônios. Matrimônio é o que foi escondido pelo patrimônio, assim como o produto esconde o processo pelo qual se fez – a história conta o que aconteceu, definiria Aristóteles, a poesia o que deveria ter acontecido (Santos, 2004, p. 73).

A intenção dessa prática não é *dar voz* ao escravo, mas antes imaginar o que não pode ser verificado, um domínio de experiência que está situado entre duas zonas de morte – morte social e corporal – e considerar as vidas precárias que são visíveis apenas no momento de seu desaparecimento. É uma escrita impossível que tenta dizer o que resiste a ser dito (uma vez que garotas mortas são incapazes de falar). É uma História de um passado irrecoverável; é uma narrativa do que talvez tivesse sido ou poderia ter sido; é uma História escrita com e contra o arquivo (Hartman, 2020, p. 29-30).

Há, portanto, na lógica de construção do conhecimento literário (principalmente naquele desenvolvido de uma perspectiva subalterna, dissidente) pistas para tecer uma nova espécie de ser e se perceber (n)o mundo. Através dos métodos literários não se busca uma Unidade de Verdade, tampouco almeja-se um Progresso que leve à compreensão/explicação racional do todo. Trata-se de tentar dizer o indizível através de formas múltiplas, de imaginar o que poderia ter sido através da conotação, de um elemento que estará *sempre* ausente. Em outras palavras, não se trata de esquecer, superar ou ignorar aquilo/aquele(a) que foi perdido(a), subtraído(a), pilhado(a), assassinado(a), mas sim de tentar criar algo a partir da perscrutação dessa falta. A falta, neste processo, é incontornável e fundante por ser insuperável e, no limiar dessa impossibilidade, dinamizadora da construção de conhecimento dissidente: “o indizível não está escondido na escrita, é aquilo que muito antes a desencadeou”, recordaria Georges Perec (1995, p.

54). Esse tipo de episteme, poética literária, como Luciano Barbosa Justino pontua, é já amplamente praticada na contemporaneidade e em contextos subalternos, o que demarca neste âmbito certa superação dos velhos padrões que sedimentam a prática científica e uma abertura às novas possibilidades de construção de sentido (Justino, 2015; 2019).

Nesta lógica, o que se pode dizer da crítica literária enquanto pesquisa acadêmica, enquanto ciência da literatura? Isto é, dada a inevitabilidade teórica que formata a própria crítica (Remedi, 2019) e considerando o *locus* de enunciação hegemônico da prática científica, quais são as implicações teóricas e práticas do posicionamento da crítica literária neste contexto? Ainda em outras palavras: o que exatamente se espera conseguir ao replicar na crítica literária padrões epistêmicos que buscam sanar, de um ponto de vista totalizante, todas as dúvidas, de resolver todas as faltas rumo ao monumento da Verdade? Se o objeto da crítica literária enquanto produção acadêmica, e é imprescindível pelo método que haja um objeto, é a literatura, a crítica, neste processo, busca resolver, explicar racionalmente a produção literária? Se sim, isto não é justamente *desfazer* a literatura, usurpar sua potência e subjugar-la ao padrão epistêmico hegemônico?

Ao contrastar as contribuições teóricas dissidentes que possibilitaram a problematização da subalternização de minorias e suas expressões culturais à prática da crítica literária, Justino (2015, p. 160) atesta que ainda se está carente “de métodos de leitura literária que nos permita ir além dos modelos constituintes de leitura advindos da autonomia do campo literário e de um conceito de escrita dependente de visadas etnocêntricas” e que se está preso “aos modelos de leitura e por extensão de prática crítica herdados da modernidade”. Parece haver um descompasso entre o que a literatura, notadamente a contemporânea e subalterna, e sua lógica de conhecimento produzem e o que a crítica literária hegemônica tenta encontrar nestas produções. A literatura, nos moldes em que é entendida neste texto, lida com a falta e, junto desta, constrói o seu conhecimento sem nutrir necessariamente anseios racionalistas, progressistas ou totalizantes, sem buscar a resposta derradeira para a falta que a constitui. Em uma paráfrase do texto hartmaniano: a literatura é escrita *com* e *contra* a falta. A crítica literária hegemônica, que parece querer ocupar o *locus* de enunciação da razão eurocêntrica, apesar de lidar também com a falta, busca nesta, preferencialmente, respostas lógicas que

possibilitariam, às luzes da razão, a superação dessa falta. A crítica, neste sentido, é feita *contra* a falta. A literatura não tenta dar resposta definitivas às questões que se coloca e, portanto, não produz necessariamente *valor*. A crítica, se feita do *locus* de enunciação da razão eurocêntrica, constrange-se ao buscar necessariamente resolver a falta presente na literatura por ter que, de acordo com o método, produzir resultados, isto é, *valor*.

Tudo isto é intensificado pelo modelo neoliberal que atualmente, quer se queira ou não, regula até mesmo a pesquisa acadêmica. Nisto, se estabelece uma lógica em que a concepção do produto, a vontade (ideologia) de produzir *valor*, precede a necessidade de produção propriamente dita (Cechinel; Durão, 2023). Isto é, busca-se dizer algo, seguindo um método (modelo de racionalidade), sobre qualquer coisa porque é necessário produzir, gerar *valor*, e não porque aquilo que se analisa enseja a produção. Busca-se, para ser mais explícito, razões para produzir e não produzir por razões e, nisto, “a esterilidade das conclusões, a reiteração cansativa de ideias já dadas em objetos simplesmente novos são gritantes” (Durão, 2020, p. 10). Fato este que é verificável tanto na inundação de artigos em infinitos periódicos quanto nos métodos de valoração do trabalho acadêmico que ratifica tal enxurrada (cf. Durão 2020).

É neste descompasso que, proponho, se localiza a melancolia da crítica literária. Ao adotar o *locus* de enunciação hegemônico da razão eurocêntrica a crítica literária tenta resolver a falta da literatura e, portanto, não a aceita enquanto falta propriamente dita. Neste processo, busca, racionalmente, meios com que fazer a falta desaparecer, recuperá-la em sua totalidade de Verdade, o que é impossível se se pretende conservar a literatura enquanto tal. O impossível da tarefa colide-se com o modelo neoliberal que exige produção, exige *valor* a qualquer custo e, enquanto resultado da equação, há o esgotamento, a inibição, o abatimento ou, talvez em um cenário um pouco mais “promissor”, a repetição exaustiva de ideias já dadas, traços, então, de uma clássica melancolia (cf. Freud, 1968). Eis, portanto, a melancolia da crítica.

