

A língua de Derrida⁶

Rafael Haddock-Lobo⁷

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar alguns dos axiomas que compõem a obra *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, de Jacques Derrida (1996). Partindo do axioma inicial sobre o problema da relação entre monolingüismo e alteridade, o texto pretende apresentar as questões concernentes à divisão ativa da língua, à perturbação da identidade, aos fantasmas da língua, à identificação, ao mar e a *la nostalgie*, bem como apresentar em linhas breves as aporias da comunicação e da tradução.

Palavras-chave: monolingüismo; desconstrução; língua; identificação; aporia.

Abstract

This article is focused on presenting some of the axioms of Jacques Derrida's book *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (1996). Starting from the initial axiom about the problem of the relationship between monolingualism and alterity, the text aims to present the issues concerning the active division of language, the disturbance of identity, the ghosts of language, the identification, the sea and *la nostalgie*, as well as to present in brief lines the aporias of communication and translation.

Keywords: monolingualism; deconstruction; language; identification; aporia.

1) Prótese de introdução

Começo minha prótese de introdução assumindo a dificuldade que tenho em tratar do tema que me fez ser convidado para abrir esse belo evento: *a escola*. A escola não foi, nunca em minha vida, um lugar confortável, nem nos tempos de aluno, nem nos tempos de professor. Foram sempre momentos de *tensão*, com alunos sobretudo, quando era aluno, e com professores e, sobretudo, com a direção pedagógica, quando fui professor. O estranho é que, paradoxalmente, sempre senti um profundo carinho pelo “espaço geográfico” escola: onde adorava matar aula quando adolescente, e não para fugir daquele espaço, mas para ficar permanecer lá dentro, sentado em uma escada, em uma arquibancada, lendo ou conversando, na maioria do tempo com funcionários que eram meus cúmplices; e, depois, anos mais tarde,

⁶ O texto aqui publicado foi apresentado como conferência de abertura da II Jornada de Estudo Em Torno da Escola com Jacques Derrida, organizada pelo ProPéd-UERJ, pelo CAP-UFRJ e pelos grupos de Estudo Giros Curriculares e CONCAVA. Agradeço a todas as coordenadoras destes coletivos: em especial à professora Rita de Cássia Frangella, coordenadora do ProPéd-UERJ, à professora Cassandra Pontes, Diretora do CAP-UFRJ, à professora Elizabeth Macedo, amiga querida, a quem tanto admiro, coordenadora do Giros Curriculares e à professora Talita Vidal, coordenadora do CONCAVA. Um agradecimento nominalmente especial à Marinázia Cordeiro Pinto, que fora a médium deste convite para falar de um dos meus livros mais queridos de toda a História da Filosofia Mundial: *O monolingüismo do outro*, de Jacques Derrida.

⁷ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ (PPGF-UFRJ) e da UERJ (PPGFIL-UERJ). Coordena o END – Encruzilhadas da Desconstrução (UFRJ/CNPq).

sendo eu o cúmplice de quem matava aula no “espaço sagrado” fora da sala, mas dentro dos muros.

Mas não cabe aqui meu exercício de auto-anamnese, por impoder e por incapacidade, e por essa razão, tomo aqui como meu mote o olhar para si ao qual Derrida se dedica no *Monolingüismo do outro ou a prótese de origem*. Não pretendo entrar em interpretações minuciosas da referida obra. Esse texto é apenas uma leitura em voz alta, seguida de breves especulações, sobre alguns trechos da obra derridiana que penso poder interessar, por se tratar de um dos mais importantes livros para se pensar a relação entre língua, cultura e colonização: questões fundamentais para que qualquer educador se coloque.

Ouso exagerar aqui, já que é de exagero que, no fundo trataremos, como é sempre exagerado todo tipo de sofrimento, de ressentimento, de inveja, de ódio, bem como de paixão, admiração e amor, que este livro talvez seja o mais importante na filosofia contemporânea para se pensar os processos de colonização e de colonialidade da língua e da cultura. Todos sabem da importância de Derrida para os chamados filósofos pós-coloniais, como Homi Bhabha, Edward Said e Gayatri Spivak, a começar pela leitura de *Gramatologia* (que tem, aliás, sua tradução para o inglês, junto com um maravilhoso prefácio, feito pela Spivak). Porém, é em *O monolingüismo do outro* que Derrida avança na tentativa (como fez em *Força de lei*, ao dizer que a desconstrução é desde sempre ética), de mostrar que, através de sua demonstração pública de sua condição de colonizado, “a desconstrução em geral é um empreendimento que muitos consideram, com toda a razão, como um gesto de desconfiança em relação a qualquer eurocentrismo” (DERRIDA, 2005, p. 42).

Qualquer um que leia com atenção as obras de Derrida verá que as noções de “brisura”, “margem”, “mitologia branca”, “*double-bind*”, entre outras, sempre disseram respeito a isto que, em 1992, é assumido e tornado público: Derrida era um filósofo francês nascido na Argélia que nunca foi considerado francês pelos franceses. Apenas o preconceito ao revés de um nascido na América Latina, ou uma aversão rápida e inconsequente à língua francesa, faria um filósofo aparentemente inteligente como Walter Dignolo não ter compreendido uma linha do que escreve Derrida em *O monolingüismo do outro*, como veremos mais à frente.

De volta a algumas observações gerais, vale lembrar, em primeiro lugar, que a conferência que deu origem ao livro aconteceu no colóquio “Echoes from elsewhere / Renvois d’ailleurs”, organizado por Édouard Glissant e David Wills na Universidade do Estado da Louisiana, em 1992, cujo tema era o problema da francofonia fora da França. O livro, publicado em 1996, consiste em uma versão mais alongada da conferência e tem como principal interlocutor *diretamente nomeado* o escritor marroquino Abdelkebir Khatibi, autor da teoria

sobre o *bilinguismo* na perspectiva de um franco-magrebino. Importante também destacar que o livro é escrito em forma de diálogo, porém, um diálogo imaginado, embora plenamente possível, com um interlocutor crítico, provavelmente de alguma filiação racionalista em sua perspectiva filosófica da linguagem, aproximando-se de perspectivas habermasianas no que concerne ao agir comunicativo, às suas ideias de linguagem como instrumento, universalidade e possibilidade do consenso baseada na comunicação racional.

Nesse sentido, *O monolinguismo do outro* se constrói através de diálogos explícitos e implícitos e supõe, portanto, as noções anteriormente desenvolvidas por Derrida como *écriture*, *trace* e *différance* (notadamente presentes em *Gramatologia* e traduzidas, respectivamente, por escrita ou escritura, rastro e a última ainda não traduzida de modo digerível), todas as três noções compondo o coração do que Derrida nomeia “a desconstrução do signo”, como empreendimento fundamental para a tarefa decorrente do “transbordamento do conceito de linguagem” (DERRIDA, 1999, p. 08). Outros dois gestos importantes para firmar ponto no *Monolinguismo do outro* são a desconstrução do conceito de comunicação (que aparece mais fortemente em “Assinatura acontecimento contexto”) e a impossibilidade de tradução (presente em *Des tours de Babel*, traduzida por *Torres de Babel*, mas cuja tradução – como toda tradução – não incorpora os desvios – *detours* – que se escondem por detrás das torres – *Des tours*).

Não tendo tempo aqui para adentrar o *labirinto de inscrições*⁸ que Derrida trama em *Gramatologia* com a tríade de quase-conceitos acima mencionados, gostaria, contudo, de fazer duas observações preliminares (pois os que me conhecem sabem que eu adoro me *demorar* como Derrida nas preliminares) sobre esses dois gestos seguintes que acabo de mencionar.

2) Primeira preliminar: *Sobre a desconstrução do conceito de comunicação*

Para apresentar a *aporia* que reside no coração do conceito de “comunicação”, começo com uma anedota que se seguiu à apresentação de Derrida no Congresso Internacional das Sociedades de Filosofia de Língua Francesa, em agosto de 1971, em Montreal. Nos debates posteriores, Karl-Otto Apel, filósofo analítico da linguagem, teria perguntado a Derrida algo como “Se eu te entendi bem, a comunicação é impossível”, e Derrida teria respondido: “Se você me entendeu bem, você não me entendeu”.

⁸ Remeto a meu livro *Derrida e o labirinto de inscrições* (Porto Alegre: ZOUK, 2008), onde me demoro suficientemente sobre uma leitura da primeira parte da *Gramatologia* (em especial, no capítulo “O projeto gramatológico”).

Gosto muito dessa anedota pois representa, de um lado, a suposição de entendimento claro, de transmissão plena de sentido, sem que haja alguma espécie de ruído; e, de outro, a ideia de que sempre há algum desvio, perda e que o próprio jogo da comunicação nasce dessa impossibilidade de absoluto entendimento. Nesse sentido, Derrida, no início de sua conferência, se questiona: “Será (...) que a palavra *Comunicação* corresponde a um conceito, unívoco, rigorosamente ordenável e transmissível: comunicável?” (DERRIDA, 1991, p. 349), ou seja, se a palavra ou o conceito de “comunicação” de fato comunica seu conteúdo.

