

Os movimentos descoloniais e a desconstrução derridiana: perspectivas práticas

Martha Bernardo⁹⁰

Resumo:

O artigo pretende deslocar a ideia dominante de que a desconstrução se vincula, apenas, a uma ética, para pensá-la num campo ético-político, através da análise de três casos, que se relacionam, para Derrida, aos movimentos de descolonização: a luta de Mandela contra o apartheid na África do Sul, a guerra de independência e o pós-independência na Argélia, o conflito entre Israel e Palestina. Situando a desconstrução nesse contexto, pretendo ressaltar as perspectivas práticas debatidas por Derrida nesses confrontos, bem como salientar a aliança que este estabelece entre a desconstrução e as lutas descoloniais, apresentando suas armadilhas e apontando suas promessas. Nesses casos, veremos que a desconstrução é uma aposta na democracia, em suas possibilidades não necessariamente inscritas em suas formas ocidentais e, portanto, um combate permanente contra o etnocentrismo e o colonialismo, em nome de uma abertura para a entrada do outro na história.

Palavras-chave: Derrida; Desconstrução; Descolonial; Ético-político; Democracia.

Abstract:

This article aims to displace the dominant idea that deconstruction is linked only to ethics, and to consider it in an ethical-political field, through the analysis of three cases that, for Derrida, are related to decolonization movements: Mandela's struggle against apartheid in South Africa, the war of independence and post-independence in Algeria, and the conflict between Israel and Palestine. By situating deconstruction in this context, I intend to highlight the practical perspectives discussed by Derrida in these confrontations, as well as to emphasize the alliance that he establishes between deconstruction and decolonial struggles, presenting its pitfalls and pointing out its promises. In these cases, we will see that deconstruction is a bet on democracy, on its possibilities that are not necessarily inscribed in its Western forms and, therefore, a permanent fight against ethnocentrism and colonialism, in the name of an opening for the entry of the other into history.

Keywords: Derrida; Deconstruction; Decolonial; Ethical-political; Democracy.

Introdução

Derrida vê nas lutas descoloniais, mesmo quando se mostra crítico delas (geralmente por conta dos processos de apropriação dessas mesmas lutas), o fermento para uma nova *práxis* e uma nova elaboração conceitual. Nelas refaz-se a promessa de uma transvaloração do legado etnocêntrico, fundamental para o humanismo ocidental, principalmente para a herança renascentista. A crer em Jean-Luc Nancy, em *L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida* (*A independência da Argélia e a independência de Derrida*, 2007, em tradução

⁹⁰ Graduação em Artes Cênicas pelo Instituto Federal do Ceará (2009), graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2015) e mestrado em Filosofia pela Université Paris VIII - Vincennes-Saint-Denis (2019), com o tema "A crítica do humanismo, do finalismo e a ética em Derrida", sob a orientação do professor Emérito Stéphane Douailler. Doutora em filosofia pela UFRJ, sob a orientação de Fernando Fragozo e Carla Rodrigues. Tem interesse nos seguintes temas: Artaud, Derrida, humanismo, anti-humanismo, cruzamentos entre ontologia/metafísica e filosofia ética/política, antropologia/filosofia, estética, teatro.

livre), já em *A voz e o fenômeno* (1967), o idioma da desconstrução se constrói em consonância com a guerra pela independência da Argélia. Nessa data, Derrida haveria formulado a ideia de deiscência da presença a si. Seria a impossibilidade do repouso na permanência de um presente vivo – já que esse presente é sempre outro na sua identidade, marcado sempre pela diferença – uma das heranças que Derrida teria colhido nesse processo e que apontaria para os efeitos da prática política da descolonização na elaboração conceitual da desconstrução.

Para Nancy, lendo Derrida, a independência da Argélia era um movimento menos de retorno à origem ou de refundação da origem, voltado para um primitivismo, que uma reinvenção direcionada para o porvir, onde se pensaria adequadamente o quase-conceito de *différance*, que abdica de toda origem e que, portanto, não se volta também para o modelo metropolitano, mas que busca subverter esse modelo, arregimentando-o segundo uma outra lógica.

Também em *Da Gramatologia* (1967), no exergo à primeira parte do livro, denominada *L'écriture avant la lettre* (traduzida para o português como *A escritura pré-litera* (1973)), Derrida escreve que seu objetivo é denunciar um certo etnocentrismo ocidental, expresso, sobretudo, pela ideia de *logocentrismo*: “O logocentrismo é uma metafísica etnocêntrica em um sentido original e não ‘relativista’. Ele está ligado à história do Ocidente” (Derrida, 1967, p. 117)⁹¹. Para o filósofo, o etnocentrismo comanda não apenas o conceito de escritura (enquanto fonética), como a história da metafísica, cuja origem é pensada através do *logos* (grego) que, por sua vez, determinou o conceito hegemônico de verdade. Não apenas isso: esse conceito de verdade circunscreve o que se constituiu como a cientificidade da ciência e legitimou certas epistemologias em detrimentos de outras possibilidades (Derrida, 1967, p. 13). Em relação a essa dominação da epistemologia ocidental, ele apela para uma *liberação epistemológica*, apenas possível com uma desconstrução da metafísica ocidental (Derrida, 1967, p. 124).

Derrida pretende contribuir para o fechamento dessa metafísica. Encontra-se aí, já, o caráter an-árquico do pensamento de Derrida (que se consolidará em quase-conceitos como *khora*), que visa questionar, junto ao conceito de origem, a ideia mesma de fundação. Seria necessário, então, denunciar a pertença dos conceitos (entre eles, os conceitos filosóficos de vida, de homem, de alma, de valor, de memória etc.) a essa época histórico-metafísica, capitaneada, sobretudo, pelo Ocidente. *Da Gramatologia* pode ser lido como um livro que passa em revista todas as determinações mais salientes do que Derrida considera a metafísica ocidental (com seus conceitos de razão, de escritura, de signo, de linguagem, de presença, de origem, de

⁹¹ “Le logocentrisme est une métaphysique ethnocentrique, en un sens original et non ‘relativiste’. Il est lié à l’histoire de l’Occident” (Derrida, 1967, p. 117).

verdade, de *logos*), sua incidência em pensamentos como os de Rousseau, de Heidegger, de Saussure, de Lévi-Strauss, inscrevendo-se em um movimento mais amplo de descolonização que recebe, então, o nome de desconstrução do etnocentrismo⁹².

A questão da descolonização não é um tema entre outros no pensamento de Derrida, não se refere apenas à boa consciência do intelectual europeu engajado politicamente, mas faz parte de sua própria biografia, da construção idiomática da desconstrução⁹³. A recusa de uma origem purificada de mestiçagem torna-se uma via a partir da qual a desconstrução caminha. Muitas passagens de Derrida, seja em *Circonfessions* (1991), seja em *O monolinguismo do outro*, apontam para essa experiência colonial, como escreve Derrida, de um *sur-colonisé* (no sentido de *sobre* ou *ultra* colonizado), portador de identidades (judaica, francesa, argelina) que não se conformavam pacificamente umas às outras, mas que, ao contrário, tendiam a se excluir (Derrida, 1996, p. 66).

Entre os eventos mais marcantes da juventude de Derrida, ele menciona, à época da França de Vichy, apoiador da ocupação alemã antisemita, a instituição do decreto de Crémieux (em 1940), que negava a cidadania francesa aos judeus, o que resultou em sua expulsão do liceu francês por sua ascendência judaica. Sobre esse episódio, Hélène Cixous escreve em *Mon algérie*:

Nesse dia, Jacques Derrida não é mais francês. Ele não é argelino, ele é *sans-papier*, ele é empurrado, forçado a uma identidade que não é a sua, a se fazer judeu entre judeus. Ele definha. Ele foge das atribuições, dos fechamentos, das apropriações, das desapropriações. A desconstrução começou (Cixous, 1997, p. 71)⁹⁴.

⁹² Nas palavras de Haddock-Lobo: “na tentativa de pensar às margens e para-além do ocidente, em sua cruel roupagem de universalidade, *Gramatologia* acena já ao Egito, à China e percorre estradas ameríndias: hieróglifos, ideogramas e a interdição do nome próprio delineiam esse limite do ocidente no qual Derrida, desde o início de seu ‘projeto’ pretende trabalhar. E são essas margens que, assim como o filósofo, que vivia na aporia entre os dois lados do Mediterrâneo, nos fazem viajar por poços e pirâmides, por farmácias e elipses” (Haddock-Lobo, 2020, p. 68-67).

⁹³ Ele escreve, por exemplo, na conferência *Des humanités et de la discipline philosophique: Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (*As humanidades e a disciplina filosófica: o direito à filosofia de um ponto de vista cosmopolita*, 1994): “a filosofia nunca foi o desenvolvimento responsável de uma única prescrição originária ligada à língua única ou ao lugar de um só povo. A filosofia não tem apenas uma memória. Sob seu nome grego e sua memória europeia, ela foi sempre bastarda, híbrida, enxertada, multilinear, poliglota e é preciso ajustar nossa prática da história da filosofia, da história e da filosofia, a essa realidade que foi também uma chance e que permanece mais que nunca uma chance. O que digo aqui da filosofia pode se dizer da mesma forma, pelas mesmas razões, do direito e da democracia” (Derrida, 1994, s/p). No original: “la philosophie n’a jamais été le déploiement responsable d’une unique assignation originaire liée à la langue unique ou au lieu d’un seul peuple. La philosophie n’a pas une seule mémoire. Sous son nom grec et dans sa mémoire européenne, elle a toujours été batarde, hybride, greffée, multilinéaire, polyglotte et il nous faut ajuster notre pratique de l’histoire de la philosophie, de l’histoire et de la philosophie, à cette réalité qui fut aussi une chance et qui reste plus que jamais une chance. Ce que je dis ici de la philosophie peut se dire aussi bien, et pour les mêmes raisons, du droit et de la démocratie” (Derrida, 1994, s/p).

⁹⁴ No original: “Ce jour-là, Jacques Derrida n’est plus Français. Il n’est pas Algérien, il est sans-papier, il est poussé, contraint à une identité qui n’est pas la sienne, à se fonder Juif parmi les Juifs. Il sèche. Il fuit les

No mesmo sentido de Cixous, Philip Armstrong escreve em *L'abandon et "l'être-avec": Derrida, un français d'Algérie (O abandono e o "ser-com": Derrida, um francês da Argélia, 2014, em tradução livre)*:

Tomando suas distâncias contra toda identificação ou "integração" no seio de uma comunidade qualquer, inclusiva a judia, Derrida diz desse momento que ele foge da "crueldade colonial" vivida "dos dois lados", resumindo assim: "eu me tornei o fora" [Em *Circonfessions*, 1991, p. 267] (Armstrong, 2014, p. 283)⁹⁵.

Com efeito, essa ideia de um não-pertencimento, de uma não-identidade atravessa o *corpus* derridiano, fazendo com que ele se apresente ao mesmo tempo como parcialmente europeu e parcialmente argelino, como entre os dois, entre o Mediterrâneo e a Europa, entre identidades (o que ele significa, por vezes, através do uso do hífen que funciona como uma ponte⁹⁶ na palavra "franco-magrebino"), tendências que se verificam em sua crítica a toda forma de nacionalismo ou de cidadania baseadas no solo e no sangue, em direção a um outro cosmopolitismo, a um repensar das fronteiras além dos limites impostos pelo Estado.

Para Derrida, o questionamento do lugar da Europa – e de seu impulso colonial – portam já alguma coisa que preludiam a possibilidade de um outro porvir. Esse aceno ao não-europeu não deve ser visto, entretanto, em Derrida, como um antieuropeísmo. Não se trata de desembaraçar-se de toda herança europeia, mas é uma aposta na mestiçagem como um espaço marcado pelo excesso, pela sobredeterminação que permite um repensar dos legados herdados, o que explica não apenas a apropriação da desconstrução por movimentos minoritários, mas também pela teoria descolonial, que reconhece seu aporte político.