Joel Rufino dos Santos (2004, p. 36, grifos adicionados) recorda que: “a *fantasia* é o denominador comum entre psicanálise e literatura – ‘quem acha vive se perdendo’, diz um samba de Noel Rosa”. O samba de Noel Rosa (1990), “Feitio de oração”, ainda prossegue: “por isso agora eu vou me defendendo/ da dor tão cruel desta saudade/ que,

por infelicidade/ meu pobre peito invade/ [...] batuque é um privilégio/ ninguém aprende samba no colégio/ sambar é chorar de alegria/ é sorrir de nostalgia/ dentro da melodia”. Na lógica de uma episteme literária dissidente não há necessidade de achar a falta, *quem acha vive se perdendo*. O samba não se aprende no colégio, não é cartesiano. É feito não da superação racional, mas *de e contra* a saudade deste algo amorfo e paradoxal que é tanto lágrimas quanto risos. Na proposta de Santos, é na *fantasia*, que aqui é identificada enquanto traço da episteme literária dissidente, que a coisa se dá. E, talvez, seja junto a psicanálise (e na sua condição fronteiriça em uma lógica epistêmica hegemônica eurocêntrica⁵) que se possa pensar mais detidamente sobre essa melancolia da crítica e do que fazer neste contexto.

Das melancolias enquanto possíveis partes do processo de autorrecuperação

Em 16 de maio de 2024 Marilene Felinto publicou um texto na revista *Gama* intitulado “Minha primeira psicanalista foi a rua de terra”. Apesar de longo, cito o seguinte:

Descobri muito menina que brincar era o que me salvaria da pobreza e da atmosfera destrutiva que impregnava o casamento dos meus pais. Ao longo da vida, o brincar foi se transfigurando em “escrever”, com a mesma seriedade. Só décadas depois eu leria “O Brincar e a Realidade”, do psicanalista inglês Winnicott, *para descobrir que sua teoria era praticamente a minha história*. Certamente *a rua não resolve a neurose de ninguém* – menos ainda de quem sempre se entendeu como opositora desafiadora, hiperativa e cheia de déficits de atenção, *mas ao menos ali, pés na terra e suor na cara, não nos acusavam de “transtornadas”* ou anormais por isso.

Só me atribuíram mesmo [...] o pejorativo de “louca”. Mas esse eu nunca quis contestar. E assim sigo, às vezes sentada num muro, cansada da brincadeira, mas satisfeita, apenas observando e tentando resolver, como fazia naquele tempo, equações da existência que me pareciam indecifráveis, tal como “caranguejo não é peixe, caranguejo peixe é, caranguejo só é peixe na enchente da maré”. *A equação mais complexa, essa de ser e não ser e ser... louca* (Felinto, 2024, n.p., grifos adicionados).

⁵ Citando o espirituoso título do trabalho de Ana Maria Andreoni Rolim (2000), “A psicanálise é uma ciência: mas quem não se importa?: uma ressonância de a psicanálise não é uma ciência: mas quem se importa?”, recordo que em 2023 a condição limítrofe da psicanálise voltou a gerar burburinho no Brasil na ocasião da publicação de *Que Bobagem!*, de Natalia Pasternak e Carlos Orsi (2023), texto no qual a psicanálise é pejorativamente descrita como pseudociência. Ressoando em diapasão um tanto diverso o questionamento de Rolim, a pergunta que fica é: quem e por que se importam?

A descoberta da própria vida na teorização do psicanalista inglês substancia a intuição infantil da autora e permite a identificação daquilo que instintivamente Felinto praticava. A rua, a brincadeira, a escrita não resolvem os problemas de ninguém, mas salvam, acolhem e confortam. Oferecem também pistas para que se possa investigar mistérios indecifráveis, tal qual aquele mais complexo, um passo além de Hamlet, de “ser e não ser e ser... louca”. As conjunções aditivas implicam a sincronia de uma episteme que recusa a alternativa de ser isto *ou* aquilo, como se fosse possível alcançar uma resposta definitiva. É-se isto *e* aquilo *e* isto mais uma vez, ainda que soe racionalmente contraditório, o que não importa tanto, já que a razão, aqui, não é elemento categórico, pelo contrário. Eis a terapia de Marilene Felinto.

Em *Ensinando a transgredir*, bell hooks (2013, p. 85, grifos adicionados) relata: “vivendo na infância sem ter a sensação de um lar, *encontrei um refúgio na ‘teorização’*, em entender o que estava acontecendo. Encontrei um lugar onde eu *podia imaginar futuros possíveis, um lugar onde a vida podia ser diferente*” e, um pouco adiante, conclui: “fundamentalmente, essa experiência me ensinou que *a teoria pode ser um lugar de cura*”. Sobre a chegada à “teorização”, hooks (2013, p. 83, grifos adicionados) escreve: “cheguei à teoria porque estava machucada – a dor dentro de mim era tão intensa que eu não conseguiria continuar vivendo. *Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender – apreender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim [...] queria fazer a dor ir embora*”. Apesar do uso da palavra “teoria”, a autora também é específica em constatar que “quando era criança, é certo que eu não chamava de ‘teorização’ os processos de pensamento e crítica em que me envolvia” (hooks. 2013, p. 86). Existe, portanto, um processo de refúgio epistêmico infantil que, posteriormente, é ressignificado pela autora e sistematizado em sua teoria dissidente⁶.

A prática descrita anteriormente por Felinto ressoa nesta apresentada por hooks. Há resquícios que insinuam um elo mais profundo presente na dor da infância, na relação

⁶ Recordo que a própria autora relata o desmerecimento que sua teorização e seu trabalho enfrentam na academia por, alegadamente, não serem “eruditos” ou “suficientemente teóricos” (cf. hooks, 2013, p. 98). Sabe-se o *locus* de enunciação deste tipo de argumento deletério.

com a “teorização”, na vontade de construir um lugar de refúgio e no trabalho psíquico em tentar resolver os mistérios e dores da vida presente em ambas as autoras. Esse elo, proponho, é o anseio pela, nos termos de hooks, autorrecuperação, pela cura epistêmica.

bell hooks, ao discutir a autorrecuperação, a teoria enquanto cura, busca a noção deste eu que se autorrecuperaria não na tradição eurocêntrica, mas sim no conhecimento não-escolarizado de pessoas negras do sul dos Estados Unidos. O eu, nesta lógica, é *relacional* (hooks, 2019). Não se trata, portanto, de autorrecuperar um eu individualizado, que é aquilo que o outro não pode ser, mas um eu que é a junção de outros muitos eus. A dificuldade da autorrecuperação hookiana, no entanto, está no fato de esses muitos eus serem justamente aqueles que são histórica e sistematicamente silenciados, assassinados e esquecidos pelos patrimônios hegemônicos. São, nos termos de Santos (2004), os pobres, os *desejos sobrantes* das sociedades; nos termos de Hartman (2020), são aqueles que o arquivo preteriu enquanto sujeitos. Assim, a autorrecuperação é um processo de (re)aproximação de um elemento que, dada a violência deste sistema-mundo, estará *sempre* ausente e é *com e contra* essa ausência que o processo se desenha.

