

## **A desconstrução em face da branca mitologia: Gramatologia contra o etnocentrismo e a experiência da crueldade colonial**

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo<sup>1</sup>

*Aos meus alunos pretos.*

Em 16 de agosto de 2004, naquela que seria sua última conferência, a mais improvável, segundo o próprio, Derrida nos falava, aqui no Rio de Janeiro, sobre o perigo da ideia de “reconciliação” e das outras noções que ela carrega consigo de contrabando. Falava isso por ter em mente que as reflexões que resultaram de sua observação das comissões de verdade e reconciliação na África do Sul teriam em muito a contribuir às discussões étnico-raciais que começavam a tomar corpo no início dos anos 2000 na sociedade brasileira, sobretudo no que se referia à questão das cotas. Um dos pontos mais marcantes, pelo menos para mim à época, eu, doutorando, branco, estudando numa das mais reconhecidas universidades do país, em minha absoluta ignorância sobre tais questões, era a reflexão que o filósofo trazia sobre os riscos de o hegelianismo (aqui quase como metonímia para “europeísmo” ou ainda “mundo globalizado”) habitar, assumidamente ou não, inclusive os discursos que se pretendiam mais resistentes ao “sistema”. Naquele momento, Derrida apresentava pela primeira vez a muitos de nós a palavra “Ubuntu” e mostrava, ao mesmo tempo, como toda a lógica anglo-germânica-protestante traduzia-a (ou seja, inventava-a) como o lugar da reconciliação. Não me sentindo, ainda hoje, confortável para enfrentar a possibilidade de encontro entre a desconstrução e a filosofia Ubuntu, que penso ser tão delicada e complexa quanto necessária e apaixonante, e que tenho, à frente, como promessa que não pretendo perjurar, antecipo já que tal discussão apaixonante será aqui deixada em suspenso, mas não *aufgehoben*.

Alguns dias depois desse inesquecível momento do qual fui testemunha, em sua última entrevista, publicada em 19 de agosto de 2004 no *Le Monde*, Derrida retoma um aspecto importante, presente em seus últimos textos, e que gostaria aqui de explorar. Ele diz:

(...) desde o início do meu trabalho, e isso seria a própria 'desconstrução',

<sup>1</sup> Rafael Haddock-Lobo possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000), com Mestrado (2003) e Doutorado (2007) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ. Coordenador do Laboratório KHÔRA de Filosofias da Alteridade ([outramente@yahoo.com](mailto:outramente@yahoo.com)).

eu permaneci extremamente crítico com relação ao europeísmo, ou ao eurocentrismo (...). A desconstrução é um empreendimento em geral que muitos consideraram, com toda razão, como um gesto de desconfiança com relação a qualquer eurocentrismo. (Derrida, 2005, p. 41/42).

Hoje, mais de uma década depois, e ainda impactado com a herança que o filósofo nos legou, gostaria de propor uma possibilidade de trajeto através da obra derridiana às sombras destas suas “últimas palavras”, sem pretender, é claro, como ele mesmo tanto se esforçou para nos mostrar, que tais indicações esgotariam ou mesmo apontariam a um único fio condutor à sua escrita. Nesse sentido, o que apenas pretendo fazer aqui é um passeio por algumas obras de Derrida, assombrado por essa ideia cujo aparecimento não me parece assim tão tardia no que diz respeito ao gesto da desconstrução.

### 1. Gramatologia contra etnocentrismo

Começando pelo começo, se houvesse algum; ou seja, lançando um olhar ao labirinto de inscrições ao qual Derrida nos arremeçou há cinquenta anos atrás, podemos ver, já na epígrafe de *Gramatologia*, grafada por sob as palavras de um escriba, que esse pensamento que entrava em cena tinha como pressuposto “concentrar a atenção sobre o *etnocentrismo*”, em sua relação com aquilo que o filósofo chamaria de *logocentrismo*,

(...) que em seu fundo não foi mais do que o etnocentrismo mais original e mais poderoso, que hoje está em vias de se impor ao planeta, e que comanda (...) a história da metafísica que (...) sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral. (Derrida, 1999, p. 3/4).