Tal suposição, a de que a palavra comunicação comunica seu conteúdo e, por conseguinte, se a comunicação em geral comunica seu sentido, supõe alguns problemas: 1) que a linguagem seja um campo neutro, apenas um instrumento ou uma ferramenta de comunicação, sem que nada nesse meio altere ou desvie o conteúdo comunicado; 2) que o emissor do significado seja um sujeito plenamente consciente de si e, por conseguinte, do conteúdo a ser transmitido, além de ser pleno conhecedor do uso da linguagem; e 3) que o receptor seja, ele também, seja um sujeito plenamente consciente de si e, por conseguinte, do conteúdo a ser recebido, além de também necessitar ser pleno conhecedor do uso da linguagem. De acordo com esse esquema simples, a comunicação seria a transmissão de tal conteúdo do emissor ao receptor através ou pelo uso da linguagem e qualquer desvio ou problema em qualquer um desses elementos (emissor, receptor, presença a si do conteúdo, uso da linguagem) causaria o que se conhece como *ruído na comunicação*.

No entanto, para Derrida, esse esquema é absolutamente frágil e ingênuo, já que: 1) não somos sujeitos plenamente conscientes de nós mesmos, e o sabemos desde Nietzsche e Freud, pelo menos, o que problematiza a *plena presença a si* tanto do emissor como do receptor; 2) a linguagem não é um meio neutro, mas *talvez* seja ela o próprio *sujeito* da comunicação, seguindo aqui os rastros de Heidegger de que “Die Sprache spricht”, “A linguagem fala” (HEIDEGGER, 2003, p. 15), e que, portanto, ela não pode ser considerada apenas um meio ou uma ferramenta; e 3) decorrente desses dois aspectos, não poderemos afirmar nunca que um sujeito estará *plenamente* consciente do conteúdo e da forma segundo a qual este será emitido ou recebido. Nesse sentido, todo jogo da comunicação e de seus componentes seria, de certo modo, sempre um resultado de um certo *desvio* ou ruído no sistema que supõe a plena comunicação ou a comunicação perfeita.

Nas palavras de Derrida, rumo à conclusão da conferência: “o horizonte semântico que comanda habitualmente a noção de comunicação é excedido ou fendido pela intervenção da escrita” (DERRIDA, 1991, p. 372), sublinhando esta como uma certa “operação disseminante *desviada* da presença” (DERRIDA, 1991, p. 373). Importante observar que, quando Derrida

apresenta a desconstrução do conceito de comunicação, ele não faz isso de modo apenas crítico. Em primeiro lugar, Derrida pretende mostrar que a própria noção de comunicação apresenta já os elementos de sua desconstrução; além disso, mostrar essa fragilidade ou ingenuidade conceitual não tem como objetivo descartar ou pôr de lado o conceito de comunicação, mas, ao contrário, o que ele quer é mostrar que esse jogo é muito mais amplo e aberto do que supõe o conceito tradicional de comunicação⁹. E podemos ver que o mesmo ocorre com a noção de “tradução”.

Porém, antes do próximo tópico, queria fazer uma observação no que diz respeito à questão do ensino. Problematizar a noção tradicional de comunicação implica diretamente uma redefinição do ensino, pois o que seria o professor, na definição clássica, senão aquele emissor que tem presente a si o conteúdo desta ou daquela disciplina e que pode, por ter o conhecimento pedagógico de como comunicar tal conteúdo, presentificá-lo ao aluno, ou ao menos ao “bom aluno”, que nada mais seria que um bom receptor nos moldes clássicos. Nesse sentido, a desconstrução da comunicação também nos obriga a pensar a sala de aula como um jogo de ruídos que se entrecruzam, formando uma rede sempre aberta aos moldes do que Derrida entende por *différance*. E não seria essa a beleza da sala de aula?

3) Segunda preliminar: *Sobre a impossibilidade de tradução*

No âmbito da desconstrução, o problema tradução aparece primeira e pontualmente em 1968, quando, em “O poço e a pirâmide” (de *Margens da filosofia*), Derrida propõe a tradução muito contestada de *Aufhebung*, termo fundamental para a dialética hegeliana, por *relève*. Não entrando aqui na economia desse debate, que, muitos anos depois (em 1998), Derrida retoma quando apresenta a conferência “*Qu'est-ce qu'une traduction relevante?*” (“O que é uma tradução relevante?”), podemos afirmar que o problema da tradução é recorrente e fundamental na *economia geral* da desconstrução. Herdeira, como a desconstrução da comunicação, da noção de *escritura*, mas somando a isso o debate em torno da *metáfora* (como aparece não apenas em *Gramatologia*, como especialmente em “A mitologia branca”¹⁰), a tradução pensada à sombra da impossibilidade alarga ainda mais a perspectiva apresentada nos textos das décadas de 60 e 70, sobretudo como aparece em *Des tours de babel*, de 1985.

⁹ Em “Margens, fronteiras, limites”, capítulo de meu livro *Derrida e o labirinto de inscrições*, já havia apresentado uma leitura de “Assinatura acontecimento contexto”.

¹⁰ Sobre isso, remeto ao capítulo “O sentido próprio da escritura como a metafóricidade mesma” de meu livro *Para um pensamento úmido – a filosofia a partir de Derrida*.

No que diz respeito a uma compreensão do *Monolinguismo*, a análise que Derrida empreende sobre a noção de tradução, na qual a passagem bíblica esbarra-se na encruzilhada da escritura com o texto “A tarefa do tradutor”, de Walter Benjamin, parece ser a mais *relevante* a ser convocada aqui. *Torres de babel* nos permite pensar a tradução por diferentes posições, que são fundamentais para a auto-anamnese de Derrida de 1992¹¹. Em primeiro lugar, assim como a metáfora não pode ser compreendida (como queria Aristóteles) como o transporte de uma palavra para fora de seu “contexto original”, já que tal contexto original é, ele também, uma construção do jogo da linguagem, o transporte de um texto de uma “língua original” para a outra representaria o mesmo problema. Não há “conteúdo” ou sentido puro independente da língua e a passagem de uma língua à outra sempre alterará o pretense “sentido original” da língua em que o texto foi escrito em primeiro lugar. E isso, em *Torres de Babel*, tem uma expressão tanto teórica como política, antecipando essa “política da língua” que Derrida nos traz no *Monolinguismo do outro*.

A “torre de Babel” não configura apenas a multiplicidade irreduzível das línguas, ela exibe um não-acabamento, a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar qualquer coisa que seria da ordem da edificação, da construção arquitetural, do sistema e da arquetônica. (DERRIDA, 2002, pp. 11-12)

Retomando a narrativa bíblica na qual a tribo dos Schem pretende edificar uma torre que representaria seu domínio, e, conseqüentemente, de seu idioma, sobre todas as outras tribos, Derrida nos apresenta algumas análises importantíssimas, dentre as quais elenco aqui algumas:

1. Babel parece ser um nome próprio, contudo, ele não apresenta nenhum significado. Babel parece confundir-se com “bavel” que, este termo sim, significa confusão. Observo, então, seguindo Derrida, que o “nome” Babel confunde-se (e não significa) com o substantivo comum “confusão”. Resumindo: babel não quer dizer confusão, mas expressa confusamente o que seria confusão, de certo modo, performando a própria confusão.

2. O nome da tribo, Schem, é, esse sim, um nome próprio, e quer dizer “nome”. Diferente, então, do nome da torre, que não quer dizer nada e que confusamente se confunde com confusão, o nome da tribo é nome, um substantivo comum tornado nome próprio, no intuito de querer ser o nome dos nomes, o nome mais próprio entre os nomes próprios.

3. O erigir da torre, tarefa fálico-imperialista de toda tribo que quer que seu nome seja “o” nome, não chega ao fim. Deus (YHWH, o nome próprio que se impõe assim como o único nome próprio) interrompe a ereção, justamente no momento em que grita “Babel”. Assim, a

¹¹ Algumas aproximações sobre a questão do *monolinguismo* e o problema da tradução já havia mencionado em “Um texto permanece, aliás, sempre imperceptível”, capítulo de meu livro *Para um pensamento úmido – a filosofia a partir de Jacques Derrida*.

torre, que deveria erguer o nome do nome e impô-lo sob toda a face da terra (DERRIDA, 2002, p. 16), não chega a seu termo, a seu clímax monolítico e, com isso, não chega a ter seu nome próprio.

4. O “nome” da torre, Babel, que é dado por Deus ao gritar a confusa palavra, batiza-a no mesmo momento em que a destrói, acabando com a pretensão expansionista do nome e forçando todas as tribos a não se entenderem plenamente. É isso mesmo: Deus obriga a todos na face da Terra a tarefa da tradução, ao mesmo tempo em que mostra que a tradução perfeita é impossível, que sempre haverá confusão.