A autorrecuperação, então, não é realizável de um *locus* de enunciação hegemônico que prioriza a racionalidade científica e a individualidade eurocêntrica. É preciso que a cura pela teoria surja de uma teorização radicalmente divergente: “a teoria não é intrinsecamente curativa, libertadora e revolucionária. Só cumpre essa função quando lhe pedimos que o faça e dirigimos nossa teorização para esse fim” (hooks, 2013, p. 86). Relacionando este processo de radicalização teórica a um desenvolvimento psicanalítico, hooks ainda complementa que “quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre teoria e prática” (hooks, 2013, p. 85-6) já que conceber uma teoria que consiga (re)aproximar este eu que teoriza aos muitos eus que o comporiam implica em assumir um *locus* de enunciação que necessariamente não pode ser neutro, não pode pretensamente assumir uma posição que se quer de-subjetivizada.

Hartman, por exemplo, comentando o seu método histórico que tenta dizer os resquícios indizíveis originários da catástrofe do racismo deste sistema-mundo, obstinadamente reforça: “começamos a história de novo, como sempre, na esteira de seu

[Vênus] desaparecimento e com a *esperança desvairada* de que nossos esforços possam devolvê-la ao mundo. *A conjunção de esperança e derrota define esse trabalho e deixa em aberto o resultado*” (2020, p. 33, grifos adicionados). A autora, diante da inerente falha do processo, nem por isto deixa de tentar. É *com e contra* a falta que o método de Hartman é construído; é implicando-se enquanto sujeito no processo de (re)contar a vida de sujeitos que foram sumariamente violados que o método é possível. A novidade desse método é radical, mas ele é ainda concebido diante da violência inerente ao arquivo e, portanto, possui ancoragem, ainda que devidamente crítica e radicalizada, em uma construção que remete aos modelos racionais da pesquisa científica. Entretanto, apesar da consideração ao violento arquivo, ao método propriamente dito, Hartman ainda assim não é facilmente levada a sério pelos pares historiadores da academia e seu *locus* de enunciação (cf. Silva e Sousa, 2023). Há traços que poderiam ser descritos como melancólicos nesta obstinada, apesar de sabidamente infrutífera, vontade de recuperar esse elemento que *sempre* falta. Isto é, não há, como há na lógica científica, a esperança de se conseguir superar, resolver a falta, de encontrar a Verdade, mas, por outro lado, também não existe qualquer intenção de esquecer, abandonar, psicanaliticamente superar a falta. Busca-se a (re)aproximação impossível. Busca-se obstinadamente por algo inalcançável. Hartman não deixa de notar esse traço melancólico:

Se essa história de Vênus tem algum valor, este consiste em iluminar o modo como nossa era está presa à dela. *Uma relação que outros podem descrever como um tipo de melancolia*, mas que prefiro descrever como a sobrevida da propriedade, quero dizer: o detrito de vidas às quais ainda precisamos atentar, um passado que ainda não passou e um estado de emergência contínuo em que a vida negra permanece em perigo (Hartman, 2020, p. 31, grifos adicionados).

Apesar da percepção, a autora não aceita docilmente a definição do processo enquanto melancólico e apresenta a própria maneira com que prefere se relacionar com a questão. O movimento de Hartman é compreensível. Melancolia é, em sentido estrito, desmobilizadora e etiologicamente sugere uma condição que idealmente deveria ser evitada para que se tenha uma condição psíquica saudável. Neste sentido, se melancólico, o esforço teórico de Hartman seria ensimesmado, desmobilizador, contraproducente,

hermeticamente circular e, portanto, deveria ser evitado. Entretanto, é preciso notar que essa concepção de melancolia tem como modelo de saúde um sujeito localizado no seio hegemônico do sistema-mundo europeu/euro-norte-americano e que este sujeito se constitui através de parâmetros metapsicológicos específicos. Não se trata de dizer que a metapsicologia não é apropriável para determinados contextos, mas sim de apontar a diferença radical na constituição subjetiva do sujeito racializado e/ou tido enquanto desviante e daquele que neste sistema-mundo não o é. O debate fanoniano, por exemplo, já foi longe a este respeito e, privando-me de abrir este parêntese, destaco somente que se o ponto de partida é uma concepção de autorrecuperação tal qual hooks propõe, a questão melancólica pode ganhar novas fronteiras, como busco argumentar neste texto.

“Não é fácil dar nome à nossa dor, torná-la lugar de teorização”, hooks (2013, p. 102) ensina. Todos os processos listados até aqui, isto é, os “pés na terra e o suor na cara” de Felinto, a autorrecuperação hookiana, o método histórico de Hartman, a episteme literária para Santos e Norris não podem, no jargão psicanalítico, ser identificados como luto porque não há trabalho e/ou superação da perda, pelo contrário: a falta é constituinte do próprio processo e não se busca a superação, mas sim o que se pode construir *com* e *contra* essa falta. Por outro lado, tampouco pode-se falar em melancolia, no sentido estrito da palavra, já que não há necessariamente desmobilização (busca-se a mobilização, a cura coletiva). Seria possível o raciocínio de que se trata de aspectos maníacos da melancolia, do obsessivo teorizar no vazio do discurso melancólico (cf. Lambotte, 1997) etc. e, rigorosamente, não haveria o que se contra-argumentar. Mas aqui prefiro tratar a questão de outra maneira. Prefiro tensionar a estabelecida teoria melancólica e sugerir a possibilidade de uma melancolia *além* da já conhecida, uma melancolia crítica e mobilizadora, uma melancolia, se me é permitido o jogo de palavras, de guerrilha, que ajuda a *sobreviver* em um sistema-mundo que exige resistência.