Portanto, se há algum começo da desconstrução, sendo que esta sempre se preocupou em ser, justamente, uma crítica ao começo, se a tríade literária que se publicava em 1967, o tal labirinto ao qual se refere Derrida em *Posições*, pode ser pensada em termos de arquitetura filosófica (mesmo tendo *A voz e o fenômeno* como aquela que viria antes), *Gramatologia* é, contudo, a obra que traz de fato Derrida à cena filosófica, sobretudo por seu impacto na comunidade acadêmica mundial. Nesse sentido, supondo que o projeto gramatológico impulsiona o movimento da obra derridiana, é de se estranhar que seu *primeiro enunciado*, o que anuncia a relação entre etnocentrismo e logocentrismo, tenha sido, em quase sua totalidade, deixado de lado pelos intérpretes de sua obra, sendo privilegiadas, em sua maioria, outras facetas do *logos*, como a fala e o falo, e mesmo, mais recentemente, o carnocentrismo. Mais de se estranhar ainda, em nossa *Terra Brasilis*, a quem tanto deveria

interessar sua imediata conexão com a segunda parte do livro, que passeia de Rousseau a Lévi-Strauss, e suas passagens entre os Nhambiquara.

Isso talvez se deva ao fato de que a primeira parte de *Gramatologia*, certamente a mais lida e comentada, parece se restringir à ordem do que se poderia chamar de uma “filosofia da linguagem”, embora certamente ultrapasse todos e quaisquer desses limites à medida que aponta, exatamente, ao transbordamento do conceito de linguagem. Teço, portanto, algumas breves considerações a respeito de como a “filosofia da linguagem” de Derrida já é, desde sempre, uma crítica à atitude etnocêntrica da metafísica ocidental.

Em primeiro lugar, o que já foi mencionado acima: que a metafísica tem data e local de nascimento bem determinados, não é uma forma de pensar universal e atemporal; além disso, tal modo de pensar se constrói a partir da pressuposição da presença do sentido, sendo, por isso, vertiginosamente voltada a ficções como verdade, origem, fundamento e assim por diante; por essa razão, por se construir pressupondo o sentido como algo presente, seu modo de construção modela-se de modo dualista, a partir de oposições das consequentes hierarquias (entre a presença ou ausência de tal atributo, modificações da máxima ontológica do ser e do não ser); e, por tudo isso, a hipótese investigativa de *Gramatologia* leva muito a sério que tais características repousam sobre um certo pensamento sobre o que seria, ou o que deveria significar, “linguagem”. Os pensamentos sobre a linguagem são, assim, percorridos nesse livro, dos gregos antigos aos linguistas contemporâneos, através das subsequentes equivalências entre linguagem e fala nas teorias ocidentais e o consequente rebaixamento da escrita. O que nos vale aqui observar, como central à desconstrução do signo como a desconstrução paradigmática, é que, em todas as filosofias convocadas por Derrida, a linguagem seria pensada aos moldes da fala, daí o rebaixamento da escrita, pois o que aqui é tomado como universal se baseia, na realidade, em apenas uma entre outras possibilidades de relação fala/escrita, a escrita alfabética ou fonética.

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, fazem-nos viajar por poços e pirâmides, por farmácias e eclipses, até chegarmos a outro texto, aqui, central a nosso propósito: “A mitologia branca”. Esse texto, publicado em 1971, dá prosseguimento à *Gramatologia* em mais de um aspecto: ao mesmo tempo

problematiza o signo, o conceito, a partir de uma defesa da metaforicidade, ou seja, aparentemente também se restringindo ao problema da retórica ou da estilística da linguagem; mas, uma vez mais, desde seu título, o texto diz muito mais:

A metafísica – mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-européia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que ainda deve querer designar por Razão. O que não é de modo algum pacífico (Derrida, 1991, p. 253)