Derrida diz: “Ele [Deus] rompe a linhagem. Ele impõe e interdiz *ao mesmo tempo* a tradução. (...) A partir dessa *marca*, as línguas se dispersam, se confundem ou se multiplicam. (...) A tradução torna-se então necessária e impossível. (...) *Deus desconstrói*” (DERRIDA, 2002, p. 18-19). Nesse sentido, podemos pensar aqui que tal aporia da tradução (ser necessária e impossível) é o que constitui a tarefa daqueles que querem comunicar-se (primeiramente entre duas línguas distintas). Mas, as análises de Derrida se estendem, pois há ainda um quinto e último aspecto a invocarmos aqui:

5) Derrida nos apresenta uma interpretação na qual YHVH “clama seu nome” quando grita “Babel”, o que significa que o imperativo desconstrutor de Deus não apenas demole a ereção de uma língua sobre outra, mas, nesse mesmo golpe, Deus solapa a própria propriedade do nome. Seu nome, o único nome que resta, é babel, não um nome próprio, mas um substantivo comum que não quer dizer, mas que encena o que há de mais real na cena dos significados: a confusão.

Com isso, Derrida nos traz um *não-significado* (ou *in-significado*) que nomeia três coisas: o nome do mito “Torre de Babel”, o nome da torre, “Babel”, que também é o nome de Deus. Essa absoluta impropriedade que reside no coração da tradução marca, por extensão, qualquer nome ou conceito, e apresenta o jogo das significações como esse movimento de desvios (*détours*) que confusamente se relacionam, produzindo como resultado “efeitos de sentido” (o que, aqui, poderíamos compreender como um outro nome para *écriture*).

Se, como conclusão a esse tópico, pensarmos o professor como tradutor, podemos propor que o “bom professor” não seria aquele que tenta transmitir o conhecimento que tem em seu idioma (acadêmico, escolar, pedagógico etc.) ao idioma do aluno (das ruas, das periferias, de acordo com faixas etárias, orientações sexuais ou o que quer que seja) acreditando no *sucesso* de seu gesto. Um professor que acredite menos no nome do nome, de seu próprio nome, de seu próprio idioma, de seu próprio conhecimento, e que, por isso, leve em conta o fato de que

sempre vai haver confusão, e que tente, com isso, jogar com a própria confusão ao invés de fazer impor aos alunos o seu nome, esse professor, malsucedido na tarefa da plena tradução, *talvez* (e sempre o talvez, como Derrida nos ensina) seja mais bem sucedido no que concerne à tarefa divina de um esforço constante pela tradução, mesmo sabendo que esta é impossível. Mas daí, outras aporias entre necessidade e impossibilidade nos assombrariam aqui: Como ensinar? Como avaliar? São tarefas que precisam ser pensadas para além da lógica da comunicação e da tradução, da restituição, da retribuição, do retorno e que devem ser pensadas através das aporias, dos desvios, das confusões e, portanto, da invenção.

Depois desses *desvios – detours* – retomo minha promessa (ainda que a promessa sempre ande ao lado do perjúrio no léxico derridiano) de trazer aqui alguns elementos presentes em *O monolinguismo do outro* que penso serem interessantes para pensarmos educação / ensino e escola, e creio ter já antecipado aqui aspectos que nos ajudarão a compreender a lógica deste estranho livro chamado *O monolinguismo do outro* que tem por subtítulo *ou a prótese de origem*.

4) Primeiro axioma: um monolinguismo do outro

O livro começa com o estranho axioma, que se repetirá e se diferirá ainda diversas vezes, que diz: “eu só tenho uma língua; ela não é minha”. Em uma primeira e rápida acepção, vemos que, de acordo com a desconstrução, e contra a teoria do bilinguismo de Abdelkebir Khatibi, somos *monolíngues*. Contudo, não se trata de qualquer espécie de monolinguismo, essa tal “morada” à qual Derrida se refere (DERRIDA, 2016, p. 24): nele, em tal monolinguismo, em uma certa língua, portanto, habitamos, e nela, nesta língua, nos demoramos (id.). Entretanto, devemos de antemão adiantar que esse “nós” que Derrida utiliza é o avesso do *Nós* de Hegel (i.e. “A Humanidade”, um “nós” universal), e muito mais próximo do *nóix* de Marcelo Moraes (i.e., um “nós” circunstanciado, contextualizado e, portanto, perspectivado), o que permite compreender a mudança de enunciação já no início do texto da primeira pessoa do plural para a primeira pessoa do singular, o que permite Derrida afirmar, logo em seguida, que tal língua na qual habito nunca será “minha”. Uma aporia, como todas que marcam a desconstrução, irresolvível, como já anuncia o próprio nome “aporia”, *a-poros*, sem passagem, beco sem-saída.

Só se tem uma língua: é nela, nesta língua, que se ama, se odeia, se sofre, nunca em nenhuma outra. No entanto, para Derrida, que começa a se anunciar como um francês nascido em uma colônia, sempre se vive “à beira” desta língua, nem nela, nem fora dela (DERRIDA,

2016, p. 25), o que vem a marcar o fato de que, embora só se tenha uma língua, pelo menos, de início, para um franco-argelino, essa língua nunca será *propriamente* sua.

5) Segundo axioma: a divisão ativa da língua

O segundo fragmento do livro se inicia anunciando duas proposições que parecerão se contradizerem: 1. Só se fala uma única língua; e 2. Não se fala nunca uma língua (DERRIDA, 2016, p. 31). Tal paradoxo explica-se a partir daquilo que em *Do Bilinguismo*, Khatibi chama de “divisão ativa” da língua. De acordo com a teoria deste outro filósofo magrebindo, nascido no Marrocos, precisamos compreender o que seria a tal “língua materna” segundo esta divisão ativa da própria língua e o que nela, da língua estrangeira, aí se inscreve, formando o que ele compreende como “bi-língua” (DERRIDA, 2016, p. 32). Derrida enxerga nesta fenda no coração da língua dita materna aquilo que estruturalmente a torna inalcançável, aquilo que a leva para um “lugar partilhado” de desejo, de sonho, de inveja, de ciúme, de ressentimento, de vingança, mas também aquilo que faz escrever, descrevendo essa impossibilidade de unicidade como o que seria o mais próprio da escrita: um “corpo apaixonado pela própria ‘divisão’” e afirma que apenas “uma pulsão genealógica cega encontraria o seu rasgo, a sua força” (DERRIDA, 2016, p. 32).

Como se verá mais a frente, esta “divisão ativa”, esse rasgo no coração da língua materna, se expressa, para Derrida, numa estranha equação que impossibilita *qualquer identidade* e que determina certo “estatuto” que surge ao invocar a ideia de “franco-magrebindo”, uma estranha identidade que seria, desde sempre, marcada por um *hífen*. Derrida diz: “a este estatuto, ao que assim se designa e que é bem o ‘meu país’ é dado o título de ‘franco-magrebindo’. (...) Qual a natureza deste traço de união? O que quer ele? O que é franco-magrebindo? *Quem é franco-magrebindo?*” (DERRIDA, 2016, p. 35).

Faço aqui um breve parêntese para lançar alguns elementos que podem interessar a nós, educadores brasileiros: primeiro, o que podemos pensar a partir de tal “divisão ativa” da língua colonial portuguesa e dos enxertos (de acordo com o léxico khatibiano) que nela se circunscrevem, como os idiomas indígenas que aqui estavam antes da chegada dos colonizadores ou dos idiomas africanos que aqui chegaram *via* sequestro? Será que a noção de *pretuguês* de Lélia Gonzalez não seguiria essa compreensão de estar “na beira” da língua do colonizador? Será que o português, antes dos quilombos, hoje das favelas e periferias, não se constitui a partir deste “estar-à-beira”? Mas, será, também, que, para além da teoria derridiana

do “monolinguismo do outro”, no que diz respeito a comunidades indígenas que possuem sua própria língua nativa, a teoria do bilinguismo de Khatibi não seria mais interessante?

Em segundo lugar, decorrente disso, será que este estranho estatuto hifenizado de franco-magrebino não nos ajuda a pensar outros estatutos complexos de nossa realidade colonial, como o afro-brasileiro e o amer-índio? Não são questões meramente retóricas, estas que aqui apresento, mas alguns fantasmas que creio que podem nos assombrar ao longo da leitura da obra de Derrida.