Assim, lida-se aqui com a melancolia em duas aproximações: a clássica e a crítica. Ambas partem da mesma base teórica, mas a segunda passa por uma transculturação com fins em uma radical subversão e reconfiguração.

A base teórica em comum entre a melancolia clássica e a que aqui estou chamando de crítica (ou de guerrilha) passa principalmente pela abordagem Freud (1968) e seu

método biologizante, pelo giro humanístico/linguístico lacaniano ampliado por Julia Kristeva (1984; 1989), pelo trabalho filosófico/histórico de Giorgio Agamben (2012) e pela posterior aproximação filosófico/literária de Luiz Costa Lima (2017). Assim, a partir do contraste com o luto (trabalho e superação de uma perda), a melancolia é a insuperável perda (consciente ou não) de algo ou alguém real ou não. A não-superação leva ao acoplamento dessa perda ao eu que, em decorrência disto, sofre pelo recuo da sexualidade, pelo sentimento de culpa e pelo desejo de morte, o que leva ao característico abatimento melancólico que, por sua vez, pode ser intercalado com períodos maníacos.

Em uma releitura da teoria freudiana, Kristeva elabora uma teoria simbólica que, impulsionada pelo giro lacaniano, busca pensar os movimentos pulsionais e afetivos em âmbito linguístico e, nisto, estabelece uma interrelação entre a construção subjetiva e a construção geral de significado (símbolo) (Kristeva, 1984). Em resumo sucinto, a teoria simbólica de Kristeva estabelece a coexistência de dois modos de articulação linguística, o simbólico e o semiótico. Aquele refere-se ao modo linguístico ao qual se chega após a superação da primeira perda e, portanto, após a aceitação do outro como alguém que não se é e que, em essência, é inalcançável. Assim, o modo simbólico é responsável por estruturar a linguagem em símbolos que, em determinada sociedade/cultura, significam algo para o outro. Já o semiótico refere-se ao modo linguístico pre-estruturação e lida com as pulsões e os afetos do sujeito, associando-se às experiências emocionais e instintivas. Neste sentido, o modo semiótico não se ocupa de construir símbolos, mas sim de comportar os movimentos pulsionais e afetivos do sujeito. Deste modo, o semiótico torna-se um campo de autossatisfação, enquanto o simbólico é estruturado através da ruptura entre o eu e o outro e exige autorregulações mútuas. Entretanto, enquanto coexistentes e em contextos saudáveis, um afeta o outro e, nisto, os influxos semióticos podem desestabilizar levemente a relação basilar entre significante-x-significado do campo simbólico, e o modo simbólico busca sempre reprimir as pulsões dos influxos semióticos ao campo de geração de símbolos. Enquanto fenômeno observável, aponta Kristeva (1984, p. 49, grifo adicionado) que: “no sujeito falante, as *fantasias* articulam essa irrupção das pulsões no âmbito do significante; elas perturbam o significante e deslocam a metonímia do desejo, que atua no lugar do Outro, para um gozo que despoja o objeto e se volta para

o corpo autoerótico⁷”. Isto é, há, mais perceptivelmente, na construção de fantasias e no uso mais livre da linguagem, influxos semióticos que os possibilitam.

Nessa teoria simbólica, a melancolia posiciona-se justamente como agente desestabilizadora do equilíbrio saudável entre o simbólico e o semiótico (cf. Kristeva 1989). Em outras palavras, devido ao caráter fundador da aceitação da perda para o estabelecimento dos símbolos, a perda insuperável originária da melancolia desencadeia a regressão do processo de significação a um estágio em que o simbólico perde força e o semiótico ameaça a própria possibilidade de articulação linguística sociocultural. Em uma elaboração diversa:

O testemunho disso é dado pelo aprendizado da linguagem feita pela criança, ser errante intrépido, que deixa seu leito para reencontrar sua mãe no reino das representações. O deprimido é uma outra testemunha disto, às avessas, quando renuncia a significar e imerge no silêncio da dor ou no espasmo das lágrimas que comemoram os reencontros com a Coisa [perdida] (Kristeva, 1989, p. 45).

A melancolia é, então, uma afecção que, através da regressão, exerce influência em todo o processo de construção de significado, inclusive o estritamente linguístico.

Adicionando a esta construção ainda mais modulações teóricas, Agamben (2012, p. 45) localiza na melancolia uma “vontade de transformar em objeto de abraço o que teria podido ser apenas objeto de contemplação” ao sugerir que há por parte do sujeito melancólico o desejo de possuir algo ou alguém que talvez nunca tenha existido. Isto é, o sujeito agiria *como se* tivesse perdido algo para que, através da perda ficcional, pudesse voltar, ficcionalmente, a possuir esse algo que pode nunca ter sequer existido. Lima, pensando a melancolia, entende esse *como se* e essa ficcionalização identificados por Agamben como traços do que chama de imaginário⁸. Nas palavras do autor: “enquanto ponte para o verdadeiro, o fictício dá entrada e conecta-se com o imaginário, sendo esse entendido como o que torna presente algo que está ausente ou, mais grosseiramente, como

⁷ A tradução é minha. Original: “in the speaking subject, fantasies articulate this irruption of drives within the realm of the signifier; they disrupt the signifier and shift the metonymy of desire, which acts within the place of the Other, onto a jouissance that divests the object and turns back toward the autoerotic body”.

⁸ Embora a argumentação possa remeter à teoria lacaniana do Real, do Simbólico e do Imaginário, a referência do autor é principalmente a teoria da recepção de Wolfgang Iser que trabalha com a triade do real, do fictício e do imaginário. Para detalhes, cf. Iser, 2017, p. 32-52.

faculdade oposta à percepção” (Lima, 2017, p. 64). Aqui, por “oposta à percepção”, Lima faz menção ao caráter avesso à racionalidade que o imaginário possui, já que “quando o imaginário é a faculdade que domina, a razão perde seus mecanismos de vigilância, de que depende tanto a repressão, quanto a ordem da coerência interna” (Lima, 2017, p. 65).