Ou seja, essa mitologia, que nada mais é que uma racionalidade restrita geográfica e historicamente, também mitologicamente, reveste-se com a roupagem de A Razão, e, num movimento absurdamente ficcional, afirma seu mito como o avesso do mito, como seu rival e superior. Mas Derrida prossegue: “Mitologia branca – a metafísica apagou em si própria a cena fabulosa que a produziu e que permanece, todavia, ativa, inquieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto” (Derrida, 1991, p. 253/254). Esse gesto antípoda tem como veneno sua grafia transparente, cuja tinta dispendida não se faz ver, pretendendo que sua brancura seja tomada como ausência de cor e, nesse sentido, como possibilidade do neutro e do universal. Mas não – sua tinta branca jorra no sentido semântico e seminal de dissimular o movimento mitológico que a constitui, e quem a escreve não é de modo algum o Homem (com ‘h’ maiúsculo, pois tal coisa não existe), mas um determinado homem: do sexo masculino e branco. E mais, tentando apagar a cena fabulosa que a constituiu, essa branquitude que se impõe como destinação global, frente a tantas outras mitologias mais coloridas, mais alegres, mais povoadas, parece tão pálida e monótona em seu monoteísmo monogâmico da totalidade, que mereceria ser contaminada por tantos outros quanto o nosso pensamento conseguir convocar: cores, etnias, culturas, imagens, sexos, gêneros, gestos, paisagens, animais e assim por diante. Lembro aqui, para encerrar essa primeira parte de meu incurso sobre a escrita descolonial de Derrida, as palavras do filósofo anglo-ganês Kwame Appiah, quando ele diz que “a ‘Filosofia’ é o rótulo de maior *status* no humanismo ocidental. Pretender-se com direito à Filosofia é reivindicar o que há de mais importante, mais difícil e mais fundamental na tradição do ocidente (Appiah, 1997, p. 131), e, é claro que para sustentar essa posição de privilégio, fora necessário, num só e mesmo golpe, a dominação territorial e o rebaixamento de outros modos de pensar.

## 2. Confusão e disseminação

A anteriormente aludida relação entre o sema e o sêmen, o que mostra a urgência da disseminação, da dispersão, da errância e da diáspora, contra a unidade e a totalidade da tribo dos brancos, parece apresentar uma outra face, ou outra máscara, em um mito ao qual Derrida dedica um belo texto: trata-se do mito do povo de Sem que pretende construir uma torre em sua homenagem e, com isso, impor sua língua aos outros povos. *Torres de Babel*, publicada trinta anos depois de *Gramatologia*, seguindo a ambiguidade à qual atentamos no estilo de Derrida, sendo aparentemente um texto sobre “tradução”, pode ser considerada uma das grandes obras da desconstrução no que se refere à crítica à globalização e à ocidentalização do mundo. Tentarei aqui reproduzir o lindo relato de Derrida.

‘Babel’, aparentemente um nome próprio, marcaria na tradição o nome de uma torre, mas seria também o nome de um relato que diz respeito à multiplicidade de línguas, frente ao desejo de um povo de impor sua língua a tudo e todos. Preciso aqui sublinhar, como também se verá logo em seguida, que “língua” aqui diz muito mais do que o idioma: diz linguagem, cultura, contexto de certa comunidade. No relato bíblico, reescrito por Derrida, uma certa tribo, os Sem ou Schem, cujo nome literalmente quer dizer nome, anuncia seu intuito de construir uma torre cujo topo tocasse o céu para, com isso, impor seu nome e sua língua sobre toda a terra. “Façamo-nos um nome” (Derrida, 2002, p. 16), diziam eles, através da unidade da língua e da torre, do poder do um sobre todos, enfim. Tal torre, contudo, nunca teria sua edificação e nomeação terminada e, nesse momento, no erigir-nomear da torre que carregaria o nome dos Sem, o nome do nome, *Deus entra em cena*, como epíteto da própria desconstrução, e, Ele, batiza a torre no momento mesmo em que grita *Seu* nome e a destrói: “Babel”, grita Ele.