Uma das estratégias descoloniais de Derrida é começar a desconstruir o Centro histórico emanador do processo colonial: a Europa. Ele busca formular a identidade na qual essa Europa se compreende e se propaga a si mesma para o restante do globo. Sua "essência", como ele

assignations, enfermements, appropriations, désappropriation. La déconstruction a commencé" (Cixous, 1997, p. 71)

⁹⁵ No original: "Prenant ses distances avec toute identification ou 'intégration' au sein d'une communauté quelconque, y compris la communauté juive, Derrida dit de ce moment qu'il fut 'la cruauté coloniale' vécue 'des deux côtés', le résumant ainsi: 'je suis devenu le dehors'" [Em *Circonfessions*, 1991, p. 267] (Armstrong, 2014, p. 283).

⁹⁶ Mas que funciona também como um rasgo, como uma cicatriz: "o silêncio desse hífen não pacifica nem apazigua nada, nenhuma tormenta, nenhuma tortura. Ele poderia mesmo agravar o terror, as lesões, as feridas. Um hífen não será nunca suficiente para cobrir os protestos, as crises de cólera ou de sofrimento, o barulho das armas, dos aviões e das bombas" (Derrida, 1996, p.27, tradução minha). No original: "Le silence de ce trait d'union ne pacifie ou n'apaise rien, aucun tourment, aucune torture. Il ne fera jamais taire leur mémoire. Il pourrait même aggraver la terreur, les lésions et les blessures. Un trait d'union ne suffit jamais à couvrir les protestations, les cris de colère ou de souffrance, le bruit des armes, des avions et des bombes" (Derrida, 1996, p. 27).

defende em *L'Autre cap (O outro cabo)*⁹⁷, em tradução livre, 1991) – a essência do *homo europaeus*, para relançar a expressão de Paul Valéry que ele utiliza (Derrida, 1991, p. 83) – é apresentar-se como vanguarda da política, das instituições, da arte e da ciência. Derrida sonha com uma passagem para outra imagem da Europa, que envolva o acolhimento das alteridades vindas de alhures, que portam outros saberes, para o que seria preciso um processo de descolonização da própria Europa, em seu interior (pois o processo de colonização é também intra-europeu, vide o exemplo da Europa do Leste) e fora dela, devido à sua violência histórica, sua posição geopolítica e tecno-científica no mundo.

Derrida “arrisca” dois axiomas, sendo o primeiro o “axioma da finitude”, que pensa o esgotamento de uma cultura (como a que ele percebe na Europa) e seu envelhecimento como a emergência de uma nova juventude, de um recomeço. O segundo axioma diz que “o próprio de uma cultura, é de não ser idêntica a ela mesma” (Derrida, 1991, p. 16). Com isso, Derrida afirma que não quer dizer que não haja uma identidade cultural, mas que esta não pode nunca dizer “eu”, “nós” ou se constituir como um sujeito sem afirmar, simultaneamente, sua diferença interna, sua *diferença consigo* (*différence avec soi*): “A monogenealogia seria sempre uma mistificação na história da cultura” (Derrida, 1991, p. 17)⁹⁸. Mas qual seria essa identidade histórica que a Europa faz de si, segundo Derrida?

A Europa, também confundiu sua imagem, seu rosto, sua figura e mesmo seu lugar, seu ter-lugar, com aquele de uma extremidade avançada, chamada falo, se quiserem, então ainda de um cabo [no sentido de direção] para a civilização mundial ou a cultura humana em geral. A ideia de uma extremidade avançada de *exemplaridade* é a *ideia da ideia* europeia, seu *eidos* [essência], ao mesmo tempo como *arkhé* [princípio] – ideia de começo mas também de comando (o cabo como a cabeça, lugar de memória capitalizante e de decisão, ainda o capitão) – e como *telos* [objetivo, fim] – ideia do fim, de um limite que realiza ou põe um termo, no final da conclusão, no final do resultado (Derrida, 1991, p. 28-29)⁹⁹.

⁹⁷ No título e ao longo do texto, Derrida joga com a polissemia da palavra *cap*. Ela pode ser traduzida como *cabo* em português, no sentido de uma massa de terra que se estende por um oceano ou mar adjacente (o que pode ser lido como o outro da Europa, outros cabos que não o europeu). *Cabo*, etimologicamente, também significa, *cabeça*, no sentido de chefe (na expressão “outros cabos”, Derrida parece apontar para a emergência de outros atores no cenário global). Mas também *cap*, da forma como utilizada por Paul Valéry que Derrida menciona diversas vezes no texto, pode significar ultrapassar um limite, uma fronteira, passar uma etapa, não sem uma certa dificuldade (o que compreendo como a formulação de outra imagem que aquela que, historicamente, a Europa faz de si mesma). Além dessa última ideia, *cap* traduz a direção de um navio, a ideia de dirigir-se a algo. “*L'autre cap*” traduz também o inverso da expressão “manter/tenir le cap”, esta última significando manter a estratégia, não mudar de orientação – Derrida aponta, assim, para um outro caminho e uma outra estratégia. Fora do âmbito especificamente vernacular, Derrida também desdobra a palavra *cap* em *capital* (no sentido de sede, centro) e capital, em relação ao capitalismo. Diante da impossibilidade de tradução desses diversos significados, optei por traduzir *cap* por *cabo*, que mantém tanto o sentido geográfico como, devido à sua etimologia, o de cabeça, chefe, dirigente, comandante.

⁹⁸ No original: “La monogénéalogie serait toujours une mystification dans l’histoire de la culture.” (Derrida, 1991, p. 17).

⁹⁹ No original: “L’Europe a aussi confondu son image, son visage, sa figure et son lieu même, son avoir-lieu, avec celle d’une pointe avancée, dites d’un phallus si vous voulez, donc d’un cap encore pour la civilisation mondiale

Mas é essa “consciência de si europeia” que tende a se tornar anacrônica com a emergência dos movimentos descoloniais. Intervém aqui a invenção de outro gesto – a construção de uma outra ideia de Europa, que não seja nem de total ruptura, nem de continuidade com a tradição, mas que pensa a identidade a partir da alteridade e que pensa para além desse dualismo identidade/diferença, “depois do outro cabo e do cabo do outro, a partir de uma completamente outra borda” (Derrida, 1991, p. 33). Essa invenção envolve a ideia de hospitalidade e de desconstrução da hospitalidade colonial, em que o acolhimento se encontra sempre pautado pelo ponto de vista do dominante, em um poder dissimétrico que lhe permite dizer “eu te acolho em minha casa”. A hospitalidade colonial está intimamente relacionada à ideia de tolerância, sendo esta última a razão do mais forte, do soberano que diz ao outro: eu te deixo viver, você não é insuportável, eu te cedo um lugar em minha casa, mas não se esqueça, você está em minha casa (Derrida, 2005, p. 186).

É através de uma hospitalidade, ao mesmo tempo, condicional e incondicional, “que se transforma o processo de determinação do outro, implicando uma disrupção da perspectiva colonizadora sobre o outro” (Rocha, 2020, p. 88), desconstruindo a soberania do Eu, do Estado, do território e da Lei. A desconstrução da hospitalidade colonial prevê, assim, toda uma discussão sobre a questão das fronteiras, sobre as formas de convivência com o outro, bem como a não-intervenção e a não ingerência nos países não-ocidentais. É entre a hospitalidade condicional e a hospitalidade incondicional, movendo-se na aporia desses dois polos que Derrida aponta para uma “hospitalidade em excesso em relação a ela mesma [...] *différant* dela mesma” (Rocha, 2020, p. 96).

Essa abertura hospitaleira invoca a *necessidade* (“é preciso”), escreve Derrida, de “procurar fora da Europa” (Derrida, 1991, p. 68). É esse fora que guarda o “porvir do *acontecimento*, do que vem, do que vem talvez e talvez venha de uma absolutamente outra borda” (Derrida, 1991, p. 68)¹⁰⁰. O porvir descolonial da Europa, a reinscrição do *homo europaeus* em um novo gesto de invenção, essa invenção do outro, é apresentada por Derrida como uma *tarefa*, um *objetivo*.

ou la culture humaine en général. L'idée d'une pointe avancée de l'*exemplarité* est l'*idée de l'idee* européenne, son *eidos*, à la fois comme *arkhé* – idée de commencement mais aussi de commandement (le cap comme la tête, lieu de mémoire capitalisante et de décision, encore le capitaine) – e comme *telos* – idée de la fin, d'une limite qui accomplit ou met un terme, au bout de l'achèvement, au bout de l'aboutissement” (Derrida, 1991, p. 28-29).

¹⁰⁰ No original: “[...] pour écrire et chercher autre chose, peut-être hors d'Europe. Non pas seulement pour chercher, sur le mode de la recherche, de l'analyse, du savoir et de la philosophie, ce qui se trouve déjà hors d'Europe, mais pour ne pas fermer d'avance une frontière à l'à-venir de l'*événement*, à ce qui vient, à ce qui vient peut-être et peut-être vient d'une toute autre rive” (Derrida, 1991, p. 68).

Esse *dever* dita também de abrir a Europa, desde o cabo que se divisa porque ele é também uma costa: de abri-lo ao que não é, nunca foi e nunca será a Europa. O *mesmo dever* dita também não apenas acolher o estrangeiro para integrá-lo, mas também para reconhecer e aceitar sua alteridade: dois conceitos de hospitalidade que divisam hoje nossa consciência europeia e nacional. [...] O *mesmo dever* dita respeitar a diferença, o idioma, a minoria, a singularidade, mas também a universalidade do direito formal, o desejo de tradução, o acordo e a univocidade, a lei da maioria, a oposição ao racismo, ao nacionalismo, à xenofobia [...] (Derrida, 1991, p. 75)¹⁰¹.

Como se vê, Derrida busca orientar, direcionar esse “acontecimento” que é um autoquestionamento da Europa em sua identidade, motivado, sobretudo, pelo “que vem” além das suas fronteiras, de um *outro cabo*. Essa forma de colocar a questão da descolonização em Derrida desloca a ideia do impossível e da promessa como abstrações teóricas, para uma realidade empírica – o outro cabo – atravessada por numerosos espectros – que podem nos dar o *outro do cabo*, além da tradição moderna, uma outra estrutura de borda, uma outra costa (Derrida, 1991, p. 33), quer dizer, novas reinvenções genuínas que não se reduzem justamente ao “Mesmo” (o Cabo, a Europa) e ao “Outro” (O outro cabo, a África, o Oriente, o além do Mediterrâneo), pois se abrem para o absolutamente outro (justamente o impossível, a promessa, o outro do cabo).

Por isso, optei por trazer as análises de Derrida de três casos concretos, três acontecimentos ou processos políticos que lhe são contemporâneos, como forma de mostrar como Derrida os lê a partir dessa ideia da promessa e do impossível, diretamente vinculada ao imbricamento entre a questão da descolonização e do porvir: a luta contra o apartheid, o processo de independência da Argélia e a guerra entre Israel e a Palestina.

Descolonização e apartheid na África do Sul: Nelson Mandela e a democracia radical

Em *Le dernier mot du racisme (A última palavra do racismo, em tradução livre)*, texto publicado em 1983 por ocasião da abertura de uma exposição destinada a tornar-se um museu contra o apartheid, Derrida denuncia o racismo sul-africano como o “último racismo”, no sentido de que, quando em todos os lugares do mundo o discurso antirracista ganhava força (ainda que, em muitos casos, apenas na aparência), na África do Sul, através do Partido

¹⁰¹ No original: “Ce *devoir* dicte aussi de ouvrir l’Europe, depuis le cap qui se divise parce qu’il est aussi un rivage: de l’ouvrir sur ce qui n’est pas, n’a jamais été et ne sera jamais l’Europe. Le *même devoir* dicte aussi non seulement d’accueillir l’étranger pour l’intégrer, mais aussi pour reconnaître et accepter son altérité: deux concepts de hospitalité qui divisent aujourd’hui notre conscience européenne et nationale. Le *même devoir* dicte de respecter la différence, l’idiome, la minorité, la singularité, mais aussi l’universalité du droit formel, le désir de traduction, l’accord et l’univocité, la loi de la majorité, l’opposition au racisme, au nationalisme, à la xénophobie [...]” (Derrida, 1991, p. 75).