Neste contexto e remetendo às posições anteriores apresentadas, há enquanto horizonte do discurso melancólico uma oposição à razão hegemônica. Essa oposição assume a forma da ficcionalização, do imaginário, do *como se*, do, em outras palavras, discurso artístico. Desse modo: “a relação apontada entre a melancolia e arte, [...] implica, portanto, que a carência própria da espécie provoca [...] uma inclinação, mais branda ou mais grave, para o estado melancólico, que encontra na arte, seu ‘princípio formal’ de expressão” (Lima, 2017, p. 124). Um pouco mais detalhadamente:

Se existe um “discurso” que não é um mero depósito de fina camada linguística, um arquivo de estruturas, ou o testemunho de um corpo retirado, e é, ao invés, o elemento essencial de uma prática que envolve o sol do inconsciente, subjetivo e uma relação social em gestos de confronto e apropriação, destruição e construção – violência produtiva, em suma – é a “literatura” ou, mais especificamente, *o texto*⁹ (Kristeva, 1984, p. 16).

Assim, “tal ficção é, se não um antidepressivo, *pelo menos uma* [forma de] *sobrevivência, uma ressurreição*” (Kristeva, 1989, p. 53, grifos adicionados). É nesse ponto, neste carácter de fármaco presente no recurso literário em contextos melancólicos que proponho haver a possibilidade de entender a melancolia para além daquela noção clássica e desmobilizadora. Isto é, é nesta episteme literária dissidente que, proponho, pode haver “gestos de confronto e apropriação, destruição e construção”, pode haver uma “violência produtiva” que auxilie na realização do processo de cura pela teoria, de autorrecuperação propostos por hooks. Na lógica de Kristeva, a melancolia crítica que proponho seria uma *melancolia autoinduzida* que busca, através dos influxos semióticos, ir além das limitações do simbólico. É o *como se* e a ficcionalização de Agamben; o

⁹ “If there exist a ‘discourse’ which is not a mere depository of thin linguistic layer, an archive of structures, or the testimony of a withdrawn body, and is, instead, the essential element, of a practice involving the sun of unconscious, subjective, and a social relations in gestures of confrontation and appropriation, destruction and construction - productive violence, in short - it is ‘literature’ or, more specifically, the *text*”.

imaginário de Lima que vai além da razão hegemônica eurocêntrica e que tem na arte seu *princípio formal*.

Se a concepção de uma *melancólica autoinduzida*, de uma melancolia crítica que oferece possibilidades para a autorrecuperação pode soar, o que não procuro negar, paradoxal ao esbarrar em questões teóricas de uma psicanálise mais dura, talvez um tensionamento, uma transculturação dessa teoria possa propiciar um cenário em que isto seja plausível. Como Santos (2004, p. 255) propõe, “é tarefa [...] transculturar as teorias progressistas (anti-sistêmicas) da civilização que o capitalismo histórico criou, [...] possibilitando aos intelectuais orgânicos dos pobres oferecerem também a sua versão dessas teorias”. A esse processo de subversão, de intervenção teórica dissidente, Santos, em tentativa e recorrendo ao léxico e à cultura popular brasileira, dá o nome de quizomba:

Quizomba: reunião festiva para fazer qualquer coisa, iniciar um trabalho, fechar uma tarefa cansativa, planejar uma ação de interesse comum ou simplesmente *quizombar*. O que se insinua nesse termo (voz quimbunda adulterada pelo preconceito na pejorativa *quizumba*, confusão, briga) é o trabalho *não-produtivo, vivo*, que não deixa *resto* [excedente do capital], manifestação de Alegria arcaica (Santos, 2004, p. 244).

Se “novas configurações históricas exigem novos conceitos e novas formas anti-sistêmicas de luta”, “estas não são, necessariamente, originais, têm por detrás de si longa acumulação de esforços esparsos, fragmentados, algumas vezes anárquicos” (Santos, 2004, p. 244). É nesta linha que proponho quizombar a teoria melancólica para tentar (o que não é fácil) “dar nome à nossa dor, torná-la lugar de teorização” (hooks, 2013, p. 102) e de resistência. Uma práxis de quizomba, mas poderia ser também práxis *drag*¹⁰, de terreiro, de baile-de-favela, de pixo, de bumba-meu-boi, etc., o foco é a transculturação crítica do *locus* de enunciação hegemônico deste sistema-mundo a fim de transformar a

¹⁰ Butler (2017), ao discutir seu “gênero melancólico”, aponta para o ambíguo intrincamento presente na performance *drag*. “O que o *drag* expõe [...] é o fato de que na constituição ‘normal’ da apresentação de gênero, o gênero performado é constituído por um conjunto de apegos renegados, identificações que constituem um âmbito diferente do ‘imperformável’. [...] E quando surgem [os desejos] do outro lado do censor, eles podem carregar consigo a marca da impossibilidade, performando, por assim dizer, o impossível dentro do possível. [...] Portanto, trata-se não tanto de *recusa* do luto [...] quanto de uma apropriação antecipada do luto performada pela falta de convenções culturais para admitir a perda do amor homossexual” (Butler, 2017, p. 155-156). Para maiores desenvolvimentos, cf. Brasiense e Pombo, 2024.

teoria em local de cura. Deste modo, uma melancolia devidamente quizombada, uma melancolia, portanto, crítica, *autoinduzida* refere-se a uma melancolia paradoxalmente mobilizadora. Uma melancolia que ofereça meios com os quais se pode tentar chegar à autorrecuperação, à cura pela teoria hookiana. Uma melancolia que conserva sua intrínseca relação com a falta e sua busca infrutífera, mas obstinada, pois é consciente da inviabilidade que é o achar o que falta. “Quem acha vive se perdendo”: é *com e contra* a falta que essa melancolia se apresenta.

Do que fazer com essas melancolias: breve tentativa de intervenção

Roland Barthes questiona em seu *Diário de luto*: “poder viver sem alguém que amávamos significa que a amávamos menos do que pensávamos?” (2011 p. 66). A perda, se tratada por vieses positivistas (que a positiva: define e, portanto, tenta explicá-la), escapa da expressão da dor dessa perda, por, no processo, ser de-subjetivada e organizada em padrões racionalistas e reducionistas. Novamente Barthes:

MEDO: sempre afirmado – e escrito – como central, em mim. Antes da morte de mam., esse Medo: medo de perdê-la.
E agora que a perdi?
Continuo tendo MEDO, e talvez ainda mais, pois, paradoxalmente ainda mais frágil [...]
– Medo, portanto, do quê, agora? – De morrer eu mesmo? Sim, sem dúvida. – Mas, ao que me parece, menos – sinto-o – pois morrer foi o que fez mam. (fantasma benfazejo: juntar-me a ela) [...] *tenho medo de uma catástrofe que já aconteceu*. Eu a reconheço constantemente, em mim mesmo, sob mil substitutos (Barthes, 2011, p. 199).