Retornando ao final do segundo aforismo do livro, o caminho que busca responder à questão “*quem é franco-magrebino?*” nos leva ao que vou aqui chamar de uma certa *metodologia hiperbólica* recorrente nos textos de Derrida que, ao tentar responder a questão *quem?*, acaba nos conduzindo à questão “*quem diz “quem”?*” (que será o mote do item 3). Contudo, em meio à construção de sua argumentação *quase-sofística* (sublinhando sempre que, para mim, isso é um elogio), ele equaciona o que seria da ordem dita da teoria para grafar o aspecto político que envolve o problema desse hífen que uniria duas identidades, aqui o francês e o magrebino (mas o que serve, é claro, para pensar todas as diferentes esferas de colonização). Derrida diz:

Eis do que é que, no fundo, deveríamos falar. (...) O silêncio desse traço de união não pacífica ou não apazigua nada, nenhum tormento, nenhuma tortura. Não fará nunca calar a sua memória. Poderia mesmo agravar o terror, as lesões e as feridas. Um traço de união não é nunca suficiente para cobrir os protestos, os gritos de cólera ou de sofrimento, o barulho das armas, dos aviões e das bombas. (DERRIDA, 2016, p.36).

Ou seja, para aqueles que dizem que, para Derrida só há texto (sobretudo a partir da crítica burra ou mal-intencionada da afirmação “*il n’y a pas de hors-texte*”, “não há o fora do texto”), Derrida está mostrando que texto é também carne, e que falar de língua, de cultura, também é falar desses corpos que sofrem as violências linguísticas e culturais em suas peles e que, mais ainda, toda língua e toda cultura se manifestam sempre em certa *materialidade corporal* (e, apenas como exemplo, lembro das análises que Derrida empreende em *Circunfissão* sobre a relação entre religião, cultura e corpo como se dá no judaísmo).

6) Terceiro axioma: a perturbação da identidade

De volta à *metodologia hiperbólica* de Derrida, ele, seguindo o modelo aristotélico da exemplaridade, afirma quem, dentre todos os presentes no colóquio, ele seria *o mais franco-magrebino*, já compreendendo que este “mais” não configura uma identidade, mas um transbordamento espectral daquilo que, justamente, bagunça toda e qualquer identidade.

Derrida não fazia parte de nenhum dos três grupos presentes no Colóquio da Luisiana: os franceses francófonos não magrebinos; francófonos nem franceses nem magrebinos; e magrebinos francófonos que não são nem nunca foram franceses. Derrida então começa a apresentar o que seria sua “identidade”, entre muitas aspás, a partir de um certo não-pertencimento (a princípio, a nenhum destes três grupos), chegando a afirmar que ele seria *talvez* “o único a poder dizer ao mesmo tempo magrebino (...) e cidadão francês. Ao mesmo tempo um e outro” (DERRIDA, 2016, p. 38), diz ele.

Mas o que seria então esse estranho estatuto chamado *identidade*? “A nossa questão é sempre a identidade”, diz Derrida, porém, de acordo com a lógica interna da própria desconstrução, tal interesse leva o problema da identidade para outro plano. “Ser franco-magrebino (...) não é sobretudo, sobretudo não é, um acréscimo ou uma riqueza de identidades, de atributos ou de nomes”. Ao contrário, em um momento em que se pretendia pensar um certo esboço, naquele colóquio, de certa identidade francófona, Derrida desconstrói toda possibilidade de conceituação positiva ao afirmar-se como o mais franco-magrebino, justamente por ser aquele em que vibra uma certa *perturbação da identidade* (DERRIDA, 2016, p. 40).

Somo aqui aos meus inúmeros parênteses provocativos o problema de se pensar em que medida os problemas ditos “identitários” (raça, gênero, cultura, sexualidade) continuam seguindo essa lógica liberal e, por conseguinte, neoliberal, de se pensar “quem” melhor representa certa identidade, quem é “o mais” isto ou aquilo a partir de predicados positivos. Ao contrário, não compreendemos que “o mais” é justamente aquele que é irrepresentável, por não “pertencer” a nenhuma daquelas identidades já estabelecidas, sem essência, substância, sem identidade. Seria importante (por exemplo, como Paul B. Preciado faz com relação às identidades sexuais), que a desconstrução fosse levada a sério para evitar, a despeito das autoras e dos autores que brilhantemente os cunharam, que categorias filosófico-políticas fundamentais aos nossos tempos, como quilombismo, amefricanidade, escrevivência e lugar de fala, sejam lidos nesta perspectiva que apenas dá prosseguimento aos mecanismos de controle e de vigilância do neoliberalismo, hoje exemplificados com excelência pelas redes sociais e pelas políticas do cancelamento.

Derrida, ao contrário, se anuncia como “o mais” franco-magrebino porque sua identidade *talvez* seja, ali, a mais perturbada, entre todas as identidades, que são sempre perturbadas e nunca coesas, unas, idênticas a si. Nascido e crescido em uma colônia francesa, sofrido as consequências da segunda guerra mundial, quando a França assume a política antissemita, testemunhando a guerra de independência da Argélia quando estava “do outro lado

do Mediterrâneo”, Derrida teve sua cidadania francesa perdida e depois recuperada, a despeito dele mesmo, a despeito de sua vontade. Nasceu francês, sem nunca ter tido a dignidade de se dizer francês na França, deixou de ser francês ainda jovem, por seu um “judeu indígena”, como os franceses chamavam os judeus árabes do Magrebe, e, depois, voltara a ser Francês.

É essa oscilação¹² que mostra a Derrida, que conceitos como “cidadania” (e podemos elencar aqui uma série conceitual como “identidade”, “eu”, “comunidade”, “nós”, “povo” e assim por diante) só podem ser pensados de modo desconstrutivo como uma coisa de cabo a rabo “precária, ameaçada, mais artificial do que nunca” (DERRIDA, 2016, p. 40). Tal “perturbação da identidade” à qual Derrida se refere, é aquilo que, em um mesmo golpe, favorece e inibe a anamnese, que intensifica o “desejo de memória” e desespera o “fantasma genealógico”, que reprime, que recalca e que liberta (DERRIDA, 2016, p. 44), e é o que faz com Derrida naquele momento, nesse exercício público de autodesconstrução, se apresente:

Ouso então apresentar-me aqui a ti, *ecce homo*, paródia, como o franco-magrebino exemplar, mas desarmado, com acentos mais ingênuos, menos vigiados, menos educados. *Ecce homo*, porque se trataria de fato de uma “paixão”, há que não sorrir, do martírio do franco-magrebino que desde o nascimento, desde o nascimento, mas também pelo nascimento, na outra costa, a sua, nada escolheu e nada compreendeu, no fundo, e que sofre ainda e testemunha. (DERRIDA, 2016, p. 33).

7) Quarto axioma: os fantasmas (da língua) da colônia¹³

O *testemunho perturbado* de Derrida aponta a uma *multiplicação das perturbações* ao afirmar que, mesmo que certos indivíduos atestem “os traços de uma estrutura todavia universal”, esta universalidade, ao repetir-se, difere-se “a cada vez” de modo singular, “em carne viva” (DERRIDA, 2016, p. 46). É assim que, parafraseando seu livro seguinte, o fato de se ter “uma língua” ou de se pertencer a “uma comunidade” “*só há-de valer de algum fantasma*” (DERRIDA, 1994, p.11). Explico: a “lógica espectral” que Derrida apresenta no ano seguinte, em abril de 1993, na Universidade da Califórnia e que deu origem ao livro *Espectros de Marx*, constitui-se também de um paradoxo: 1. O fantasma é sempre mais de um (o que quer dizer que a espectralidade é sempre plural; 2. O fantasma é sempre menos que um (o que quer dizer que a espectralidade nunca se encerra em uma unidade, em uma identidade).

¹² Sobre esse “movimento”, remeto a “A oscilação do real”, capítulo de meu *Experiências abissais ou sobre as condições de impossibilidade do real*.

¹³ O título desta seção remete a meu livro *Os fantasmas da colônia: notas de desconstrução e filosofia popular brasileira*. Neste livro faço uma primeira análise nos moldes de uma desconstrução da colonialidade de temas derridianos. Sobre o tema, indico especialmente o subcapítulo “A desconstrução da mitologia branca”.

Podemos ver que é esta espectralidade múltipla e aberta que vai assombrar o problema da língua bem como a da comunidade, bem como de toda universalidade, não apenas em Derrida, como também em alguns de seus herdeiros no âmbito da “desconstrução da colonialidade” brasileira (sendo aquilo que motivou Marcelo Moraes a delinear sua filosofia política como uma “democracia espectral” e, posteriormente, cunhar a noção de “nóix”, e o que me levou a escrever sobre os *Fantasmata da colônia* e, a partir de Derrida, com ele e para ele, pensar as macumbas cariocas). Especificamente, em Derrida, essa fantasmagoria já se marca desde a contradição no coração dos dois axiomas iniciais: “eu só tenho uma língua, ela não me pertence” e “só se fala uma única língua, nunca se fala uma única língua”.