Nacional, ele se tornava uma palavra de ordem e se estampava na constituição política. Nessa conferência, ele afirma:

Em todo caso, como todos os racismos, ele [o apartheid] tende a se fazer passar por uma natureza – e a lei mesma da origem. Monstruosidade desse idioma da origem. Um idioma – é certo – não deveria se inclinar ao racismo nunca. Ora, ele o faz com frequência e isso não é totalmente fortuito. Não há racismo sem uma língua. As violências raciais não são apenas palavras, mas lhes é necessário uma linguagem. Ainda que o racismo alegue o sangue, a cor, o nascimento ou, sobretudo, porque ele se apegue a esse discurso naturalista e por vezes criacionista, o racismo trai sempre a perversão de um homem “animal falante”. Ele institui, declara, escreve, inscreve, prescreve. Sistema de marcas, ele traça lugares para determinar prisões domiciliares ou fechar fronteiras. Ele não discerne, discrimina (Derrida, 1983, s/p)¹⁰².

O apartheid, que tomou forma depois da Segunda Guerra Mundial (onde o regime nacional atingiu uma estabilidade político-econômica garantida pela Europa), não seria, no entanto, um “produto” sul-africano, embora nesse país tenha assumido formas específicas (sobretudo, pela assombrosa quantidades de leis que faziam a separação entre os brancos e os negros). Ele é já o desenvolvimento e a importação de práticas e ideias vindas do Ocidente: “O apartheid é reputado por manifestar em suma a última extremidade do racismo, seu fim e a suficiência limitada de seu desenho, sua escatologia, o chiado de uma agonia já interminável, alguma coisa como o Ocidente do racismo, mas ainda [...] o racismo como coisa do Ocidente (Derrida, 1983, s/p)¹⁰³.

O apartheid – embora se sustentasse por todo um sistema mundial conivente, em que mesmo a defesa retórica dos direitos humanos por potentes Estados (e instituições supranacionais) não impedia trocas de todos os tipos (diplomática, econômica, cultural) e uma solidariedade geopolítica com a África do Sul – possuía seu próprio idioma teológico-político. Dentro dessa ideologia racista, várias narrativas – como a de que a África do Sul teria sido povoada por brancos, antes dos negros – entravam em cena para garantir o poder nacional-colonial. Todos esses motores nos quais se move o racismo, não teriam sido possíveis sem uma “comunidade branca de ascendência europeia”, sem um “*homo politicus europaeus*” que imprimiu essa marca e que instaurou um racismo de Estado (Derrida, 1983, s/p).

¹⁰² No original: “En tout cas, comme tous les racismes, il tend à la faire passer pour une nature – et la loi même de l’origine. Monstruosité de cet idiome politique. Un idiome ne devrait certes jamais incliner au racisme. Or il le fait souvent et ce n’est pas tout à fait fortuit. Pas de racisme sans une langue. Les violences raciales, ce ne sont pas seulement des mots, mais il leur faut un mot. Bien qu’il allègue le sang, la couleur, la naissance, ou plutôt parce qu’il tient ce discours naturaliste et parfois créationniste, le racisme trahit toujours la perversion d’un homme ‘animal parlant’. Il institue, déclare, écrit, inscrit, prescrit. Système de marques, il dessine des lieux pour assigner à résidence ou fermer des frontières. Il ne discerne pas, il discrimine” (Derrida, 1983, s/p).

¹⁰³ No original: “L’apartheid est réputé pour manifester en somme la dernière extrémité du racisme, sa fin et la suffisance bornée de son dessein, son escatologie, le rôle d’une agonie interminable déjà, quelque chose comme l’Occident du racisme mais encore [...] le racisme en tant que chose de l’Occident” (Derrida, 1983, s/p).

Ora, o simulacro jurídico e o teatro político desse racismo de Estado não têm sentido algum e não teriam tido nenhuma chance fora de um “discurso” europeu sobre o conceito de raça. Esse discurso pertence a todo um sistema de “fantasmas”, a uma certa representação da natureza, da vida, da história, da religião e do direito, à cultura mesmo que pôde dar lugar a essa estatização. Sem dúvida há também lá, é justo insistir, uma contradição interior ao Ocidente e a afirmação de seu direito (Derrida, 1983, s/p)¹⁰⁴.

Exemplo maior dessa luta contra o racismo e o apartheid, em particular, é Nelson Mandela. Em seu texto *The laws of reflection: Nelson Mandela, in admiration (As leis da reflexão: Nelson Mandela, com admiração*, 1986, em tradução livre), Derrida faz questão de ler em Mandela uma espécie de mestiço africano-europeu, ao mesmo tempo enraizado na ancestralidade e nos modos de vida do povo negro, mas também educado como um “inglês cristão”. No entanto, essa língua colonial na qual Mandela era fluente, ele a utilizava – por uma espécie de torção da lei de uma minoria branca de seu país que se propagava como universal – para reivindicar uma lei comum, cujo fundo é o de uma democracia radical. Assim, apesar de apresentar-se como um admirador da lei e das instituições ocidentais (Mandela se diz abertamente um apreciador da Constituição inglesa, da Declaração dos direitos humanos, da democracia parlamentar, entre outros), lei essa que ele interioriza ao aceitar sua sentença, ele defende uma outra lei, reconhecendo-se como um autêntico herdeiro de outra tradição.

Essa lei buscada por Mandela teria existido na África do Sul “muito antes da chegada do homem branco” (Mandela *apud* Derrida, 1986, p. 71), um certo modelo democrático que apenas teria tomado consciência de si após a invasão do colonizador. Nesse território ancestral, as pessoas possuíam os meios de produção, não havia classes, ricos ou pobres, não havia exploração do homem sobre o homem, a liberdade e a igualdade eram o fundamento do governo (Mandela *apud* Derrida, 1986, p. 71). Mandela vê aí as “sementes de uma democracia revolucionária” e é nos ecos desse passado que ele reclama uma nova Constituição para a África do Sul. Derrida compreende que, para Mandela, a democracia europeia é um exemplo, mas ela não é exemplar. A luta contra o apartheid não seria, então, uma investida em nome de uma democracia parlamentar nos moldes ocidentais, sendo esta última apenas uma imagem incompleta e parcial de uma democracia radical.

¹⁰⁴ No original: “Or le simulacre juridique et le théâtre politique de ce racisme d’État n’ont aucun sens et n’auraient eu aucune chance hors d’un ‘discours’ européen sur le concept de race. Ce discours appartient à tout un système de ‘fantasmes’, à une certaine représentation de la nature, de la vie, de l’histoire, de la religion et du droit, à la culture même qui a pu donner lieu à cette étatisation. Sans doute y a-t-il là aussi, il est juste d’y insister, une contradiction intérieure à l’Occident et à l’affirmation de son droit” (Derrida, 1983, s/p).

Esse questionamento das leis não é, no entanto, um abandono ou uma descrença na lei. Para Derrida, Mandela é, sobretudo, um homem da lei. Essa exigência faz com que Mandela não desassocie nunca a ação política de uma ética, ainda que contra um certo código (que, por exemplo, tratava os negros como incivilizados ou arredios) – na fórmula de Derrida: *contra o código no código, refletindo o código* (Derrida, 1986, p. 79). Derrida mobiliza em seus leitores a força política da admiração e de uma biografia baseada na justiça (para toda a humanidade, dizia Mandela). Considera a *Freedom Charter* uma declaração de princípios que não apenas busca fazer justiça ao passado, mas que se apresenta como *porvir*, na figura da prescrição (Derrida, 1986, p. 69), uma restituição da lei para o porvir (Derrida, 1986, p. 82).

[...] para Mandela, não era apenas se apresentar, tornar-se conhecido, ele e seu povo, era também reinstituir a lei para o porvir, como se, no fundo, a lei nunca tivesse tido lugar. Como se, nunca tendo sido respeitada, ela tivesse permanecido essa coisa arqui-antiga que nunca existiu até o presente, o futuro mesmo – ainda invisível. A ser reinventado [...] (Derrida, 1986, p. 82)¹⁰⁵.

A singularidade de Mandela aparece, entre outros aspectos, nessa hibridação que não é um primitivismo, nem um fechamento às tradições locais, nem uma subserviência e importação do modelo metropolitano, mas uma reflexão e uma prática que se desenvolvem no acúmulo de experiências e tradições, como uma espécie de resposta ao passado e ao futuro. Além disso, esse movimento de descolonização da África do Sul encabeçado por Mandela tem o mérito de conceber uma ação política responsável e que se justificaria, a todo momento, aos olhos de Derrida, eticamente. No entanto, admitindo o uso desmesurado da força estatal, jurídica e policial contra a população negra, em *Para Nelson Mandela*, Derrida reconhece que, em certos momentos da luta, não havia outra saída para o movimento de libertação que um certo uso da violência, particularmente quando o governo decretou e reprimiu violentamente toda oposição não-violenta. Mesmo aí, Derrida considera que Mandela buscou definir os limites estritos do uso da violência, através de estratégias, regras e táticas que tornavam a própria violência submissa a uma lei rigorosa que a controlava. Era expressamente proibido, por exemplo, ferir ou matar pessoas durante operações de sabotagens. Ou ainda visava-se diminuir os riscos de uma explosão. Os planos eram minuciosamente calculados: não se tratava de coisas de aventureiros, nem de um amor à violência, escreve Derrida, mas do que Mandela chamava de uma análise refletida da situação. Não podendo barrar a extrema violência contra o povo negro,

¹⁰⁵ No original: “[...] for Mandela, it was not only to show himself. to give himself to be known, himself and his people, it was also to re-institute the law for the future, as if, at bottom, the law had never taken place. As if, having never been respected, it had remained, this archancient thing that had never been present, the future itself - still invisible. To be reinvented [...]” (Derrida, 1986, p. 82).

o único recurso era, então, usar o mínimo de violência como forma de uma diminuição da crueldade e como aceno para outro futuro.

A luta contra o apartheid, compreendida, ao lado de muitas outras, como um movimento de descolonização abre, para Derrida, um outro espaço que incide não apenas no campo ético-político das reivindicações sociais e da criação de novas instituições, mas também sobre a produção conceitual, notadamente, na relação com o filosófico:

No momento em que, de modo sem dúvida, muito diverso, muito desigual e inegavelmente tematizado, as diferentes tradições filosóficas europeias são trabalhadas por esses tremores desconstrutivos – que não são nem o fim nem a morte da filosofia –, nesse mesmo momento, nesse continente, como se diz, que se chama *África*, povos, nações e Estados estão a definir *praticamente* (quero dizer, não somente segundo uma operação conceitual de definição, mas na implementação concreta e detalhada de instituições culturais e políticas pedagógicas) uma nova relação com o filosófico. Esses povos, essas nações e esses Estados – o que não é necessariamente a mesma coisa e essa não coincidência põe, vocês o sabem, espantosos problemas – estão a definir essa nova relação *depois dos movimentos de descolonização de tipos diversos*, quiçá no processo mesmo de uma *descolonização em curso* (Derrida, 1990, p. 159-160, grifo meu)¹⁰⁶.