A introspecção leva ao absurdo da conclusão de que há medo de uma catástrofe que já aconteceu. O absurdo, contudo, faz parte do processo de expressão dessa dor.

O que busquei desenvolver neste texto não foi uma ode ao relativismo absoluto, ou mesmo um ataque acrítico ao método científico. A relativização do *locus* de enunciação hegemônico do método científico, da própria melancolia, teve por objetivo tentar expressar a possibilidade de conceber uma forma de construção de conhecimento que se beneficie de métodos dissidentes e que possa, através disto, tentar prescrutar

questões que o método científico não é capaz de resolver, tais como a história e a representação de sujeitos subalternizados, escravizados e esquecidos pelos patrimônios hegemônicos. O método científico trabalha *contra* a falta em busca do monumento totalizante da Verdade. Portanto, se aplicado a objetos que são, violentamente ou não, constituídos pela *falta* (e.g. literatura, subjetividade de sujeitos dissidentes, histórias não arquivadas pelos patrimônios etc.), o que há é uma melancolia clássica e que tem por objetivo resolver uma falta que essencialmente não pode ser resolvida sem que, com isto, se perca o objeto propriamente dito. Uma episteme abertamente dissidente e crítica ao *locus* de enunciação hegemônico, por outro lado, não trabalha para resolver definitivamente a falta, seu objetivo é, dialogicamente, construir conhecimento *com* e *contra* a falta, possibilitar autorrecuperações, viabilizar a cura pela teoria.

Neste sentido, a crítica literária hegemônica, isto é, aquela que parece querer ocupar o *locus* de enunciação hegemônico do método científico, pode ser entendida como melancólica em sentido clássico e, portanto, trabalha contra a falta em busca de algo que a sanaria. Em resumo, a questão é: “como novas formas de ressentimento e melancolia branca e cisheteronormativa se manifestam, concreta e teoricamente, em textos, congressos, processos seletivos, concursos públicos, currículos, salas de aula e pareceres acadêmicos?” (Santos; Saldanha; Natali, 2023, p. 2-3). Isto é, o autoproclamado ponto zero (subentende-se: homem-branco-cis-euro-norte-americano-capitalista-moderno) de enunciação da razão eurocêntrica busca meios com que ler (“resolver”) *universalmente* expressões artísticas e desenvolvimentos teóricos que são abertamente localizados e construídos *contra* essas perspectivas, *contra* esse *locus* de enunciação e seus pressupostos reducionistas. Enquanto resultado, há a melancolia e seu discurso moroso que repete monotonamente um método que busca nas obras o que não se pode achar e/ou resolver sem que, com isto, se perca a própria razão de ser destes esforços expressivos.

Para ficar em exemplos contemporâneos, Saldanha (2024), por exemplo, ao analisar a recepção crítica de *Salvar o fogo* (2023), de Itamar Viera Junior, perfila uma tendência da crítica que busca na obra em questão índices que remetam a um suposto papel “humanizador” da literatura. Nisto, a obra de Viera Junior é considerada inferior por esse tipo de crítica por não apresentar explicitamente esses supostos elementos

“humanizadores”. Saldanha identifica, evidenciando o *locus* de enunciação dessa crítica, tal movimento como “fenomenologia (e hermenêutica) brancas” (Saldanha, 2024). Essa posição crítica, que é reverente aos desenvolvimentos críticos trabalhados por Antonio Candido e que são, em sua base teórica, aversos à diferença e ao dissenso (cf. Saldanha, 2022), possui como horizontes de análise e/ou apreciação noções de “valor” estético e de “humanização” construídos de uma perspectiva hegemônica e universalizante que tem como modelo o *homem* ideal do sistema-mundo europeu/euro-norte-americano. Isto é, esse tipo de crítica busca, (às vezes nem tanto) veladamente, nas obras os traços que poderiam oferecer àquela pessoa que lê o que ela ainda não possui (humanidade) para que ela se torne aquilo que ainda não é (humana). Diante de uma obra que se constitui a partir de uma perspectiva outra, o método, então, parece buscar o que não pode existir e, nisto, torna-se refém da própria teoria e do *locus* de enunciação que subjaz a sua crítica. Digo “refém”, mas se o objetivo deste tipo de crítica é combater a diferença e o dissenso, isto é, se o objetivo daquela pessoa que faz a crítica é corroborar o *locus* de enunciação hegemônico, não há contrassenso algum no processo em destaque, pelo contrário.

A questão, contudo, é quando esse tipo de prática da crítica literária é replicado, devido ao seu caráter epistemologicamente hegemônico, por pessoas desejosas de lerem contra-hegemonicamente literatura, principalmente literatura de sujeitos dissidentes. Nestes casos, é preciso que a crítica se autorrecupere, e isto é necessariamente autorrecuperar a pessoa que faz a crítica. A este respeito, Justino atesta que:

Recuso a saída estética. A hierarquia do critério estético é ela mesma um sintoma da crise que estas narrativas abrem para o campo literário e seus pressupostos, passível ela mesma de análise.

Precisamos reaprender a procurar outras coisas nos livros. Fazê-los dizer o que eles não andam dizendo, não obstante digam, pois tanto um livro quanto a literatura em geral são eles mesmo produtores de subalternidades, e de resistências e insurreições contra elas (Justino, 2015, p. 135, grifos adicionados).

Ou ainda, especificamente sobre a Literatura marginal brasileira pós década 90:

Ao contrário da busca pela obra singular e de ruptura estética, fundamento do modernismo, o que a Literatura marginal postula é outra coisa. São textos

“fáticos”, *enviam imediatamente para o interlocutor e meio ambiente imediato da voz que fala, que não flutua, assume imediatamente sua “unicidade relacional” com o leitor [...]* que também aparece engendrado por um lugar de fala, como opositor ou parceiro: “boa leitura, e muita paz se você merecê-la, senão, bem vinda à guerra”¹¹ (Justino, 2019, p. 91, grifos adicionados).