Esse “minha”, essa “minhidade” da língua diz que ela é sempre e a cada vez singular, mas também, nessa extrema singularidade, há algo que é compartilhável (identificável por um outro, veremos a seguir) e, portanto, de certo modo e sem identidade, universalizável (bem diferente da *Jemeinigkeit* heideggeriana do parágrafo 9 de *Ser e tempo*, que justamente indica o caráter de ser-a-cada-vez-meu no sentido da autenticidade, *Eigentlichkeit*). Em Derrida, é essa a “marca” da repetição *différente*, e não do eterno retorno do mesmo, como indica Heidegger em seus cursos sobre Nietzsche, que possibilita compreender a fórmula “não há X, só há X”, como em “eu não tenho senão uma única língua”, e “ela não é minha” (DERRIDA, 2016, p. 48), e, por extensão, todo paradoxo entre propriedade e impropriedade que marca a *pertença a*: como “eu só tenho minha sexualidade, ela não é minha”, “eu só tenho minha cultura, ela não é minha”, e assim por diante.

Essa espécie de “universalização prudente e diferenciada” que ocorre *chaque fois unique*, a cada vez única, e que não representa nada, nenhuma identidade ou propriedade, mas apenas a própria *marca*, “muito longe de dissolver a especificidade, sempre relativa por mais cruel que seja, de situações de opressão linguística, ou de expropriação colonial” (DERRIDA, 2016, p. 50) é a única maneira de “dar conta” da hegemonia, da sujeição e do “terror” nas línguas. Esse terror, em um primeiro momento, pela força, pela retórica, pela escola ou pelo exército (DERRIDA, 2016, p. 50) assenta-se sobre a dominação pretensamente natural do dominador, que ousa afirmar que esta ou aquela é “sua língua”. Contudo, como “a língua não é seu bem natural”, tal apropriação só se dá “no decurso de um processo não natural de construções político-fantasmáticas” (DERRIDA, 2016, p. 50).

E é tal *não-naturalidade* ou impropriedade da língua que permite, em uma segunda gira, a libertação, a emancipação e a revolução. No entanto, de modo diverso da “dialética do senhor e do escravo”, de Hegel, na qual a sabedoria do escravo liberta-se por ter em si o conhecimento do ser-senhor, para Derrida, nunca haverá apropriação ou reapropriação absoluta. O que se

liberta, nessa revolução e nessa emancipação, é a própria “raiva apropriadora” e o “ciúme sem apropriação” (DERRIDA, 2016, p. 51). A língua, se alguma coisa como isso existe, é essa loucura, esse desejo de apropriação e reaproximação que se liberta nesse enfrentamento e do qual Derrida se assume testemunha.

Esse é o movimento que marca a relação com a “colonialidade”, chamamo-la pós-colonialidade, descolonialidade, anticolonialidade, contracolonialidade ou, como preferimos, a *desconstrução da colonialidade*. Tal *posição* consiste em entender a dupla camada que subjaz à “colonização” ou o “colonialismo”: há sempre, desde sempre e sempre haverá, “uma colonialidade essencial” da cultura (DERRIDA, 2016, p. 51), ou seja, toda cultura se marca colonialmente, criando centros e marginalizando línguas, costumes e sustentando-se nesse ciúme, nessa inveja louca que gera a partir da pretensa naturalização do seu poder; mas há o “traumatismo sobre traumatismo”, que Derrida chamará mais à frente de “crueldade colonial”. Sobre isso, no parágrafo 6 do livro, Derrida dirá:

Não posso, ainda aqui, analisar de frente esta política da língua, e não gostaria de me servir demasiado facilmente da palavra “colonialismo”. Toda cultura é originalmente colonial. (...) Toda cultura se institui pela imposição unilateral de alguma “política da língua” (DERRIDA, 2016, p. 69).

E, logo em seguida, continua:

Não se trata de apagar assim a especificidade arrogante ou a brutalidade traumatizante daquilo a que se chama a guerra colonial moderna e “propriamente dita”, no próprio momento da conquista militar, ou quando a conquista simbólica prolonga a guerra por outras vias. Pelo contrário. Da crueldade colonial, alguns, nos quais me incluo, fizeram a experiência dos dois lados, se assim se pode dizer. Mas sempre ela revela exemplarmente, uma vez mais, a estrutura colonial de toda a cultura. (DERRIDA, 2016, pp. 69-70).

8) Quinto axioma: a identificação

Uma questão parece ainda permanecer, para que não se caia em um relativismo solitário e incapaz de criação de alianças. Se a marca se dá de modo diferente a cada vez, como ainda se pode pensar nessa “universalização prudente” ou em uma espécie de esforço coletivo? Como funcionaria alguma forma de pertencimento político ou de qualquer espécie a uma coletividade? O que nos uniria, se somos de tal modo singular e o que nos aproxima é unicamente a experiência da privação de algo? Derrida responde logo de cara no começo do parágrafo 6, ao ser questionado pelo interlocutor universalista imaginário:

A anamnese autobiográfica pressupõe a *identificação*. Não a identidade, justamente [lembrando aqui que o conceito filosófico de identidade é $A=A$]. Uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas se suporta o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação. (DERRIDA, 2016, p. 57).

Interessante notar que a crítica a Derrida oscilará desde chamá-lo de relativista (como o fazem os críticos racionalistas, seguindo a inspiração de nomes como Habermas) até universalista (como fará Walter Mignolo). É nesse sentido que é importante sublinhar que essa “modalidade identificatória” que não configura uma identidade está desde sempre assegurada na língua. Ainda mais, é bom lembrar que se esta língua não é uma ou homogênea, ela mesma é, portanto, avessa a qualquer tipo de identidade. E é, por conseguinte, de acordo com essa possibilidade de identificação que podemos nos aproximar uns dos outros, na forma da “universalização diferenciada”, seja produzindo alianças (como defende Judith Butler em diversos de seus recentes livros, e notadamente em *Vidas precárias* a partir da ideia de “vulnerabilidade”), seja através da formação de laços afetivos (como preconiza bell hooks em *Olhares negros*).

E é importante mesmo sublinhar tal ideia de identificação, que nunca suporá a aplicação de uma teoria a um dado objeto, para compreender a *estratégia* de Derrida. Por exemplo, quando estive aqui, 16 de agosto de 2004, para aquela que seria sua última conferência, ainda que se desculpando por estar terminalmente doente e não poder ter escrito um texto especialmente para a ocasião, Derrida tentou ao máximo respeitar à singularidade de sua vinda, apresentando um texto que, acreditava ele, poderia nos ajudar a pensar a nossa realidade e as cotas raciais, questão espinhosa demais há duas décadas¹⁴. Nos ajudar a pensar à nossa maneira, sem seguir postulados, sem aplicação de teoria, mas convocados pela possibilidade de identificação, isso sempre foi o apelo da desconstrução.

Voltando ao monolingüismo e à situação de Derrida com relação à língua francesa, ele nos lembra que, desde sempre, sofreu o interdito com relação às línguas não-francesas da Argélia, como o árabe ou o berbere: a língua francesa era obrigatória; o latim era obrigatório a todos do primeiro ano do liceu; o árabe, por sua vez, era opcional, junto das línguas estrangeiras; e o berbere, este nem sequer era uma opção. É o que faz Derrida afirmar que o árabe era visto por ele como uma “língua estrangeira opcional na Argélia” (MO 68), mas a qual, tristemente, nunca era a língua escolhida pelos alunos – eis o *primeiro interdito*. Contudo, em seu caso, havia ainda um segundo interdito, que é o tipo de interdição que se dá à língua francesa aos

¹⁴ A conferência “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero” foi publicada posteriormente na obra organizada por Evando Nascimento *Pensar a desconstrução* (São Paulo: Estação Liberdade, 2005).

índigenas magrebinos, pois sempre era dito a ele que aquela língua, a sua, a única que ele tinha, não era sua (DERRIDA, 2016, p. 60).

Isso, que faz Derrida amar e ressentir-se do francês ao mesmo tempo, ressentir-se pelo duplo interdito, mas amar, pois, a despeito de tudo, ela a única língua que ele tinha e que, por conseguinte, o constituía, é o que alimenta seu “lamento” (*grief*, queixume), seu sofrimento e seu luto pela língua, numa espécie de lamento “quase originário” (DERRIDA, 2016, p. 63). Derrida diz: “Porque nunca eu pude chamar ao francês, esta língua que te falo, ‘a minha língua materna’. (...) Eis a minha cultura (...) A minha cultura foi imediatamente uma cultura política” (DERRIDA, 2016, p. 64).