A radicalidade da desconstrução e dos movimentos descoloniais, essa convergência, apelam para uma ultrapassagem do colonialismo e do neocolonialismo, rejeitando a auto-repetição da filosofia ocidental, sua crise e seus modelos de crise, seus valores de propriedade e de reapropriação, apelando para uma outra invenção, como afirmei acima, um outro cabo, uma outra borda, o que significa também ultrapassar o binarismo entre colonizador/colonizado, fazendo do movimento mesmo de descolonização uma abertura ao outro, em que acredito que se inscreve a proposta de uma democracia radical em Nelson Mandela. Essa aliança entre o movimento desconstrutivo e as descolonizações toma a forma de uma antinomia insolúvel, de uma tensão que deve ser resguardada e que é aquela entre a efetividade e a promessa:

De onde a extraordinária dificuldade – teórica e prático-política: como fazer mais e outra coisa além de inverter e (portanto) reapropriar? Essa dificuldade – mais que crítica – é comum aos movimentos de desconstrução e aos movimentos de descolonização. Pois creio – [...] como essa espécie de Africano desenraizado que sou, nascido em Alger em um meio no qual será sempre difícil dizer se era colonizante ou colonizado – que entre a efetividade da época desconstrutiva e a efetividade das

¹⁰⁶ No original: “Au moment où, de façon sans doute très diverse, très inégale et inégalement thématisée, les différentes traditions philosophiques européennes sont travaillées par ces ébranlements déconstructifs – qui ne sont ni la fin ni la mort de la philosophie –, à ce moment même, dans ce continent, comme on dit, qui s’appelle l’Afrique, des peuples, des nations et des États ont à définir *pratiquement* (je veux dire non seulement selon une opération conceptuelle de définition mais dans la mise en œuvre concrète et détaillée des institutions culturelles et des politiques pédagogiques) un nouveau rapport au philosophique. Ces peuples, ces nations et ces États – ce n’est pas nécessairement la même chose, et cette non-coïncidence pose, vous le savez, de redoutables problèmes – ont à définir ce nouveau rapport *après des mouvements de décolonisation de type divers*, voire dans le processus même d’une décolonisation en cours” (Derrida, 1990, p. 159-160, grifo meu).

descolonizações, a concatenação histórica é necessária, irreduzível, de uma ponta a outra significativa. Dizer que ela é histórica, é ainda qualificar essa concatenação recorrendo a fontes conceituais (aqui um certo conceito de história) que não são mais autoevidentes. Se ela é, como a filosofia e como a desconstrução do filosófico, interminável, é que a descolonização não pode ser efetiva nem sob o simples modo da reapropriação nem sob o simples modo da oposição ou da inversão. Impulsionada ao seu extremo limite, e é aí que ela é interminável, ela não deveria importar, interiorizar ou guardar em si nem o que liga o filosófico a uma outra nação, uma outra cultura, um outro Estado, quero dizer, a seu modelo não mais que a sua realidade [...] a outra. Essa heterogeneidade é irreduzível e levá-la em consideração é essencial a toda desconstrução (Derrida, 1990, p. 160)¹⁰⁷.

Nessa linha, ele escreve que, por exemplo, o que se reivindica como “propriamente africano” pode passar a ser problematizado para, em um segundo tempo, questionar-se com rigor o que seria “propriamente africano” – e que seria já constituído por uma heterogeneidade (assim como a Europa). Seria vão, portanto, falar de uma crise na África ou na Europa ou pensar a superação da crise, restaurando modelos de unidade e de identidade sem fazer uma crítica desses últimos conceitos. A própria crise colonial não é uma unidade, mas está ligada já à crise da unidade africana, a uma diversidade de situações africanas etc. Essa crítica da identidade africana não redundaria, como aponteí acima, no apagamento de um comum ou de uma comunidade possível.

Pensando na manutenção dessa tensão entre a efetividade e a promessa, Derrida convida a se deixar trabalhar pelo que ele denomina “dois contratos”:

Devemos buscar *inventar* gestos, discursos, práticas político-institucionais que inscrevam a aliança desses dois imperativos, dessas duas promessas, desses dois contratos: a capital [aqui no sentido de centro, unidade, hegemonia, soberania] e a a-

¹⁰⁷ No original: “D’où l’extraordinaire difficulté – théorique et pratico-politique: comment faire plus et autre chose que renverser et (donc) réapproprier? Cette difficulté – plus que critique – est commune et aux mouvements de déconstruction et aux mouvements de décolonisation. Car je crois – et je le dis d’un mot, mais sans facilité démagogique ou déférence conventionnelle à l’égard de mes hôtes, plutôt comme cette sorte d’Africain déraciné que je suis, né à Alger dans un milieu dont il sera toujours difficile de dire s’il était colonisant ou colonisé – qu’entre l’effectivité de l’époque déconstructrice et l’effectivité des décolonisations, la concaténation historique est nécessaire, irréductible, de part en part signifiante. Dire qu’elle est historique, c’est encore qualifier cette concaténation en puisant à l’une des ressources conceptuelles (ici un certain concept d’histoire) qui ne vont plus de soi. Si elle est, comme la philosophie et comme la déconstruction du philosophique, interminable, c’est que la décolonisation ne peut être effective ni sur le simple mode de la réappropriation ni sur le simple mode de l’opposition ou du renversement. Poussée à son extrême limite, et c’est là qu’elle est interminable, elle ne devrait importer, intérioriser ou garder en soi ni ce qui lie le philosophique à une autre nation, une autre culture, un autre État, je veux dire à leur modèle non moins qu’à leur réalité (à supposer que ces dissociations aient même un sens), ni même, par conséquent, le modèle ou la réalité de leur crise, voire le style de leur déconstruction. Car il n’y a pas *la* déconstruction, il y a des mouvements singuliers, des styles plus ou moins idiomatiques, des stratégies, des effets de déconstruction hétérogènes d’un lieu à l’autre, d’une situation (historique, nationale, culturelle, linguistique, voire ‘individuelle’) à l’autre. Cette hétérogénéité est irréductible et sa prise en compte est essentielle à toute déconstruction” (Derrida, 1990, p. 160).

capital [o descentramento, a multiplicidade, a contra-hegemonia, a contra-soberania], o outro da capital [o além do binarismo]” (Derrida, 1991, p. 46, grifo meu)¹⁰⁸.

Bem entendido, esse contrato não é simplesmente aquele dado pelos imperativos mencionados, mas entre esses imperativos e os seus outros, que são da ordem do no não-programável, do não-calculável, do que não se apresenta como regra ou solução geral. A ação política *deve* (*il le faut*) guardar essa possibilidade de uma afirmação que não transite apenas pelas antinomias habituais:

Quando dizemos: “parece que não dispomos de regra ou solução geral”, não *se deve* subentender com efeito: “*E preciso* que não disponhamos?” Não somente “é muito necessário”, mas absolutamente “é necessário”, e essa exposição desnuda é a forma negativa do imperativo no qual uma responsabilidade, *se ela existe*, guarda uma chance de se afirmar. Dispor previamente da generalidade de uma regra como de uma solução à antinomia (quer dizer à *dupla lei contraditória* e não à oposição da lei e de seu outro), dela dispor como de uma potência ou de uma ciência dadas, como de um *saber* ou de um *poder* que precederia, para regulá-la, a singularidade de cada decisão, de cada julgamento, de cada experiência de responsabilidade aplicando-se como a casos, isso seria a definição mais certa, mais tranquilizadora da *responsabilidade como irresponsabilidade*, da moral confundida com o cálculo jurídico, da política organizada na tecno-ciência. A invenção do novo que não passaria por essa resistência da antinomia seria uma perigosa mistificação, a imoralidade *mais* a boa consciência e, por vezes, a boa consciência *como* imoralidade (Derrida, 1991, p. 70-71)¹⁰⁹.

É, portanto, no trânsito entre esses imperativos que Derrida trabalha, mostrando seus riscos e suas necessidades contextuais, lançando-se além deles. Essa *tensão* entre identidade e diferença, entre hegemonia e contra-hegemonia, entre soberania e contra-soberania é o que, para Derrida, *deve permanecer como tensão* na desconstrução e nos movimentos descoloniais, liberando-os da “boa solução” já determinada de antemão, mantendo a sua dimensão questionante que não se apazigua em boa consciência.

¹⁰⁸ No original: “On doit chercher à *inventer* des gestes, des discours, des pratiques politique-institutionnelles qui inscrivent l’alliance de ces deux impératifs, de ces deux promesses, de ces deux contrats: la capitale et l’a-capitale, l’autre de la capitale” (Derrida, 1991, p. 46).

¹⁰⁹ No original: “Quand nous disons: ‘il semble que nous ne disposions pas de règle ou de solution générale’, ne faut-il pas sous-entendre en effet: ‘il faut que nous ne disposions pas?’ Non seulement ‘il faut bien’ mais absolument ‘il le faut’, et cette exposition démunie est la forme négative de l’impératif en lequel une responsabilité, *s’il y en a*, garde une chance de s’affirmer. Disposer d’avance de la généralité d’une règle comme d’une solution à l’antinomie (c’est-à-dire à la *double loi contradictoire* et non à l’opposition de la loi et de son autre), en disposer comme d’une puissance ou d’une science données, comme d’un *savoir* ou d’un *pouvoir* qui précéderait, pour la régler, la singularité de chaque décision, de chaque jugement, de chaque expérience de responsabilité en s’y appliquant comme à des cas, ce serait la définition la plus sûre, la plus rassurante de la *responsabilité comme irresponsabilité*, de la morale confondue avec le calcul juridique, de la politique organisée dans la techno-science. L’invention du nouveau qui ne passerait pas par l’endurance de l’antinomie serait une dangereuse mystification, l’immoralité *plus* la bonne conscience, et parfois la bonne conscience *comme* immoralité” (Derrida, 1991, p. 70-71).

Descolonização da Argélia: a luta das mulheres argelinas como expressão de um Terceiro Estado

A guerra da Argélia, por sua vez, tem início em 1954, no contexto do surgimento do movimento de independência e descolonização. Afastando-se da defesa da Argélia francesa pelo Partido Comunista Francês – em que a tendência hegemônica do partido era a manutenção das colônias para afastar qualquer possibilidade de intervenção estadunidense nesses territórios, sendo o imperialismo americano seu maior inimigo – Derrida é, desde o início, apoiador da autodeterminação do povo argelino. Em 2001, ele escreve uma declaração para o livro *Le 17 octobre 1961, un crime d'Etat à Paris* (17 de outubro de 1961, um crime de Estado em Paris, em tradução livre)¹¹⁰, lembrando o massacre que, nesse dia, teve lugar em Paris, onde a polícia francesa reprimiu violentamente uma manifestação do FLN (*Front de Libération Nationale*, *Frente de Liberação Nacional*, em tradução livre), que lutava pela independência da Argélia, cujo resultado foi uma centena de feridos e mortos:

Pensemos na máquina que lhes esmagaram, na ignomínia de certos indivíduos, de certas forças sociais, de certos aparelhos estatais ou policiais. A cada uma das vítimas, sempre no singular, a todos esses “desaparecidos”, nós devemos poupar essa violência adicional: a indignidade, o sepultamento do nome ou a desfiguração da lembrança. Mas um *outro dever*, creio, é indissociável do primeiro: reparando a injustiça e salvando a memória, cabe a nós fazermos uma obra crítica, analítica e política. Em geral e desta vez além das singularidades exemplares. Os crimes em questão, as censuras, as amnésias, a repressão, a manipulação ou o redirecionamento dos arquivos, tudo isso significa um certo estado da sociedade civil, do direito e do estado nos quais vivemos. Cidadãos desse Estado ou cidadãos do mundo, além mesmo da cidadania e do Estado-nação, devemos fazer tudo para pôr fim ao inadmissível. [...] Nosso testemunho crítico deve transformar o espaço público, o direito, a polícia, a política dos arquivos, das mídias e da memória viva. E ele deve fazê-lo passando as fronteiras nacionais (Derrida, 2001, s/p)¹¹¹.

¹¹⁰ Cf. Grandmaison Olivier (Org.). *Le 17 octobre 1961, un crime d'Etat à Paris*. Ed La Dispute, 2001. Essa curta declaração, de apenas uma página, está disponível em: <https://algeria-watch.org/?p=54899>. Acesso em: 14 jul. 2024.