Só é possível apreciar/analisar a expressão destas, para usar o termo de Justino (2019), alteridades incômodas de uma perspectiva dialógica e atenta se o *locus* de enunciação não for o do método científico. A literatura, enquanto expressão dissidente que tem a vocação para ser, já ousou ir além das amarras epistemológicas hegemônicas deste sistema-mundo, resta a crítica acompanhar mais desinibida o movimento. Para tanto, é necessário a autorrecuperação da pessoa que realizará a crítica, já que esta precisa ser subjetivizada e assumir tal posição, além da criação de novos métodos que ajudem a crítica a dialogar com essas obras de uma perspectiva dialógica e não objetal.

Como lidar, por exemplo, com a expressão artística da dor subalterna sem que o que se faça não seja somente a objetificação dessa dor para concluir (diagnosticar) o que quer que seja em crítica literária? Isto é, se a pessoa que faz a crítica busca explicar/superar a falta fundadora desta literatura, busca resolver/liquidar as questões que a obra apresenta, há nisto, ainda que inconscientemente, uma vontade de organizar racionalmente aquilo que a obra tenta apresentar somente difusamente; há uma vontade de racionalmente dizer o indizível, representar o irrepresentável, o que é impossível e, enquanto resultado, há a melancólica clássica do processo.

Analisando o trabalho de tradução para o francês de *Memórias de cárcere* (1954), de Graciliano Ramos, Araújo e Ferreira localizam no trabalho tradutório índices que identificam como melancólicos e que são inerentes ao processo: “os tradutores buscam se apropriar sem se apropriar completamente do outro, falar com ele sem silenciá-lo, rasurar sua escrita, sem destruí-la, contra-assinando o texto e um resto secreto e inapropriável da sua alteridade” (Araújo; Ferreira, 2021, p.1). Não se fala em crítica, mas o exemplo talvez ajude a pensar em métodos diversos de apreciação/leitura literária. “Falar com ele sem silenciá-lo” implica efetivamente em escutar respeitosamente o que

¹¹ A referência da passagem citada no original é: FERREZ (Org.). *Literatura marginal: talentos da escrita periférica*. Rio de Janeiro: Agir. 2005. p. 13.

se diz e compreender o *locus* de enunciação daquele que diz, mas também o do que escuta. Assim, não se trata de tentar resolver os problemas apresentados, a crítica não é psicanálise. Não se trata de se apropriar, de domesticar a dor subalterna aos métodos de análise provenientes de uma episteme que, nuclearmente, nega a possibilidade de sujeitos dissidentes incluírem-se enquanto sujeitos na própria leitura que se faz.

Silviano Santiago (2017) debate este tipo de vontade domesticadora presente, por exemplo, na fortuna crítica de *Grandes sertões: veredas*, de João Guimarães Rosa (1956). Há na crítica, argumenta Santiago, o intento de capturar o monstro que seria *Grandes sertões* e fazê-lo enquadrar-se nos moldes de uma racionalidade limitadora que se ocuparia de adestrar a obra para que outros também a possam apreciar mais facilmente (Santiago, 2017). Enjaular *Grandes sertões* é limitar sua potência. A pergunta que fica é, então, como lidar com esta obra sem limitá-la a tal ponto? Santiago tenta lê-la pelo elemento que falta, mas que é fundante da obra: a relação entre aquele que conta a história na narrativa (o narrador Riobaldo) e seu interlocutor direto na narrativa e, simultaneamente, anotador e posterior arranjador daquilo que foi contado (o anônimo e pseudonarrador “senhor” do texto). Assim, Santiago tenta trabalhar justamente na brecha do que não se pode recuperar, na falta que enseja o texto: o encontro benfazejo entre narrador e pseudonarrador e o posterior registro escrito daquilo que foi narrado. Formas, portanto, de trabalhar *com* e *contra* a falta. Formas com que pensar, talvez, a superação na crítica literária de uma episteme que é aversa à falta e busca saná-la a qualquer custo. Formas, portanto, de melancolia crítica, de encarar a falta e, junto dela, tentar construir algo alternativo; meios com que resistir às muitas domesticações e opressões.

Melancolia é, em sentido estrito, desmobilizadora. A crítica hegemônica, quando melancólica, padece do mesmo mal. Entretanto, a melancolia pode ser transculturada, quizombada e, através de aproximações epistêmicas dissidentes, surgir enquanto possibilidade de resistência, de autorrecuperação desta crítica. O que proponho é a possibilidade de uma espécie de melancolia de guerrilha, de sobrevivência, que enfrenta o absurdo de não saber ao certo o que se perdeu, o que falta e que, a partir disto, tenta trabalhar com este algo impossível. Hartman (2020, p. 30) assinala que “a necessidade de recontar a morte de Vênus é ofuscada pelo fracasso inevitável de qualquer tentativa de

representá-la”, mas logo em seguida, afirma que isto não é limitação, mas “uma tensão produtiva que é inevitável”. É isto a melancolia crítica, é isto a guerrilha.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.
- ALÓS, Anselmo Peres. Literatura comparada ontem e hoje: campo epistemológico de ansiedades e incertezas. **Organon**, Porto Alegre, v. 27, n. 52, 2012. DOI: <https://doi.org/10.22456/2238-8915.33469>.
- ARAÚJO, Aryadne Bezerra de; FERREIRA, Élide Paulina. Luto impossível e melancolia na tradução de Memórias do Cárcere. **Revista Belas Infiéis**, v. 10, n. 3, p. 01-21, 2021. Disponível em: <https://www.periodicos.unb.br/index.php/belasinfiéis/article/view/31988>. Acesso em: 13 ago. 2024.
- BARTHES, Roland. **Diário de luto**: 26 de outubro 1977 – 15 de setembro de 1979. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- BRASILIANSE, Danielle; POMBO, Mariana. Melancolia de gênero e subversões drag: Um ensaio sobre a série Pose a partir da teoria *queer* de Judith Butler. **REBEH**, v. 7, n. 22, e17311, 2024, DOI: <https://doi.org/10.29327/2410051.7.22-96>.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: Teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- CALLIGARIS, Contardo. Verdades de autobiografias e diários íntimos. **Estudos históricos**, v. 11, n. 21, p. 43-58, 1998. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2071>. Acesso em: 17 jul. 2024.
- CECHINEL, André; DURÃO, Fabio Akcelrud. Emburrecimento e estudo. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, v. 25, n. 48, p. 188-198, jan./abr., 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/2596-304x20232548acfd>.
- DURÃO, Fabio Akcelrud. **Metodologia de pesquisa em literatura**. São Paulo: Parábola, 2020.
- FELINTO, Marilene. Minha primeira psicanalista foi a rua de terra. **Gama**, São Paulo, 16 mai. 2024. Coluna. Disponível em: <https://gamarevista.uol.com.br/colunistas/marilene-felinto/minha-primeira-psicanalista-foi-a-rua-de-terra/>. Acesso em: 17 jul. 2024.
- FREUD, Sigmund. Mourning and Melancholia. In: **The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud Volume XIV (1914-1916)**: On the History of the Psycho-Analytic movement, Papers on Metapsychology, and Other Works. Londres: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, p. 243-258, 1968.
- GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Tradução de Inês Martins Ferreira. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.697>.