Restaria a nós, aqui reunidos, portanto, pensar em que medida, certamente não nós, quero dizer com isso: certamente não nós hoje, aqui, como representantes de uma ainda mínima elite intelectual, mas sim nossas alunas e nossos alunos, sobretudo aqueles nas margens dos centros, nas periferias e nas favelas, se eles e elas não carregam sempre, desde o nascimento, certo interdito e certo lamento com relação seja à língua portuguesa, seja à “língua do conhecimento”, tendo sempre crescido com a certeza de que esta língua (o português ou “o saber”) não lhes pertencia. Não urge que acolhamos tais lamentos? Não há como um professor, seja na universidade, seja nas escolas, não acolher o ressentimento e mesmo o ódio daqueles que veem, por exemplo, no meu caso, um departamento de filosofia em que não há nenhum professor negro.

Eu digo, sim, acolher esses lamentos, e mesmo o ódio, o ressentimento, o ciúme, a inveja, mas não para servir apenas como ponto de escuta. A escuta é, certamente, o primeiro passo, mas, de acordo com a perspectiva da desconstrução, esse lugar do lamento é também o do desejo, daquilo que pode motivar a escrita, o pensamento, a arte e, enfim, o sonho.

9) A estranha crítica de Walter Mignolo

Um breve parêntese aqui precisa ser aberto, para sublinhar os traços de espectralidade e singularidade que marcam essa universalização da identificação, coisa que passa totalmente despercebida pelas obtusas análises que Walter Mignolo faz do *Monolingüismo do outro*, notadamente em *Histórias locais / projetos globais*¹⁵, mas também em outros lugares. Por exemplo, em uma passagem presente no texto “Desobediência epistêmica”, Mignolo, apesar de dizer que o pensamento descolonial (sim, a tradução correta do termo para o português é “descolonial”) não quer deslegitimar os pós-coloniais inspirados nos franceses, já mostrava, de

¹⁵ Agradeço a Marcelo José Derzi Moraes pela indicação desse texto.

cara, uma certa predisposição negativa decorrente de uma má-compreensão do lugar de Derrida na França quando, ao trazer a ideia de socialidade ligada ao conhecimento, sem nenhuma prévia razão, diz: “Derrida não se faz necessário aqui, pois a socialidade não é uma propriedade dos intelectuais franceses” (MIGNOLO, 2008, p. 320), omitindo, de modo claramente intencional, toda questão conturbada do pertencimento de Derrida a isso que seria a “cidadania francesa”.

Histórias locais / projetos globais, por sua vez, segue uma série de interpretações equivocadas, mal-intencionadas ou, pior, pouco inteligentes, provavelmente movidas pelo ressentimento não assumido ou recalcado com relação à língua francesa ou à falsa ideia de cidadania francesa que Derrida possuiria. Na primeira parte, no texto “Pensamento liminar e diferença colonial”, aliando-se ao bilinguismo de Khatibi, Mignolo critica Derrida pelo fato de este afirmar a estranheza de pertencimento a uma língua. Mignolo diz, literalmente, mostrando sua necessidade de pertencimento, enraizamento e identidade, que “para Derrida, a ideia de ‘habitar’ uma língua parece estranha” (MIGNOLO, 2020, p. 119). Para Mignolo, isso faz com que Derrida permaneça sempre no interior daquilo que ele critica e não consiga ver a possibilidade de “habitar uma língua na diferença e na subalternidade colonial” (MIGNOLO, 2020, p. 119), comparando-o, em gesto, a Heidegger.

Ora, em primeiro lugar, podemos direcionar a Mignolo as mesmas críticas que Spivak dirige a Foucault em *Pode o subalterno falar?*: Nascer em um país latino-americanos faz de nós, imediatamente, subalternos? Subalternos em relação a quem? Quais as relações de poder e colonialidade às quais estamos nos referindo quando acreditamos muito em um certo “nós”, os latino-americanos, contra “eles”, os europeus? “Nós” quem? “Eles” quem? Será que um homem branco, de classe abastada, como Mignolo, ou como eu, sabe o que é ser um *pied-noir* em Paris na década de 40? Em segundo lugar, assim como aqui fizemos, há que se compreender as diferentes perspectivas ou “lugares de que falamos”: Khatibi escreve sobre o bilinguismo porque ele era bilingue, essa era a marca em sua pele e daí a “divisão ativa” da língua materna, à qual lhe serve de princípio (como também para Derrida) e foi nesse sentido que disse, antes, que talvez para populações bilingues, como as indígenas, pensar o bilinguismo como Khatibi seja importantíssimo. Ora, diferente de Khatibi, Mignolo, assim como Derrida, nasce monolíngue e falante de uma língua colonial europeia, o que torna ainda mais difícil sua interpretação com relação a tal “habitação” e diferença na subalternidade colonial com respeito a Derrida. Em terceiro lugar, Mignolo não compreende a diferença abismal de um gesto como o heideggeriano (para quem só se pensa em uma língua, no âmbito de uma cultura, pois habitamos nesta língua e nesta cultura de modo enraizado, na esfera do pertencimento, da propriedade e das tradições de seus ancestrais) do monolinguismo de Derrida (para quem só se

fala em uma língua que não é sua, no âmbito de uma cultura que não lhe pertence de modo algum, pois não há nenhum enraizamento nem nenhuma propriedade nessa habitação, que vem sendo imposta, pela força física e simbólica, seja pelo exército seja pela escola, através do apagamento das tradições de seus ancestrais).

Mais ainda, em “Uma outra língua”, na quinta parte do mesmo livro, Mignolo dá prosseguimento a este tipo de equívoco, que parece acompanhar muitos dos chamados pensadores descoloniais, e falo aqui dos de língua espanhola notadamente, que, por má-compreensão, por recalque ou pura elipse, diminuem a importância de Derrida para se pensar os problemas da colonialidade. Neste texto em específico, que faz parecer com que Mignolo tenha lido um trecho do livro, mas não o que se seguiu, o filósofo argentino insiste na universalidade do pensamento de Derrida, tomando-a como a universalidade tradicional da filosofia europeia, sem entender o problema da singularidade, da identificação, da repetição *différente* e da espectralidade. Para Mignolo, Derrida não consegue pensar nos moldes da “diferença colonial” porque está preso demais à ideia da colonialidade da cultura universal e “insiste numa perspectiva universal apoiada por sua crítica monotópica universal do logocentrismo ocidental como uma categoria universal desvinculada do mundo colonial/moderno” (MIGNOLO, 2020, p. 324).

Parecendo um tanto queixoso, provavelmente ansioso por “identidades” ou, como diria Bertold Brecht, por melindres “pequeno burgueses” que povoam a má-consciência da intelectualidade branca, Mignolo chega a afirmar sentenças quase difamatórias, para um atento leitor do livro, como “sua argumentação sobre o *monolinguismo do outro* não enxerga o mundo colonial moderno” e “sua argumentação sobre o *monolinguismo do outro* não enxerga a diferença colonial”, parecendo não perceber a rigorosa atenção de Derrida àquilo que Mignolo no fundo sabe que ele não se deixa cegar: as guerras, os bombardeios, os gritos e, sobretudo, *o mar*.

Percebe-se, fechando este longo parêntese com um certo gosto de vingança, que, como Adriana Calcanhotto, “Eu não gosto do bom gosto / Eu não gosto de bom senso / Eu não gosto dos bons modos / Eu não gosto”, e, como ela, Derrida e Lévinas, desprezo os *slogans* e modismos acadêmicos que pululam nas universidades que apenas caracterizam mais um *tom apocalíptico adotado na filosofia*. “Eu gosto dos que têm fome / E morrem de vontade / Dos que secam de desejo / Dos que ardem”¹⁶.

¹⁶ Referência à letra de “Senhas” (Adriana Calcanhotto).

10) Sexto axioma: o mar

A “fábula” que Derrida conta a si mesmo, diz ele no início do tópico seis, que nada mais é que o próprio relato do livro, tal “intriga” da qual ele é testemunho, é distinta pelo “gume deste traço”, de um simples traço como o de um hífen que ao mesmo tempo une e separa duas pretensas identidades, mas, mais do que isso, *duas costas*. O hífen aparece aqui de modo análogo à estrutura da “brisura” que ele convoca em *Gramatologia* (DERRIDA, 1999, p. 79 *et passim*), semelhante ao movimento da dobradiça, que precisa, para articular, ao mesmo tempo, juntar e manter separada a porta e o batente¹⁷. Este traço (um traço mesmo - *trait* - um rabisco e não o rastro - *trace* - que não se apresenta) pode, entre muitas aspas, não “representar” (*vorstellen*), mas talvez “apresentar” (*darstellen*), me servindo aqui de uma das muitas acepções do sufixo “*stellen*” (pôr, colocar) com os quais Heidegger brinca, ou, talvez ainda, possa “reproduzir” (no sentido benjaminiano mesmo), numa espécie de *disseminação* na qual a Aura não se perde, pois nunca houve tal coisa, a marca deste *d’ailleurs* (algures) que une e separa um lado e outro do Mediterrâneo.