¹¹¹ No original: “Pensons à la machine qui les a ainsi broyés, à l’ignominie de certains individus, de certaines forces sociales, de certains appareils étatiques ou policiers. A chacune des victimes, toujours au singulier, à tous ces ‘disparus’, nous devons épargner ce surcroît de violence: l’indignité, l’ensevelissement du nom ou la défiguration du souvenir. Mais un *autre devoir*, je le crois, est indissociable du premier: en réparant l’injustice et en sauvant la mémoire, il nous revient de faire œuvre critique, analytique et politique. En général et cette fois au-delà des singularités exemplaires. Les crimes en question, les censures, les amnésias, les refoulements, la manipulation ou le détournement des archives, tout cela signifie un certain état de la société civile, du droit et de l’Etat dans lesquels nous vivons. Citoyens de cet Etat ou citoyens du monde, au-delà même de la citoyenneté et de l’Etat-nation, nous devons tout faire pour mettre fin à l’inadmissible. Il ne s’agit plus seulement alors du passé, de mémoire et d’oubli. Nous n’accepterons plus de vivre dans un monde qui non seulement tolère les violences illégales mais viole la mémoire et organise l’amnésie de ses forfaits. Notre témoignage critique doit transformer l’espace public, le droit, la police, la politique de l’archive, des media et de la mémoire vive. Et il doit le faire en passant les frontières nationales” (Derrida, 2001, s/p).

Essa memória, ele a recontará de maneira fragmentada ao longo de seus escritos¹¹². Em *O monolingüismo do outro*, ele retrata a realidade da Argélia na qual cresceu e o processo colonizatório, sobretudo, na imposição da língua francesa e na adoção do modelo educacional metropolitano que marginalizavam justamente o mais familiar, as tradições locais, como a árabe e a berbere, e que concorrem para a dominação do país, ele sublinha, tanto quanto as decisões políticas e econômicas. Derrida também atenta para os processos “coloniais” dentro da Argélia, entre bairros, entre grupos, entre classes econômicas etc. – e que acabavam servindo aos interesses franceses mesmo quando estes figuram como uma lei não escrita. Diante dessa heterogeneidade, que fazer?

Onde *nos encontramos*? Onde nos achamos? A quem podemos ainda nos *identificar* para afirmar nossa própria identidade e nos contarmos nossa própria história? A quem contá-la, para começar? Seria necessário se constituir a si mesmo, seria necessário poder *se inventar* sem modelo e sem destinatário certo (Derrida, 1996, p. 96)¹¹³.

Essa identidade-outra que emerge de múltiplas fontes é também uma tarefa impossível de tradução e intercâmbio entre várias línguas. O exercício de invenção – a que ele dá o nome de *língua por vir* – deve conduzir não a uma amnésia patológica, nem a uma adoção de modelos prontos, mas à

[...] loucura de uma hipermnésia, um suplemento de fidelidade, um acréscimo, quiçá uma excrescência da memória: engajar, no limite de duas outras possibilidades, através dos traçados – da escritura, da língua, da experiência – que guardam a anamnese além da simples reconstituição de uma herança dada, além de um passado disponível. Além de uma cartografia, além de um saber ensinável. Trata-se aí de uma completamente outra anamnese e mesmo de uma anamnese do absolutamente outro [...] (Derrida, 1996, p. 117)¹¹⁴.

¹¹² Por exemplo, em *Schibboleth*, onde ele marca a importância da luta da população francesa progressista para a independência argelina: “Treze de fevereiro de 1962, é o dia que em Paris aterramos as vítimas do massacre do metrô Charonne. Manifestação anti-OAS para o fim da guerra na Argélia. Muitas centenas de milhares de parisienses, o Povo de Paris, desfilam então. Dois dias depois, começam os encontros em vista dos acordos de Evian” (Derrida, 1986, p. 49). No original: “Le 13 février 1962, c’est à Paris le jour où l’on enterre les victimes du massacre du métro Charonne. Manifestation anti-OAS à la fin de la guerre d’Algérie. Plusieurs centaines de milliers de Parisiens, le Peuple de Paris, défilent alors. Deux jours après commencent les rencontres en vue des accords d’Evian. Ce Peuple de Paris reste celui de la Commune avec lequel il faut s’allier: avec toi, Peuple de Paris (Derrida, 1986, p. 49).

¹¹³ No original: “Où *se trouve-t-on* alors? Où se trouver? À qui peut-on encore *s’identifier* pour affirmer sa propre identité et se raconter sa propre histoire? À qui la raconter, d’abord? Il faudrait se constituer soi-même, il faudrait pouvoir *s’inventer* sans modèle et sans destinataire assuré” (Derrida, 1996, p. 96).

¹¹⁴ No original: “[...] folie d’une hypermnésie, un supplément de fidélité, un surcroît, voire une excroissance de la mémoire: engager, à la limite des deux autres possibilités, vers des tracés – d’écriture, de langue, d’expérience – qui portent l’anamnèse au-delà de la simple reconstitution d’un héritage donné, au-delà d’un passé disponible. Au-delà d’une cartographie, au-delà d’un savoir enseignable. Il s’agit là d’une tout autre anamnèse, et même d’une anamnèse du tout autre [...]” (Derrida, 1996, p. 117).

Uma política de tradução, da língua, da memória, dos arquivos – Derrida insiste nessas dimensões para a luta descolonial. Em *Apelo pela paz civil* (1994), contra a ideia de uma neutralidade política, em que parte dos partidários da luta argelina no contexto pós-independência haviam recaído pelos problemas envolvendo tanto o governo como a oposição (no caso, o governo nacional de tendências coloniais e a oposição muçulmana local que implicava uma grande incidência do teológico sobre o político), ele defende a responsabilidade de tomar partido pela democracia na Argélia, mesmo que esta não se encontre balizada apenas nos dois polos da luta em oposição (Derrida, 2015, p. 132). Se nenhuma promessa de democracia se insinua no horizonte e se é necessário superar o dualismo (sendo os polos não democráticos), lançando-se em outro campo que aquele da mera facticidade, Derrida sugere imprimir uma certa orientação ao movimento pós-independentista:

É tomar *quatro vezes* partido: é tomar partido:

1. por uma nova solidariedade internacional,
2. por um contrato eleitoral,
3. por uma dissociação do teológico e do político,
4. por isso que eu cognominarei mais ou menos propriamente um novo Terceiro Estado (Derrida, 2015, p. 132)¹¹⁵.

Por solidariedade internacional, Derrida entende que os processos de descolonização, apesar de deverem ser geridos pelo seu próprio povo (dispensando a tutela de terceiros) carecem, para se firmar, de alianças com outros países, devendo evitar-se o isolamento. Mesmo salvaguardando-se de sua autodeterminação e do risco de ingerência, o isolamento de um país pode servir de álibi para forças locais ou estrangeiras nele atuarem. Por isso, as questões que estão em jogo politicamente devem ser vistas cada vez mais como internacionais, de onde a necessidade de construir redes de solidariedade mais amplas que aquelas dadas pelas cidadanias nacionais. Ora, essa solidariedade internacional, pela própria dinâmica do capital e seus impasses, deve se emancipar do atual direito internacional e das instituições por ele representadas – nação, Estado, cidadania, soberania:

para além do doloroso exemplo argelino na sua singularidade mesma, nós apelamos exemplarmente, como o faz a sua maneira o *Parlamento internacional de escritores* que não busca suas garantias nem no estado atual do direito internacional e nas instituições que o representam hoje nem nos conceitos de nação, de Estado, de

¹¹⁵ No original: “Mais dire cela, ce n’est pas être politiquement neutre. C’est prendre *quatre fois* parti: c’est prendre parti:

1. pour une nouvelle solidarité internationale,
2. pour un contrat électoral,
3. pour une dissociation du théologique et du politique,
4. pour ce que je surnommerai plus ou moins proprement un nouveau Tiers État” (Derrida, 2015, p. 132).

cidadania e de soberania que dominam esse discurso internacional, de direito e de fato (Derrida, 2015, p. 135)¹¹⁶.

Uma tal solidariedade deveria se construir, portanto, numa *via paraestatal* e por outros meios que aqueles do sistema jurídico-político dominante.

Sobre a situação pós-colonial da Argélia, Derrida escreverá mais detidamente em *Voyous* (2003). Ele considera que a suspensão da alternância democrática, em 1992, pelo Estado e pelo partido dominante, em um movimento autoimunitário para impedir a ascensão de um certo islamismo não democrático na Argélia, foi um “suicídio da democracia” (Derrida, 2003, p.57). Esse islamismo, vinculado ao processo de descolonização, apresentava-se como uma força e como uma cultura religiosa que teria resistido ao processo europeu – greco-cristão e mundilatinizador – de secularização e de democratização, em uma palavra, de politização (Derrida, 2003, p. 54), figurando enquanto o representante legítimo do processo de descolonização.

Quanto à confluência entre o teológico e o político, em que o islamismo passava a figurar como forma política local descolonial, os “amigos da democracia”, escreve Derrida, ou seja, aqueles que se engajam em um cosmopolitismo da democracia *universal*, quiçá independente da estrutura estado-nacional devem, então, promover essa subjetividade laica, uma secularização da política, ressaltando as virtualidades democráticas do Corão, através de novas interpretações. Mas, com esse apelo democrático, Derrida não ignora a crítica descolonial ao conceito de democracia europeia e sua “origem” grega, e sua importação pelos movimentos de independência, nem, do contrário, recai em uma defesa das potências locais não democráticas:

A colonização e a descolonização foram todas duas experiências autoimunitárias no curso das quais a imposição violenta de uma cultura e de uma língua política que deveriam se identificar com um ideal político greco-europeu [...] produziu ela mesma uma guerra dita civil, de fato uma guerra de independência que foi conduzida em nome mesmo dos ideais políticos alegados pela potência colonial; depois o novo poder teve que interromper *ele mesmo* um processo eleitoral normal [Derrida se refere à interrupção do processo eleitoral na Argélia, em 1992, sob o pretexto de salvaguardar a democracia do islamismo], para salvar a democratização ameaçada pelos inimigos jurados da democracia. Para se imunizar, para se proteger contra o agressor (de dentro e de fora), a democracia secretava, portanto, seus inimigos dos dois lados do fronte e somente lhe restava escolha aparente entre o assassinato e o suicídio, mas o

¹¹⁶ No original: “Au-delà du douloureux exemple algérien dans sa singularité même, nous en appelons exemplairement, comme le fait à sa manière le Parlement international des écrivains qui partage ici nos exigences et s’associe aujourd’hui à nous, à une solidarité internationale qui ne cherche ses garanties ni dans l’état actuel du droit international et dans les institutions qui le représentent aujourd’hui ni dans les concepts de nation, d’État, de citoyenneté et de souveraineté qui dominent ce discours international, en droit et en fait” (Derrida, 2015, p. 135).

assassinato se transformava já em suicídio e o suicídio se deixava, como sempre, traduzir em assassinato (Derrida, 2003, p. 59)¹¹⁷.

É então que Derrida propõe uma outra perspectiva de ação, que ele nomeia “nossa esperança”, de constituição de um contrapoder cuja orientação não seja a de uma tomada violenta do poder, e não sucumba aos assassinatos, mortes, às torturas e execuções. Derrida retoma o panfleto publicado em 1789 por Emmanuel Syiès, no contexto da Revolução Francesa, e que diz o seguinte: “1ª) O que é o Terceiro Estado? – TUDO. 2ª) O que tem sido ele, até agora, na ordem política? – NADA. 3ª) O que é que ele pede? – SER ALGUMA COISA” (Syiès, 2002, p. 1)¹¹⁸. Atualizar essa ideia seria concorrer para a formação de um “novo terceiro estado”, exemplarmente figurado na luta de argelinos e argelinas pela liberdade democrática. Assim, ao fim de *Parti pris par l’Algérie*, ele escreve:

O que chamo com uma expressão mais ou menos justa o novo Terceiro Estado, é o que, em toda parte, guarda nossa esperança porque é o que diz não à morte, à tortura, à execução e ao assassinato. Nossa esperança, hoje, não é apenas aquela que partilhamos com todos os amigos da Argélia no mundo. Ela é de início portata, frequentemente de modo heroico, admirável, exemplar, lá, por esses argelinos, por essas argelinas que, no seu país, não tem direito à palavra, são assassinados ou expõem suas vidas porque eles e *elas* falam livremente, eles e *elas* pensam livremente, eles e *elas* se reúnem livremente (Derrida, 1995, p. 136)¹¹⁹.