O grito de Deus, que apenas permite que a nomeação da torre aconteça quando ela se desfaz, que impede que ela comporte o nome do nome, chama-a não de um nome próprio, mas de um substantivo comum: babel. Esse estranho nome, que não nomeia nada no mundo, que não carrega nenhum significado e que, por isso, não é signo de nada, seria tão somente o nome de Deus. Contudo, não o nome próprio de Deus, grafado com letra maiúscula, mas um termo qualquer que, de modo confuso e arbitrário, parece parecer com outro substantivo comum da língua hebraica: “bavel”, confusão. Primeira consideração sobre o mito: O nome de Deus, babel, não é um nome no sentido próprio, mas um termo comum; segunda: esse termo comum não quer dizer nada, não carrega significado próprio; terceira: tal palavra sem sentido, assemelha-se, de modo confuso e não literal, à confusão. Ou seja, nem mesmo “quer dizer” confusão, mas, num processo confuso de identificação,

*confuso como todo processo de identificação*, identifica-se confusamente com outra palavra, e essa, sim, quer dizer confusão, como numa espécie de jogo diferencial.

Mas o que essa análise quase-genealógica teria a ver com o político? “*Deus desconstrói?*”, diz Derrida (2002, p. 16). Ou seja, ele impõe a própria desconstrução ao impedir o erigir sêmico-semântico-seminal da Torre de Sem. Mais ainda, ele batiza a torre com seu nome ao demoli-la e impede que ela receba o nome do povo, o nome do nome: uma confusa confusão é imposta sobre a terra e o império de um povo sobre todos é impossibilitado na imposição da confusão. Deus traz a necessidade de tradução e marca, ao mesmo tempo sua impossibilidade: “ele impõe e interdiz *ao mesmo tempo* a tradução”, diz Derrida (2002, p. 18), numa sentença que carrega todo o peso do pensamento desconstrutivo do político: a posição da desconstrução contra qualquer hegemonia étnica, política ou cultural de um povo sobre o globo, o que obriga que as diferenças convivam entre si numa estranha relação de enfrentamento; essa estranha coabitação das diferenças é, ela também, o acento desconstrutivo concedido à impossibilidade de tradução, pois nunca haverá a possibilidade de uma perfeita tradução entre as diferentes experiências étnicas e culturais de uma língua a outra.

Há uma tentativa de tradução sempre inacabada, o que grifa de modo radical a postura contra qualquer pressuposição de uma língua ou racionalidade universal, que deveria ser acionada nas negociações políticas e diplomáticas e que teria por objetivo amenizar os enfrentamentos entre diferentes povos e diferentes culturas. Essa “língua universal”, mesmo que seja ela a da racionalidade e da paz mundial, mesmo e inclusive com as melhores das intenções, ela ainda representa o mesmo desejo de dominação do imperialismo dos Sem: minha língua, no caso a da paz, a do fim dos conflitos, a de uma urgência do que se chamaria “o ocidente”, sobre todos os povos – ainda uma só torre, portanto.

“Se eu tivesse de arriscar, Deus me livre, uma única definição da desconstrução, breve, elíptica, econômica como uma palavra de ordem”, diz Derrida, “diria sem frase: *plus d'une langue*”<sup>2</sup>. Essa fórmula magistral, que diz, ao mesmo tempo e num só golpe, que o nome da desconstrução seria “mais de uma língua” e também “não mais uma língua”, à sombra da interdição Nhambiquara dos nomes próprios, ataca o eixo central da filosofia política ocidental, que pretende sempre convocar a pretensa neutralidade da Razão como idioma universal. Isso poderia seguir um interessante rumo digressivo aqui, se tomássemos,

2 Cf. a este respeito Derrida, Jacques. *Mémoires por Paul de Man*, pg. 38 (Apud *O monolinguismo do outro*, pg. XIV).

portanto, a desconstrução como idioma avesso às proposições políticas de um Habermas, por exemplo. Aliás, talvez seja esse o grande motivo propulsor da desconstrução, não permitir que a língua habermasiana erija sua torre sobre a terra, como bem atesta a filósofa Giovana Borradori em um dos livros mais interessantes da história recente da filosofia: *Filosofia em Tempos de Terror*, que testemunha o improvável encontro e os diferentes e incomunicáveis idiomas de Habermas e Derrida, tendo como ponto de não-contato a experiência de pensamento diante da queda de outra torre, a do World Trade Center no 11 de setembro de 2001.