Porém Derrida estava “do lado de cá”, do lado de baixo, ao sul, e a travessia era sua única chance, mesmo que sem saber o que lá o esperava. Uma ressalva cabe aqui: Derrida diz que sempre há essa estrutura centro/margem: seja para uma criança das periferias parisienses com relação aos centros urbanos, seja para uma criança bretã ou provençal com relação a Paris. Porém, para ele, o efeito centro/margem se intensifica tanto mais quando se trata de uma criança não francesa nascida em uma colônia. Essa intensificação da estrutura centro/periferia é marcada “a partir da insubstituível localização deste Lá-além mítico” (DERRIDA, 2016, p. 73). Por isso, para se cruzar espaço, ecoando a ideia de alteridade em Lévinas, Derrida fala:

Era preciso tentar, em vão, claro, medir a distância infinita ou a proximidade incomensurável do fogo invisível, mas resplandecente, de onde nos chegavam os paradigmas da distinção, da correção, da elegância, da língua literária ou da oratória. A língua da Metrópole era a língua materna, na verdade o substituto de uma língua materna (existe alguma vez outra coisa?) como língua do outro. (DERRIDA, 2016, pp. 73-74)

Mas, ecoando em abismo, mais de uma vez, Derrida ressalta: para além das organizações centro/periferia que marcam qualquer colonialidade da cultura, nos casos dentro da Metrópole, “o outro não tem mais a mesma transcendência do *lá-além*, o distanciamento do *estar-algures*,

¹⁷ Sobre isso, remeto novamente ao capítulo “A desconstrução da mitologia branca”, de meu livro *Os fantasmas da colônia: notas de desconstrução e filosofia popular brasileira*, onde apresento esta ideia descolonial de brisura. Tal operador da desconstrução já havia, contudo, sido analisado antes no também já referido capítulo “O projeto gramatológico” de meu livro *Derrida e o labirinto de inscrições*.

a autoridade inacessível de um mestre que vive *além-mar*. Falta aí um mar” (DERRIDA, 2016, p. 74).

Tendo aqui o mar como figura dessa alteridade dissimétrica totalmente outra (nos termos de um levinasianismo disseminado), como um “espaço simbolicamente infinito, um precipício para todos os alunos da escola francesa da Argélia, um abismo” (DERRIDA, 2016, p. 75), Derrida retrata-se na figura do migrante que atravessa, mas não com a bravura e a coragem como, por exemplo, gregos, espanhóis e portugueses relatam suas vitórias e conquistas, no desbravamento dos mares. Derrida, todo o tempo, tremeu, e sua travessia, aos dezenove anos, foi marcada por vinte horas de enjoo e vômitos (DERRIDA, 2016, p. 75) que apenas anteciparam tempos de aflição e choro infantil. Derrida ocuparia, a partir daquele momento, não mais o lugar de “estrangeiro em sua própria casa”, mas o de *pied-noir* (pé-preto), como são chamados os norte-africanos de países ocupados pela França.

De judeu indígena a pé-preto, o mar trouxe a Derrida a experiência do outro-lado, no qual precisou “perder” seu sotaque, se mostrar mais erudito do que os franceses da Metrópole, e, ainda sim, ver sempre seus projetos fracassarem: desde suas reprovações consecutivas no vestibular até a indignante recusa das universidades francesas em tê-lo como professor. Derrida se tornaria, paradoxalmente, um dos filósofos mais importantes do mundo, sendo professor em diversas universidades estrangeiras, ao mesmo tempo em que nunca obteve nenhum posto nas universidades francesas: tendo seu emprego na Escola Normal de Altos-Estudos graças a outro argelino: Althusser. Aliás, como sintoma do racismo francês, notadamente das grandes universidades, vale notar que, até os dias de hoje, não há quase estudos sobre Derrida nos Departamentos de Filosofia. Ele nunca esteve à altura de ser chamado de “filósofo francês”, justamente pelo traço que reproduz o movimento da migração pelo Mediterrâneo, quando o magrebino se atravessa por seus sonhos e medos e pisa o solo da metrópole com seu pé norte-africano.

11) Sétimo axioma: *la nostalgie*

Os vômitos e os enjoos que marcaram a travessia de Derrida seriam os primeiros sintomas daquilo que, em diversos lugares (e mais à frente), ele chamará de “nostalgia”, um neologismo que amalgama “nostalgia” e “Argélia”. A dupla-marca que oscila entre o estado de humor quase-patológico que acometera Derrida por diversas vezes, algumas mais intensamente, ao longo de sua vida, e o desejo de deixar-ir para trás tudo que ficou do outro lado do Mediterrâneo (e que, mais tarde, pareceria fazer com que ele repensasse o problema do luto à

sombra de uma aporia parecida: segundo a qual aquilo que passou permanece nos assombrando como espectro e o que vem (*ce qui vient*) nos faz deixar o passado para trás, numa espécie de luto impossível, espectral, ou semi-luto), tudo isso se mostra na língua através de certos acentos, sim, aceitos, ou, como chamamos aqui: sotaques.

Sobre isso, Derrida diz:

Não se entrava na literatura francesa senão perdendo o sotaque. Creio não ter perdido o meu sotaque, não ter perdido tudo do meu sotaque de “francês da Argélia”. A sua entoação é mais aparente em certas situações “pragmáticas” (na cólera ou na exclamação em meio familiar doméstico, mais frequentemente mais em privado do que em público...). (DERRIDA, 2016, p. 77)

E prossegue, mostrando como a questão dessa vergonha do colonizado lhe toca:

Gostaria tanto que nenhuma publicação deixe transparecer o que quer que seja do meu “francês da Argélia”. (...) Da necessidade dessa transformação vigilante guardo, sem dúvida, uma espécie de reflexo adquirido. Não me orgulho disso, não faço disso uma doutrina, mas é assim” (DERRIDA, 2016, p. 77).

Derrida, de modo radical, assume o inconfessável, aquilo que muitos têm medo de dizer, sobretudo em público: ouvir um sotaque como o seu parecia incompatível com a “dignidade de uma figura pública”, tamanhas foram as marcas em sua infância e juventude.

É bom lembrar que estamos, a princípio, falando de alguém nascido em 1930, numa ainda colônia. Mas quantos ainda precisam mudar seus sotaques, na escola, no trabalho e, às vezes, até mesmo nas famílias? Sejam seus sotaques regionais em migrações internas; sejam seus sotaques periféricos ao pegar o trem para o centro ou na descida para o asfalto, como no caso do pretuguês e da chamada “voz de pobre”; seja ainda o pajubá, que se mostra nos trejeitos das bichas, nas coçadas de saco das sapatões caminhoneiras ou nas vozes fanhosas e miadas das travestis.

Tais sotaques, falados, gesticulados, por vezes perceptíveis apenas no olhar, assinalam, para Derrida, um “corpo-a-corpo” com a língua em geral (DERRIDA, 2016, p. 77), que diz mais do que a própria acentuação de cada sotaque. Esse embate entre corpos, o corpo da língua materna ou língua em geral, e o nosso corpo, esse corpo marcado culturalmente, regionalmente, racialmente, socialmente, sexualmente, enfim, singularmente, marca como uma cicatriz a vergonha, o ressentimento, o ódio, ódio do outro e de si mesmo, é bom lembrar, sendo o sotaque, portanto, o tom dessa marca. Aqui, o orgulho e a vergonha são as cicatrizes de um mesmo corpo-a-corpo: daí, para Derrida, sua relação constantemente conturbada com a ideia de “pureza”, com a língua pura, a cultura pura, a razão pura, que, apesar de soarem as únicas possíveis às orelhas colonizadas de Derrida, são, ao mesmo tempo, aquilo em que ele não

acredita, em que ele não quer acreditar, em que ele não pode acreditar e que, justamente, nesta aporia, busca desconstruir.

De um lado, a pureza de uma língua, no caso a francesa, que atraía Derrida e que o tempo todo gritava em sua cara: “fale o bom francês” – daí a necessidade de luta contra todo traço argelino de sua fala e de sua escrita; de outro lado, o olhar à singularidade, a atenção à violência, que toda a hora lhe pedia atenção – daí o sintoma daquilo que ele chamou de “nostalgeria”. E, no coração desse corpo-a-corpo, que se chama sotaque, lá estava ele, Derrida, desenvolvendo aquilo que chama de uma certa “hiperbolite”: sendo “o mais francês” ou mais francês do que os franceses, “o mais franco-magrebino” entre os magrebinos, “o mais marrano” entre os judeus, e assim por diante.