Esse Terceiro Estado não é apenas “representado” pelas forças democráticas descoloniais, mas é associado à luta das mulheres argelinas, seu papel e sua força, que se propagam como vagas e que imantam um porvir em toda parte em que atuam (não só no espaço público – nas ruas, escolas, universidades, instituições, lugares de trabalho, e também em casa, no âmbito privado). Assim, ao fim de *Parti pris par l’Algérie*, ele escreve:

¹¹⁷ No original: “La colonisation et la décolonisation furent toutes deux des expériences auto-immunitaires au cours desquelles l’imposition violente d’une culture et d’une langue politique censées s’identifier avec un idéal politique greco-européen [...] a produit elle-même exactement le contraire de la démocratie (Algérie française), puis a favorisé elle-même une guerre dite civile, en fait une guerre d’indépendance qui fut menée au nom même des idéaux politiques allégués par la puissance coloniale; puis le nouveau pouvoir a dû interrompre *lui-même* la démocratisation en cours, il a dû interrompre un processus électoral normal pour sauver la démocratie menacée par les ennemis jurés de la démocratie. Pour s’immuniser, pour se protéger contre l’agresseur (du dedans ou du dehors), la démocratie secretait donc ses ennemis des deux côtés du front et il ne lui restait de choix apparent qu’entre le meurtre et le suicide; mais le meurtre se transformait déjà en suicide et le suicide se lassait, comme toujours, traduire en meurtre” (Derrida, 2003, p. 59).

¹¹⁸ No original: “1° Qu’est-ce que le Tiers état? – TOUT. 2° Qu’a-t-il été jusqu’à présent dans l’ordre politique? – RIEN. 3° Que demande-t-il? – À ÊTRE QUELQUE CHOSE” (Syiès, 2002, p. 1).

¹¹⁹ No original: “Ce que j’appelle d’un mot plus ou moins juste le nouveau Tiers État, c’est ce qui partout porte notre espérance parce que c’est ce qui dit non à la mort, à la torture, à l’exécution et à l’assassinat. Notre espérance, aujourd’hui, ce n’est pas seulement celle que nous partagerons avec tous les amis de l’Algérie dans le monde. Elle est d’abord portée, souvent de façon héroïque, admirable, exemplaire, là-bas, par ces Algériens, par ces Algériennes qui, dans leur pays, n’ont pas droit à la parole, se font tuer ou exposent leur vie parce qu’ils et *elles* parlent librement, ils et *elles* pensent librement, ils et *elles* se rassemblent librement” (Derrida, 1995, p. 136).

O que chamo com uma expressão mais ou menos justa o novo Terceiro Estado, é o que, em toda parte, guarda nossa esperança [...]. Acredito mais que nunca no papel esclarecido, no papel esclarecedor em que podem atuar as mulheres, creio na clareza de sua força (que eu espero amanhã ondulante, ao mesmo tempo, pacífica e irresistível), eu creio no lugar que podem e deveriam ocupar as mulheres da Argélia no porvir para o qual apelamos. Creio, espero em seu movimento: irresistível e ondulante. Nas casas e nas ruas, nos lugares de trabalho e nas instituições. (Essa guerra civil é, essencialmente, uma guerra de homens. Por muitas características que não se limitam à Argélia, essa guerra *civil* se apresenta também como uma guerra *viril*. Ela é, portanto, também lateralmente, por uma repressão inconfessável, uma guerra surda contra as mulheres. Ela exclui as mulheres do campo político). Creio hoje, e não apenas na Argélia, mas lá de modo mais agudo e mais urgente que nunca, a razão e a vida, a razão política, a vida da razão e a razão de viver são melhor portadas pelas mulheres (Derrida, 1995, p. 136, tradução minha)¹²⁰.

As mulheres árabes transformam o sentido da guerra – guerra geralmente feita por homens – e deslocam a guerra viril, aparecendo, na pena de Derrida, como portadoras de um sentido da luta renovado e de novas estratégias de ação – como uma potência insurgente de descolonização do etno-falocentrismo.

Contra a colonização imperialista, contra o terrorismo: os democratas palestinos

Apesar de algumas controvérsias que envolvem a relação de Derrida com Israel¹²¹, em seu artigo sobre as relações entre Derrida e a Palestina, Hassan mostra o engajamento do filósofo magrebino-francês na questão palestina desde seus primeiros livros, como *A escritura e a*

¹²⁰ No original: “Ce que j’appelle d’un mot plus ou moins juste le nouveau Tiers État, c’est ce qui partout porte notre espérance [...] Je crois plus que jamais au rôle éclairé, au rôle éclaieur que peuvent jouer les femmes, je crois à la clarté de leur force (et je l’espère demain déferlante, à la fois pacifique et irrésistible), je crois à la place que peuvent et devront prendre les femmes d’Algérie dans l’avenir auquel nous appelons. Je crois, j’espère en leur mouvement: irrésistible et déferlant. Dans les maisons et dans les rues, sur les lieux de travail et dans les institutions. (Cette guerre civile est pour l’essentiel une guerre d’hommes. Par bien des traits qui ne sont pas limités à l’Algérie, cette guerre *civil* se présente aussi comme une guerre *virile*. Elle est donc aussi, latéralement, par une répression inavouée, une sourde guerre contre les femmes. Elle exclut les femmes du champ politique). [...] Je crois qu’aujourd’hui, et non seulement en Algérie, mais là-bas de façon plus aiguë et plus urgente que jamais, la raison et la vie, la raison politique, la vie de la raison et la raison de vivre sont mieux portées par les femmes” (Derrida, 1995, p. 136).

¹²¹ Cf. Docker, John. The Question of Europe: Said and Derrida. In: Edward Said: Debating the Legacy of a Public Intellectual. Ned Curthoys and Debjani Ganguly (Orgs.). Melbourne University Press, 2007. Nesse ensaio, Docker acusa Derrida de uma traição histórica, por ter não se servido de suas prerrogativas como intelectual público para se engajar nos protestos de Said contra Israel. Outras críticas a Derrida referem-se: 1) Ao dirigir-se tanto aos israelenses como aos palestinos, para pedir um fim do conflito em nome de um bem-viver juntos (o que, segundo alguns, seria equalizar a relação entre Israel e Palestina); e 2) Por não defender o fim do Estado de Israel e sim afirmar seu direito de existência embora exigindo que sejam traçados seus limites, advogando por uma outra política – o que seria visto como uma política liberal da parte de Derrida por alguns militantes pós-coloniais que desejariam o fim do Estado de Israel. Essas questões são analisadas e contrapontos a essas críticas são feitas por Declan Wiffen em sua tese de doutorado *Deconstruction and the question of Palestine: bearing witness to the undeniable*, defendida na University of Kent, Reino Unido, julho de 2014). Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/30707922.pdf>.

diferença (1967), bem como sua crescente presença na cena pública denunciando a política de Israel nas últimas décadas de sua produção e circulação como intelectual e filósofo. Essa entrada em cena de Derrida se fez presente, por exemplo, em suas idas a Israel, em que destaco a conferência *Interpretations at War. Kant, le Juif, l'Allemand*, (*Interpretações em guerra. Kant, o judeu, o alemão*, em tradução livre) sobre a qual Hassan escreve o seguinte:

Depois de lembrar que insistiu para que colegas palestinos de territórios ocupados fossem convidados a participar do colóquio (ele lhes visitará, ao longo da mesma viagem), Derrida convida para que sejam questionados, a “pré-história” do Estado de Israel, “as condições de sua fundação recente, os fundamentos constitucionais, jurídicos, políticos de seu funcionamento atual, as formas de sua *auto-interpretação* etc.” (Derrida *apud* Hassan, 2016, p. 222)¹²².

Hassan nos lembra que já em *A escritura e a diferença*, Derrida aponta para uma comunidade judaica sem necessidade de um Estado Nacional (que Hassan compreende como uma visada antissionista de Derrida), que faça da errância sua própria aventura, considerando-a não como sendo uma marginalização, mas como a possibilidade de uma contra-produção às margens:

Quando um judeu ou um poeta proclamam o Lugar, eles não declaram a guerra. Pois lembrando-nos desde outra memória esse Lugar, essa terra está sempre Lá. O Lugar não é o aqui, empírico e nacional de um território. Imemorial, ele é também um porvir. Melhor: a tradição como aventura (Hassan, 2016, p. 221)¹²³.

A essa ideia do judaísmo como comunidade nômade, ao que tudo indica, Derrida não voltará – ao contrário, defenderá, muitas vezes, a existência do estado de Israel, ainda que como a aceitação estratégica de um acontecimento que se teria tornado irreversível, como ele explica em *De quoi demain... (De que amanhã, 2001)*:

Tenho mil razões para acreditar que *é melhor*, no fim das contas, e para o interesse da maioria, compreendendo os palestinos, compreendendo outros Estados da região, ter esta fundação [do Estado de Israel], apesar de sua violência originária, daqui em diante como irreversível – à condição que se instalem relações de boa vizinhança seja com um Estado palestino portador de *todos* os seus direitos, no sentido mais pleno do termo “Estado” [...], seja no seio do mesmo “Estado” soberano e binacional, com um povo

¹²² No original: “Après avoir rappelé qu’il avait tenu à ce que des collègues palestiniens des territoires occupés soient invités à participer au colloque (il leur rendra au cours du même voyage visite chez eux), Derrida invite à ce que soient interrogés, interprétés, la ‘préhistoire’ de l’État d’Israël, ‘les conditions de sa fondation récente, les fondements constitutionnels, juridiques, politiques de son fonctionnement actuel, les formes de son *auto-interprétation* etc.’” (Derrida *apud* Hassan, 2016, p. 222).

¹²³ “Quand un Juif ou un poète proclament le Lieu, ils ne déclarent pas la guerre. Car nous rappelant depuis l’outre mémoire, ce Lieu, cette terre sont toujours Là-Bas. Le Lieu n’est pas l’Ici empirique et national d’un territoire. Immemorial, il est donc aussi un avenir. Mieux: la tradition comme aventure” (Hassan, 2016, p. 221).

palestino liberado de toda opressão ou de toda segregação intoleráveis (Derrida, 2001, p. 183)¹²⁴.

O conflito entre Israel e Palestina, esta última um território dos “excluídos cercados” (Derrida, 1981, p. 50) se fará presente para pensar uma forma de colonização, no mundo contemporâneo, que se fez a partir de uma politização retórica da memória religiosa, servindo a interesses mundiais, particularmente dos Estados Unidos. Em *Espectros de Marx* (1993), conclamando para uma renovação da crítica marxista que pudesse melhor analisar os imbricamentos entre as guerras religiosas e os aparelhos políticos, econômicos, jurídicos e midiáticos, Derrida escreve o seguinte:

Seria preciso analisar, na amplitude sem limite de suas questões históricas, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, em particular desde a fundação do Estado de Israel, as violências que de toda parte precederam, constituíram, acompanharam e seguiram, *ao mesmo tempo* em conformidade *e* com o desprezo do direito internacional que parece, portanto, hoje, *ao mesmo tempo* mais contraditório, imperfeito e, portanto, mais insuficiente, perfectível e necessário que nunca. Uma tal análise não poderá não mais conceder um papel determinante a essa guerra de escatologias messiânicas, por aquilo que resumimos por elipse com a expressão “apropriação de Jerusalém”. A guerra pela “apropriação” de Jerusalém é hoje a guerra mundial (Derrida, 1993, p. 101)¹²⁵.