- ISER, Wolfgang. **O fictício e o imaginário**: perspectivas de uma antropologia literária. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2017.
- JUSTINO, Luciano Barbosa. **Literatura de multidão**: ensaios sobre ler e escrever o presente. Campina Grande: Editora da Universidade Estadual da Paraíba, 2015.
- JUSTINO, Luciano Barbosa. **Literatura de multidão**: crítica literária e trabalho imaterial. Rio de Janeiro: Makunaima, 2019.
- HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. Tradução de Fernanda Silva e Sousa e Marcelo R. S. Ribeiro. **Revista Eco-Pós**, v. 23, n. 3, p. 12-33, 2020. DOI: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>.
- hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- hooks, bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Tradução de Cátia Bocaiúva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.
- KRISTEVA, Julia. **Revolution in poetic language**. Nova Iorque: Ed. Universidade de Columbia, 1984.
- KRISTEVA, Julia. **Sol negro**: Depressão e melancolia. Tradução de Carlotta Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- LAMBOTTE, Marie-Claude. **O discurso melancólico**. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.
- LIMA, Luiz Costa. **Melancolia**: Literatura. São Paulo: Ed. UNESP, 2017.
- NOEL ROSA. “Feitio de oração”. In: **Feitiço da vila**. EMI Brasil, 1990.
- NORRIS, Margot. **Writing war in the twentieth century**. Charlottesville: University Press of Virginia, 2000.
- PASTERNAK, Natalia; ORSI, Carlos. **Que bobagem!:** pseudociências e outros absurdos que não merecem ser levados a sério. São Paulo: Contexto, 2023.
- PEREC, Georges. **W, ou, A memória da infância**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- REMEDI, Gustavo. La teoria inevitable: el proceso de la teoria literária y el desafío de la trasnmodernidad. **Literatura: teoria, história, crítica**, v. 21, n. 2, p. 49-82, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.15446/lthc.v21n2.78663>.
- ROLIM, Ana Maria Andreoni. A psicanálise é uma ciência: mas quem não se importa?: uma ressonância de a psicanálise não é uma ciência: mas quem se importa?. **Psicologia: ciência e profissão**, v. 20, n. 2, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1414-98932000000200003>.
- SALDANHA, Fabio Pomponio. Etapismo e conciliação: notas sobre a exclusão da diferença (e do dissenso) em Antonio Candido. **Revista APG**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 39-70, jul.-dez., 2022. DOI: <https://doi.org/10.23925/2764-8389.2022v2i1p39-70>.
- SALDANHA, Fabio Pomponio. Fenomenologia (e hermenêutica) brancas: em torno de Itamar Vieira Jr. **Revista Letra Magna**, v. 20, n. 35, p. 16-39, 2024. Disponível em: <https://ojs.ifsp.edu.br/index.php/magna/article/view/2437>. Acesso em: 19 jul. 2024.
- SANTIAGO, Silviano. **Genealogia da ferocidade**: ensaio sobre *Grandes sertões: Veredas*, de Guimarães Rosa. Pernambuco: Companhia Editora de Pernambuco, 2017.
- SANTOS, Joel Rufino dos. **Épuras do social**: como podem os intelectuais trabalhar para os pobres. São Paulo: Global, 2004.

SANTOS, Ariadne Catarine dos; SALDANHA, Fabio Pomponio; NATALI, Marcos. Irrupção e reação (raça, gênero, sexualidade e classe na teoria literária brasileira contemporânea). **Revista Criação & Crítica**, São Paulo, n. 36, p. 1-19, 2023. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1984-1124.i36p1-19>.

SILVA, Ana Claudia Oliveira da. As escritas de si e a emergência da ficção: um campo de indefinições. **Literatura e Autoritarismo**, n. 20, p. 158-174, 2017. DOI: <https://doi.org/10.5902/1679849X27984>.

SILVA E SOUSA, Fernanda. “Eu não sou uma nota de rodapé para o pensamento de grandes homens brancos”: uma entrevista com Saidiya Hartman. **ODERE**, v. 8, n. 1, p. 01-23, 2023. DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v8i1.12538>.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: UFMG, 2010. TRILLING, Lionel. **Sinceridade e autenticidade**: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

For a literary criticism sensible to dissident voices: possibilities of self-recovery of criticism and of the one who criticizes

Abstract: This paper proposes the existence of a formative melancholic trait within literary criticism as a hegemonic research practice in the field of literature. Such a trait undermines the possibility of critically engaging with works produced from perspectives outside the hegemonic norm, due to the rigid application of literary analysis methods that are detrimental to contemporary artistic expressions of subalternized subjects. The issue becomes more complex when it is recognized that this kind of reception/criticism is an epistemic construction and, therefore, is often reproduced even by those seeking to read literary works counter-hegemonically. As a proposition, it is argued that through the transculturation of anti-systemic theories, it is possible to envision new ways of engaging with non-hegemonic artistic expressions. Structurally, this text first presents the foundational content of the *locus* of enunciation of Eurocentric reason and subsequently identifies the melancholic traits of criticism as a direct derivation of this. Secondly, theoretical-sensitive reflections by authors such as Marilene Felinto, bell hooks, and Saidiya Hartman are mobilized to build potential bridges for transculturating melancholic theory and, in doing so, subverting the melancholic trait of criticism itself. Finally, attempts at intervention are proposed in order to recover both criticism and the individual who engages in it, through the transculturation, the “quizomba” of the concept of melancholy. As a result, the notion of a critical melancholy, or “guerrilla melancholy,” is presented, which, working *with* and *against* foundational lack, may offer ways to resist this world-system and to continue seeking, as hooks proposed, healing through theory.

Keywords: Self-recovery. Critical melancholy. Literary theory. Transculturation.

Recebido: 30/05/2025

Aceito: 22/02/2026