Tal hiperbolite confessa se dá por sua absoluta entrega à língua (e à cultura, à filosofia, ao pensamento, enfim). Em sua infância, a sensação mesma de conseguir ter algum controle sobre esse corpo-a-corpo parecia-lhe como o esforço para conter “uma barragem para águas pouco navegáveis” (DERRIDA, 2016, p. 80), que sempre ameaçava romper. “Fui o primeiro a ter medo da minha voz”, diz Derrida, “como se ela não fosse a minha, e a contestá-la, inclusive a detestá-la” (DERRIDA, 2016, p. 80). E o lugar em que tal sintoma teve sua origem é justamente, para Derrida, o tema do encontro desta semana:

Porque, claro está, não o ignoro, e é o que era preciso demonstrar, eu também o contrai na escola, a este gosto hiperbólico pela pureza da língua. E, por conseguinte, pela hipérbole em geral. Uma hiperbolite incurável. Uma hiperbolite generalizada. Enfim, exagero. Exagero sempre. Mas, assim como para as doenças que se apanham na escola, lembram o bom senso e os médicos que são precisas predisposições. Deve-se supor um terreno favorável. Acontece que nenhuma revolta contra nenhuma disciplina, nenhuma crítica da instituição escolar terá podido fazer calar o que se assemelhará sempre em mim a alguma “última vontade”, a última língua da última palavra da última vontade: falar em bom francês ... (DERRIDA, 2016, pp. 80-81)

Esse hiperbolismo, no entanto, que se marca por uma “pureza que não é lá muito pura” (DERRIDA, 2016, p. 79), esse hiperbolismo sem purismo, é o que engajaria todo o movimento do que, mais tarde, viriam a chamar “a desconstrução”, e é o que marca toda a força da auto-anamnese pública feita na conferência de 1992. Quem enuncia naquele momento, e talvez todo o tempo, as palavras da desconstrução, é “o pequeno judeu francês da Argélia”, e o que se pode chamar de um aspecto “pueril” ou até mesmo “ridículo” destas alegações hiperbólicas de Derrida é o risco que ele corre “para ser honesto” com seus interlocutores e consigo mesmo (DERRIDA, 2016, p. 82).

Aquilo que, na idade escolar, gerou em Derrida tal doença mortal, porém mortalmente filosófica, foi se intensificando ao longo de seu crescimento, até o momento em que foi “arpoado pela literatura e pela filosofia francesas”. Derrida diz:

Flechas de metal ou de madeira, corpo penetrante de palavras invejáveis, temíveis, inacessíveis quando, no fundo, entravam em mim, frases que era preciso ao mesmo tempo apropriar, domesticar, *cortear*, quer dizer, amar inflamando, queimar (...), talvez destruir, em todo caso, marcar, transformar, talhar, entalhar, forjar, enxertar ao lume, fazer vir de outro modo, dito de outro modo, em si mesma.

E prossegue:

Sejamos mais justos. Cortear, nesse caso, era um sonho, sem dúvida. Permanece um sonho. Que sonho? Não o de fazer mal à língua (não há nada que eu respeite e ame tanto), não o de a lesar ou de a ferir num destes movimentos de desforra de que faço aqui meu tema (sem jamais poder determinar o lugar do ressentimento, quem se vinga de quem, e, em primeiro lugar, se a própria língua não é, desde a origem, levada por este ciúme vingativo), não o de a maltratar, a esta língua, na sua gramática, na sua sintaxe, no seu léxico, no corpo de regras ou de normas que constituem sua lei, na ereção que a constitui a ela mesma em lei. Mas o sonho que devia então começar a sonhar-se era talvez o de lhe fazer *acontecer* alguma coisa, a esta língua. Desejo de a fazer chegar *aqui*, fazendo-lhe acontecer alguma coisa... (DERRIDA, 2016, p. 83-84).

Hiperbolismo ressentido, invejoso, mas desejanter e amante, e que busca apenas deixar nela, na língua que o marcou, também a sua marca. Que os dois *subjéteis* dessa relação, ou dessa *folie-a-deux*, vivam o quiasma nessa vingança respeitosa à qual Derrida reivindica seu direito, e que explica em sua última entrevista antes de morrer, declarando sua “fidelidade infiel”:

Tal como eu amo a vida, e a minha vida, eu amo aquilo que me constitui, e de que o próprio elemento é a língua, esta língua francesa que é a única língua que me ensinaram a cultivar, a única de que também me posso dizer mais ou menos responsável. Eis porque há na minha escrita uma maneira, não diria perversa, mas um pouco violenta, de tratar essa língua. Por amor. (...) Se afetamos a língua com alguma coisa, há que o fazer de modo refinado, respeitando no desrespeito a sua lei secreta. É isto a fidelidade infiel: quando violento a língua francesa, eu faço-o com respeito refinado do que creio ser uma injunção desta língua... (DERRIDA, 2005, p. 37-38).

E termina dizendo que o que sempre lhe interessou foi “deixar rastros na história da língua francesa” (DERRIDA, 2005, p. 38), movido sempre pelos “fantasmas de propriedade, de apropriação e de imposição colonialista” (DERRIDA, 2005, p. 39).

Não obstante, sempre, e a cada vez, seu corpo continuará marcado pela distância inalcançável daquilo que lhe marca, aquilo que ele deseja, onde ele quer chegar. A estrutura aporética de um por vir que não se alcança e de uma origem imprópria é a própria *différance* que diferencia as diferenças e o que provoca Derrida a escrever, tomando-se como exemplo, exagerando, sofrendo, contudo, desejanter do que não tem, saudoso do que não teve, esperançoso pelo que sabe que não virá, mas acreditando e tremendo, sempre, pelo *acontecimento*.

Sua *nostalgeria*, sua singular nostalgia argelina, só sua e sua a cada vez de modo diferente, é aquilo com o que sonha, e que ele chama de sua “independência da Argélia” (DERRIDA, 2016, p. 85). E a língua, que guarda em seu corpo “o arquivo inapagável desse acontecimento”, crava-o, tal arquivo, em sua pele, como “uma tatuagem, uma forma esplêndida,

escondida debaixo da roupa, em que o sangue se mistura com a tinta para a fazer ver de todas as cores. O arquivo encarnado de uma liturgia de quem ninguém trairia o segredo. De que ninguém mais se poderia apropriar” (DERRIDA, 2016, pp. 84-85).

Nem mesmo Derrida, nem ele, que permaneceria, no entanto, em *segredo*.

12) A interrupção

Termino de escrever esse texto no dia exato em que se completam 20 anos da morte de Derrida, e pouco mais de 20 anos em que tive uma das duas oportunidades de vê-lo pessoalmente e de tocar sua mão direita, enquanto ele tocava meu ombro direito com sua mão esquerda. Em 09 de outubro de 2004 eu viveria uma das grandes interrupções que marcariam a minha escrita: a morte de Derrida, ainda que tivesse me deixado com certa hiperbolite desconstrutiva, parecia, naquele momento, ser uma gigantesca e quase-absoluta interrupção.

E, agora, talvez apenas por falta de tempo, interrompo essa escrita assumindo a identificação que sinto com relação às *posições* de Derrida, pois, de fato, eu só tenho uma língua, o português, mas cresci, como todo adolescente de classe média nas décadas de 80 e 90, com uma única cultura, a estadunidense: que era a minha, a única que eu tinha, mas à qual não pertencia. Entre nós, entre mim e Madonna, Arnold Schwarzenegger, Hannah Barbera, Goonies, Et's e Gremlins, não havia certamente um mar, mas havia, e disso eu sabia, e graças ao Chico Buarque, outro traço, talvez um *travessão*: a linha do Equador.

E aqui, desse lado onde não existe pecado, eu gostava, como Caetano, de “sentir a minha língua roçar a língua de Luís de Camões”. Como ele, também gosto de ser e de estar, do Pessoa na pessoa e do Rosa na rosa. Mas, de modo contrário, nego que a poesia seja superior à prosa, não deixo meus Portugais morrerem à míngua, não tenho pátria, não tenho mátria, e, como Derrida mostra em *Políticas da amizade*, não quero frátria. Se, na esteira de Espinosa, Caetano pergunta: “O que quer? O que pode esta língua?”, quando ouvimos gritar: “Fala, Mangueira!” – e gostaria de aqui ouvir ecoarem os ãs, rãs e ímãs das vozes felizmente não-ortopédicas de Elza e de Gal – percebemos que “o que quer essa língua” é se implodir através dos enxertos desde sua, ou, diria eu, de suas muitas divisões ativas, e o que ela pode, essa língua, que é sempre a cada vez única, mas não é nunca una, é tão-somente um certo impoder. Porque essa língua, o português, tal coisa não existe.

“E deixe que digam, que pensem, que falem”¹⁸.

¹⁸ Citações da canção “Língua”, de Caetano Veloso.

Referências

DERRIDA, Jacques. *Aprender finalmente a viver*. Coimbra: Ariadne, 2005.

_____. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *Margens da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Belo Horizonte: Chão de feira, 2016.

_____. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008.

_____. *Experiências abissais, ou sobre as condições de impossibilidade do real*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

_____. *Os fantasmas da colônia: notas de desconstrução e filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

_____. *Para um pensamento úmido – a filosofia a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: NAU, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MIGNOLO, Walter. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”, in: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, p. 287-324, 2008.

_____. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2020.