Ora, é a mesma Organização das Nações Unidas que, em 1948, decretou a criação do estado de Israel (designada como *nakba*, a “catástrofe”, em árabe) – e que deveria zelar pelo direito internacional – que observa, sem intervir, o agravo desses mesmos direitos em relação à população palestina. Esse apoio da ONU ao movimento sionista em expansão desde fins do século XIX, apoia-se em uma alegada propriedade originária da terra (particularmente de Jerusalém) pelos judeus antes da diáspora, sem a anuência dos palestinos que lá habitam, sendo, por isso, uma imposição colonial. A fundação de Israel é marcada pela Primeira Guerra Árabe-Israelense (1948-1949), onde os palestinos perdem ainda um terço de seu território e em que milhares deles foram obrigados a fugir do recém-criado estado de Israel. Esses palestinos se

¹²⁴ No original: “J’ai mille raisons de croire qu’il *vaut mieux*, tout compte fait, et pour l’intérêt du plus grand nombre, y compris des Palestiniens, y compris des autres États de la région, tenir cette fondation-ci, malgré sa violence originaire, pour désormais irréversible – à la condition que s’installent des relations de bon voisinage soit avec un État palestinien doté de *tous* ses droits, au sens le plus plein du terme “État” [...] soit au sein du même ‘État’ souverain et bi-national, avec un peuple palestinien libéré de toute oppression ou de toute ségrégation intolérables” (Derrida, 2001, p. 183).

¹²⁵ No original: “Il faudrait analyser, dans l’ampleur sans limite de leurs enjeux historiques, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, en particulier depuis la fondation de l’État d’Israël, les violences qui de toute part l’ont précédée, constituée, accompagnée et suivie, *à la fois* en conformité *et* au mépris d’un droit international qui paraît donc aujourd’hui *à la fois* plus contradictoire, imparfait et donc plus insuffisant, perfectible et nécessaire que jamais. Une telle analyse ne pourra plus ne pas accorder un rôle déterminant à cette guerre des escatologies messianiques pour ce que nous résumons par ellipse sous l’expression ‘appropriation de Jérusalem’. La guerre pour ‘l’appropriation’ de Jérusalem est aujourd’hui la guerre mondiale” (Derrida, 1993, p. 101).

espalharam pelo mundo e até hoje Israel nega aos seus descendentes o repatriamento. Contra as pretensões de um Lévinas (e, em certa medida, de Sartre, também por ele mencionado), que acreditaria que Israel seria o berço de uma nova humanidade, portando, como um bastião, a bandeira de novas Luzes e de uma nova política, Derrida escreve em *Adieu à Emmanuel Lévinas*:

Essa *invenção política* em Israel, algum dia, ocorreu? Em Israel? Esse não é talvez o lugar de colocar essa questão nem, sobretudo, de respondê-la – o tempo, mais que o tempo, faltar-nos-ia para todas as análises requeridas – mas temos o direito de calar aqui a angústia de uma tal interrogação, diante dessas palavras de Lévinas, e do espírito que elas inspiram? Um tal silêncio seria digno das responsabilidades que nos são atribuídas? E, primeiramente, diante de Emmanuel Lévinas mesmo. Eu sou desses que a esperam, essa “invenção política” em Israel, dos que apelam à esperança, e hoje mais que nunca com um desespero que os acontecimentos recentes, para falar apenas deles, não atenuam (por exemplo, mas que são apenas exemplos de ontem e de hoje, o relançar das “implantações” coloniais ou tal decisão da Corte suprema autorizando a tortura e, de modo geral, todas as iniciativas que suspendem, redirecionam ou interrompem o que se continua chamar, modo de falar, o “processo de paz”) (Derrida, 1997, p. 147)¹²⁶.

Também em *Hospitalité II*, seminário em que Derrida busca aprofundar e avaliar mais detidamente a postura de Lévinas em relação a Israel, ele escreve o seguinte:

Todos esses fatos [...], não é simplesmente por que eles são horríveis, é por que eles manifestam que o Estado de Israel se comporta não somente como um Estado como outros, mas um Estado pior que todos, se consideramos que, no mundo, hoje, nenhum Estado que pratica a tortura – e há vários deles – não legitimou, no entanto, a coisa por uma declaração da Corte suprema [aquela de 14 de novembro de 1996, que autorizava métodos brutais de interrogatório pelo General Security Service contra presos palestinos e, em particular, contra Muhammad Abd al-Aziz Hamdan], o que aconteceu esses dias em Israel (Derrida, 2022, p. 65)¹²⁷.

Ora, a “invenção política” de Israel – até a presente data – não é outra coisa que uma reprise das intervenções coloniais, com todo seu aparato cruel de violência, tortura e

¹²⁶ No original: “Cette *invention politique* en Israël est-elle jamais advenue? en Israël? Ce n’est peut-être pas le lieu de poser cette question ni surtout d’y répondre – le temps, plus que le temps, nous manquerait d’ailleurs pour toutes les analyses requises – mais a-t-on le droit de taire ici l’angoisse d’une telle interrogation, devant ces mots de Lévinas, et dans l’esprit qui les inspire? Un tel silence serait-il digne des responsabilités qui nous sont assignées? Et d’abord devant Emmanuel Lévinas lui-même. Je suis de ceux qui l’attendent, cette ‘invention politique’ en Israël, de ceux qui l’appellent dans l’espérance, et aujourd’hui plus que jamais avec un désespoir que de récents événements, pour ne parler que d’eux, ne viennent pas atténuer (par exemple, mais ce ne sont que les exemples d’hier et d’aujourd’hui, la relance des ‘implantations’ coloniales ou telle décision de la Cour suprême autorisant la torture, et, d’une façon générale, toutes les initiatives qui suspendent, détournent ou interrompent ce qu’on continue d’appeler, façon de parler, le ‘processus de paix’)” (Derrida, 1997, p. 147).

¹²⁷ No original: “Tous ces faits [...], ce n’est pas simplement parce qu’ils sont horribles, c’est parce qu’ils manifestent que l’État d’Israël se comporte non seulement comme un État comme un autre mais un État pire qu’un autre, si on considère qu’au monde aujourd’hui aucun des États qui pratiquent la torture – et il y en a beaucoup – n’a néanmoins légitimé la chose par une déclaration de la Cour suprême, ce qui est arrivé ces jours-ci en Israël” (Derrida, 2002, p. 65).

assassinatos em massa. O discurso levinasiano parece abstrair, ao menos na superfície, de todos os acontecimentos concretos que têm lugar no território sitiado, para se ver envolto em um fantasma religioso. Essa crítica a Israel, no entanto, corre sempre o risco de ser taxada como antissemitismo, tal a força da memória histórica do holocausto¹²⁸. Em relação a isso, Derrida apela para uma *coragem*, que não desvaneça frente às intimidações que possam ocorrer e que denuncie a instrumentalização da memória histórica, seu cálculo estratégico, o “*se servir do holocausto*”, mesmo afirmando a monstruosidade deste último (Derrida; Roudinesco, 2001, p. 189).

Já em 2002, ele retorna a essa questão no documentário *D’ailleurs Derrida*, dirigido por Safaa Fathy (e que só foi publicada em 2020), lendo seu texto *Nous*¹²⁹. Na película, o único momento em que ele insiste em falar tanto para palestinos como para israelenses, ele retoma a ideia da necessidade de um bem viver-juntos e de um recomeçar:

Nós seríamos numerosos, no mundo, e de todos os lados, a ter esgotado nós-mesmos, todos os discursos argumentados, todas as retóricas armadas, para dizer e predizer, [...] para julgar equitativamente as responsabilidades respectivas e dissimétricas, incomparáveis. De um lado, a fundação violenta do Estado de Israel com a cumplicidade de tantos Estados poderosos, o prolongamento e o desenvolvimento em curso de uma opressão de tipo colonial e arcaica, que a Shoah não pode justificar, mas interdita também a redução a qualquer outro exemplo. Em face, o terrorismo, uma política também culpada de muitos países árabes da região, de Estados tão pouco democráticos, uma autoridade palestina sobrecarregada, a pena democrática, e irresistivelmente tentada e constrangida a um sobre-vestimento [...] (Derrida, 2002, s/p)¹³⁰.

¹²⁸ Sobre essa impossibilidade crítica em relação à política de Israel, Derrida, que fora convidado para encerrar o encontro *Axes of Evil - Letters of Hope* (2002), na Noruega, escreve o seguinte sobre a reação de seus colegas israelenses ao seu artigo: “Eu fiz uma leitura, e na nota de rodapé do texto, que tinha circulado antes da discussão, eu expliquei muito claramente, agora publicada, minha oposição contra a ocupação desses territórios, isso foi no início dos anos noventa. E, de repente, na mesa – éramos em torno de vinte colegas ao redor da mesa – de repente, todos os meus amigos e colegas judeus ficaram com raiva de mim, o objeto da discussão se perdeu completamente, apenas minha nota de rodapé se tornou o foco da discussão. Eles tiraram da sacola todos os mais terríveis textos de Arafat e outros, e eu fiquei completamente isolado” (Derrida *apud* Wiffen, 2014, p. 80). No original: “I gave a lecture, and in the footnote of the lecture, which had been circulated before the discussion, I said very clearly, now published, my opposition to the occupation of the territories, that was in the early 1990s. And suddenly, at the table – we were about Twenty colleagues around the table – suddenly, all my Jewish friends and colleagues got angry at me, the object of the discussion was totally lost and just my footnote was the focus of the discussion. They took from their bags all the most terrible texts by Arafat and others, and I was totally isolated in this...” (Derrida *apud* Wiffen, 2014, p. 80).

¹²⁹ Que foi publicado em uma obra coletiva *Un très proche Orient, Paroles de paix* (Paris, Ed. Joëlle Losfeld/Dada, 2001).

¹³⁰ No original: “*Nous*, malgré toutes les différences du monde et les plus respectables, *nous*, supposons-le, appelons-nous ainsi, nous serions nombreux, dans le monde, et de tous les côtés, à avoir épuisé, à nous y être épuisés nous-mêmes, tous les discours argumentés, toutes les rhétoriques armées, pour dire et prédire [...], pour juger équitablement des responsabilités respectives et dissymétriques, incomparables. D’un côté, la fondation violente de l’Etat d’Israel avec la complicité de tant d’Etats puissants, la prolongation et le développement en cours d’une oppression de type colonial et archaïque, que la Shoah ne peut justifier, mais interdit aussi de réduire à aucun autre exemple. En face, le terrorisme, une politique aussi coupable de bien des pays arabes de la région, d’Etats si peu démocratiques, une autorité palestinienne débordée, à peine démocratique, et irrésistiblement tentée et contrainte par la surenchère” (Derrida, 2002, s/p).

A ideia de Derrida, ao dirigir-se aos dois lados do conflito, é que uma saída para o confronto deve ser reconhecida tanto por israelenses como por palestinos. Derrida considera que tanto Israel como a Palestina partilham um ponto em comum: ambas movem-se em uma política do autoimunitário. O irrepresentável das injustiças da política de Israel contra os palestinos levou a uma lógica suicida, conduzindo o estado judeu a destruir as suas próprias proteções. A reação à repressão policial e militar torna-se o terrorismo que, por sua vez, atrai uma nova onda de repressões, de onde o “esgotamento” de todos os argumentos e análises do conflito. Derrida também não recai em uma análise totalizante e unificada das estratégias políticas de ação do povo palestino. Mesmo resistindo a qualquer defesa do terrorismo como ação política viável, em sua viagem à Palestina, ao reencontrar intelectuais e militantes palestinos democratas, Derrida afirma que tem em relação a eles uma:

confiança absoluta, dessa vez, eu respiro, não evitamos nenhum tema, desde as violências originárias, as expulsões, os campos de refugiados, até a sinistra maldição do arrogante “Netanyahu”. Mas também sobre a impaciência deles diante da democratização insuficiente do poder palestino... (Derrida, 1999, p. 250)¹³¹.

Como afirmou muitas vezes (Derrida, 2008, p. 241), o diálogo entre as partes requer uma saída de Israel dos territórios ocupados e o reconhecimento internacional dos direitos do povo palestino, à sua terra e a seu estado. Seria preciso pensar em uma nova responsabilidade, em uma outra interpretação das interpretações, em uma nova solidariedade, sendo aí que reside a importância do conflito para pensar as grandes injunções do mundo contemporâneo em relação ao colonialismo: “é talvez o tempo de fazer porvir com o mal irreparável, se não quisermos perder ainda, junto com sua alma, sua vida!” (Derrida, 2002, s/p)¹³². Derrida busca mostrar que essas demandas não são apenas do interesse da Palestina, mas também de Israel, que não representa, escreve Derrida, “nem o judaísmo, nem a diáspora” (Hassan, 2016, p. 225); (Derrida, 2005, p. 40).

Para finalizar esse tópico, cito o próprio Hassan em reconhecimento de sua cartografia e de sua interpretação sobre a relação entre Derrida e os palestinos:

a instalação dos palestinos no discurso filosófico em um tempo onde o nome dos palestinos era quase impronunciável ou inaudível, e a transformação do trabalho do

¹³¹ No original: “confiance absolue, cette fois, je respire, nous n’évitons aucun sujet, depuis les violences originaires, les expulsions, les camps de réfugiés, jusqu’à la sinistre malédiction de l’arrogant ‘Netanyahu’. Mais aussi leur impatience devant la démocratisation insuffisante du pouvoir palestinien...” (Derrida, 1999, p. 250).

¹³² No original: “il est peut-être temps de faire de l’a-venir avec du mal irréparable, si l’on veut ne pas perdre encore, avec son âme, sa vie!” (Derrida, 2002, s/p).

pensamento em solidariedade ativa e uma permanente preocupação do acontecimento, eis aí enfim o imenso dom de Derrida aos palestinos e a todo pensamento preocupado com equidade e justiça (Hassan, 2016, p. 228)¹³³.

Outra característica desse conflito, é que dele poderia advir (o que parece, sem dúvida, mais distante nos tempos atuais) uma nova noção de soberania. Isso porque, segundo *A besta e o soberano* (volume I), a soberania é historicamente pensada e efetivada como o poder não-partilhável, não-divisível de um Estado-nação sobre um território. Diferentemente, Derrida aponta para uma soberania partilhada e divisível (o impossível para o conceito de soberania) entre Israel e Palestina dos lugares sagrados, o que, na prática, significaria um diálogo profundo entre o judaísmo de Israel de feições ocidentais e o islão da Palestina imerso na cultura árabe. Esse hibridismo, essa mestiçagem como possibilidade impossível de um *porvir* tenderia a produzir toda uma nova leitura das relações entre o teológico e o político, bem como a herança moderna do fundamento dos Estados-nação e da cidadania. Essa era a esperança de Derrida que vemos hoje em dia naufragar no completo extermínio e genocídio do povo palestino: o mais terrível exemplo contemporâneo do *porvir* como o pior.

Conclusão

O devir da história, a possibilidade da promessa que os acontecimentos portam, fazem com que a questão do porvir, mesmo sem um completo protagonismo humano (desde que este está também imerso no incalculável e no não-programável da história), guarde a necessidade de sua agência: investe-se na emergência de novas subjetividades políticas (que se encarnam em diferentes figuras como Mandela, as mulheres argelinas, os democratas palestinos), de um outro *nós*, de uma outra comunidade de solidariedade mundial. Derrida pensa, em todos os casos que estudamos acima, um amálgama indissolúvel entre a ação política e o agir ético, preocupado em fazer entrar em cena muitas humanidades historicamente abandonadas ao silêncio, ao apagamento e à exclusão. Trata-se de um *espaçamento do espaço*, espaço este determinado por significações e práticas hegemônicas, em nome de uma abertura da história ao outro, às possibilidades menores e às invenções sufocadas.

Insisti em passagens em que expressões como “deve-se”, “é preciso”, “é necessário” são utilizadas por Derrida. A ação política dos “protagonistas” desses três casos – Mandela, as

¹³³ No original: “l’installation des Palestiniens dans le discours philosophique en un temps où le nom des Palestiniens était quasiment imprononçable ou inaudible, et transformation du travail de la pensée en solidarité active et en un permanent souci de l’événement, voilà enfin l’immense don de Derrida aux Palestiniens et à toute pensée soucieuse d’équité et de justice” (Hassan, 2016, p. 228).

mulheres argelinas, os palestinos democratas – repolitizam a ação ética, mesmo em condições críticas, pois tais ações não se voltam apenas para o presente, senão que se abrem para um futuro possível (o que, em muitos casos – vemos hoje na questão Palestina – parece impossível). Sem descartar a ideia de que Derrida se volta para uma eticidade da ética (como defende, por exemplo, Nancy, 2013), ou seja, para as condições de possibilidade de uma ética, busquei mostrar que esse imperativo ético (de justiça, de diminuição da violência e de crueldade, de abertura ao outro, etc.) torna-se um imperativo prático no campo político. *Nesse caso, não se está pensando apenas as condições da ação, mas a ação efetiva.*

A descolonização, trazendo consigo a emergência de novas subjetividades, concorre para a saída da clausura imposta pelo devir etno-carno-logo-falocêntrico da história.

A esperança, o temor e o tremor medem-se pelos signos que nos chegam de toda parte onde, justamente sob a forma da identidade, cultural ou não, as piores violências, aquelas que reconhecemos demasiadamente sem as ter ainda pensado, crimes de xenofobia, racismo, antissemitismo, de fantasmas religiosos ou nacionalistas, agora se liberam, se mesclam, se misturam entre eles, mas se misturam também, não há nada de fortuito nisso, à respiração, ao espírito mesmo da promessa (Derrida, 1991, p. 12)¹³⁴.

Finalmente, a desconstrução e os movimentos descoloniais constituem-se como uma promessa de um porvir ainda em aberto, em construção, que faça da catástrofe colonial uma chance de rolar novamente os dados (“fazer porvir do mal irreparável”) e de transformar o círculo vicioso de crueldade e de injustiça.

O capital se fende, o capital se desidentifica: ele se relaciona consigo não somente se reunindo na diferença *com ele mesmo* e com o outro cabo, com a outra borda do cabo, mas se abrindo sem poder mais se reunir. Ele se abre, ele *já* começou a se abrir, e é *necessário* tomar nota, o que quer dizer *afirmar lembrando* e não somente arquivar ou registrar uma necessidade que de toda forma está operando. Ele começou a se abrir sobre a *outra costa de um outro cabo*, seja-lhe ele oposto, e na guerra mesmo, e seja a oposição interior. Mas, no mesmo golpe, *por ele mesmo*, ele teve que começar a adivinhar, a ver vir, a ouvi-lo também, o outro *do* cabo em geral. Mais radicalmente ainda, mais gravemente (mas é a gravidade de uma ligeira chance imperceptível que não é outra que a experiência mesma do outro) ele começou a se abrir, melhor ainda, a ser afetado pela abertura sem se abrir por ele mesmo sobre um outro, sobre um outro que o cabo mesmo não pode mais relacionar a si como *seu* outro, o *outro consigo* (Derrida, 1991, p. 74)¹³⁵.

¹³⁴ No original: “L’espoir, la crainte et le tremblement sont à la mesure des signes qui nous arrivent de partout où, justement au titre de l’identité, culturelle ou non, les pires violences, celles que nous reconnaissons trop sans les avoir encore pensées, les crimes de xénophobie, du racisme, de l’antisémitisme, du fantasme religieux ou nationalistes, désormais se déchainent, se mêlent, se mêlent entre eux mais se mêlent aussi, il n’y rien de fortuit à cela, aux souffles, à la respiration, à l’esprit même de la promesse” (Derrida, 1991, p. 12).

¹³⁵ No original: “Le capital se fend, le capital se désidentifie: il se rapporte à lui-même non seulement en se rassemblant dans la différence *avec lui-même* et avec l’autre cap, avec l’autre bord du cap, mais s’ouvrant sans pouvoir plus se rassembler. Il s’ouvre, il a *déjà* commencer à s’ouvrir, et *il faut* en prendre acte, ce qui veut dire *affirmer en rappelant* et non pas seulement archiver ou enregistrer une nécessité que de toute façon se trouve à

Considero, assim, a aliança entre a desconstrução e a descolonização como um encaminhamento para a tão sonhada saída da clausura imposta pelo devir etno-falocêntrico da história humana – uma visada na criação de conceitos e práticas que desafiem e desconstruam a metafísica ocidental (outras epistemologias, outras formas de pensar a democracia, outras formas de resistência ao capitalismo, outras interpretações do mundo etc.) e o *homo europaeus*, deixando vir esse outro que é também um outro humano, uma reinvenção do humano – *um humanismo por vir*.

Referências

- ARMSTRONG, Philip. L'abandon et "l'être-avec": Derrida, un français d'Algérie. In: COHEN-LEVINAS, Danielle; MICHAUD, Ginette (Orgs.). **Appels de Jacques Derrida**. Paris: Hermann, 2014.
- CIXOUS, Hélène. Mon Algériance. **Les Inrockuptibles**, Paris, n° 115, v. 20, p. 71-74, 1999.
- DERRIDA, Jacques. **De la Grammatologie**. Paris: Les éditions de Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques. **Marges de la philosophie**. Paris: Les éditions de minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. **Adieu à Emmanuel Levinas**. Paris, Éditions Galilée, 1997.
- DERRIDA, Jacques. Parti pris pour l'Algérie. **Lignes**, Paris, n° 47, v. 2, p. 129-137, 2015.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Campinas: Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **Khôra**. Campinas: Papirus, 1995.
- DERRIDA, Jacques. Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand. In: DERRIDA, Jacques. **Psyché – Invention de l'autre** (tome 2). Paris: Éditions Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine**. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques. Circonfissão. In: DERRIDA, Jacques; BENNINGTON, George. **Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- DERRIDA, Jacques. **Psyché: inventions de l'autre** (tome 1). Paris: Galilée, 1989.
- DERRIDA, Jacques. **Spectres de Marx**. Paris: Galilée, 1993.

l'oeuvre. Il a commencé à s'ouvrir sur l'autre rive d'un autre cap, fût-il opposé, et dans la guerre même, et l'opposition fût-elle intérieure. Mais il a du même coup, *par là même*, commencé à deviner, à voir venir, à l'entendre aussi, l'autre *du* cap en général. Plus radicalement encore, plus gravement (mais c'est la gravité d'une chance légère et imperceptible qui n'est autre que l'expérience même de l'autre), il a commencé à s'ouvrir, ou, mieux encore, à être affecté d'ouverture sans s'ouvrir de lui-même sur un autre, sur un autre que le cap ne peut même plus rapporter à lui-même comme *son* autre, *l'autre avec soi*" (Derrida, 1991, p. 74).

DERRIDA, Jacques. Le dernier mot du racisme. In: DERRIDA, Jacques. **Psyché: Invention de l'autre**. Paris: Galilée, 1987, p. 353-362.

DERRIDA, Jacques. **Psyché: inventions of the other** (tome 2). Califórnia: Stanford University Press, 2008.

DERRIDA, Jacques. Admiration of Nelson Mandela or the laws of reflection (english version). In: **Pour Nelson Mandela**. Paris: Gallimard, 1986. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/150607697/Jacques-Derrida-Pour-Nelson-Mandela>. Acesso em: 16 set. 2024.

DERRIDA, Jacques; MALABOU, Cathérine. **Voyager avec Jacques Derrida – La Contre-allée**. Paris: La Quinzaine littéraire, Louis Vuitton, 1999.

DERRIDA, Jacques. **A besta e o soberano**, volume 1 (2001-2002). Rio de Janeiro: Via Veritas, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Politique et amitié**. Entretiens avec Michael Sprinker. Paris: Galilée, 2011.

HASSAN, Kadhim. Les palestiniens dans la pensée de Jacques Derrida. **Rue Descartes**, Paris, nº 89-90, v.2, p. 218-230, 2016.

NANCY, Jean-Luc. La voix libre de l'homme. In: LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc (Orgs.). **Les fins de l'homme**. À partir du travail de Jacques Derrida. Paris: Hermann, 2013.

NANCY, Jean-Luc. L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida. **Revue Cités**, Paris, nº 30. p. 65-70, 2007.

ROCHA, Renan. De l'hospitalité décoloniale: l'aporie disruptive chez Derrida. **Oxímora – Revista Internacional De Ética Y Política**, nº 17, p. 86–98, 2020.

WIFFEN, Declan. **Deconstruction and the question of Palestine**: bearing witness to the undeniable. 2014. 247 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Kent, Kent, 2014.