E tal diálogo impossível, pois marca a impossibilidade do diálogo como exigência de uma racionalidade que determina uma substância, um substrato em comum, parece o pano de fundo, ou véu de cobertura, daquela que seria a grande obra de Derrida no que diz respeito às análises da experiência colonial do filósofo, e que, também ela, trata de língua, de linguagem e de cultura: *O monolinguismo do outro*, livro que merece algumas considerações mais demoradas para nosso intuito aqui e agora. “Assim começa este livro: ao mesmo tempo íntimo entre si e de si, e todavia 'fora de si', é uma espécie de conversa, o murmúrio de uma confissão animada, mas é também uma apóstrofe lançada, a ficção de uma entrevista dramática, um debate político enfim – numa língua a respeito da dita língua”, escreve Derrida numa peça a se juntar ao livro, intitulada “*Prière d'insérer*”. E prossegue:

De passagem, uma discussão cerrada entrelaça outros temas: o fantasma da 'língua materna', a homo-hegemonia como 'política da língua', o colonialismo da escola e da cultura, a poética da tradução, o interdito quanto ao que falar quer dizer, a história antiga, recente e única dos judeus-franceses-da-Argélia, as premissas e os dias seguintes da guerra com o mesmo nome, os desvios, na língua do hóspede, entre os sefarditas e os asquenazes, a 'literatura francesa' quando ela se torna para o adolescente o exemplo, sem dúvida, mas também o modelo impossível, a infigurável língua do outro” (Derrida, 2016, p. XIV).

### 3. A prótese de origem

Na referida entrevista de 2004, quando Derrida respondia à forma de sua escrita como uma destinação à singularidade, em sua relação com a mortalidade e com a sobrevivida, entre o rastro e o resto, Jean Birnbaum retoma a experiência da língua como ponto central nessas reflexões. E a resposta de Derrida nos serve aqui como ambientação àquilo que motiva a escrita de *O monolinguismo do outro* e de sua relação com a língua francesa “que não me pertence”, diz Derrida, “embora ela seja a única que 'eu tenho' à minha disposição” (Derrida, 2005, p. 36). Numa relação exemplar entre Argélia e França, Derrida,



de uma geração que não tinha mais nenhuma relação com a cultura árabe nem mesmo com uma tradição religiosa judaica, nascido francês em solo estrangeiro, depois radicado na metrópole, torna-se um caso exemplar do que ele mesmo chama de “crueldade colonial” por ter testemunhado seus “dois lados”, as duas costas e, nas duas, ficado à margem.

Ao retomar a “transformação extraordinária do judaísmo francês da Argélia”, Derrida relata:

(...) os meus bisavós estavam ainda muito próximos dos Árabes pela língua, pelos costumes, etc. (...), a geração seguinte emburguesou-se (...), a minha avó educava já as filhas como burguesas parisienses (...). Depois foi a geração dos meus pais (...) em que alguns exploravam já uma situação colonial tornando-se os representantes exclusivos de grandes marcas metropolitanas (...) na África do Norte. A seguir foi minha geração (...) e quase toda essa gente está em França em 1962. No meu caso, foi mais cedo (1949). É comigo, mal exagero, que os casamentos 'mistos' começaram. De maneira quase trágica, revolucionária, rara e arriscada (Derrida, 2005, p. 36/37).

Essa contextualização autobiográfica é ao mesmo tempo a assinatura da marca, em Derrida, da violência do colonialismo francês e, ao mesmo tempo, a rubrica da remarca da relação de Derrida com a língua e com a cultura francesa: sua relação dupla, contraditória, mas apaixonada com a língua francesa, a única que ele possuía para expressar a cicatriz que a mesma cultura rasgara em sua pele. “E tal como eu amo a vida, e a minha vida”, diz ele, “eu amo aquilo que me constituiu, e de que o próprio elemento é a língua, esta língua francesa que é a única que me ensinaram a cultivar (...). Eis porque há na minha escrita uma maneira, não diria perversa, mas um pouco violenta, de tratar essa língua. Por amor” – e tal seria a fórmula máxima do amor em geral para Derrida, sua lei secreta da “fidelidade infiel”, seu impulso amoroso que trai, na escrita, seu amor à língua, no desejo de “deixar rastros na história da língua francesa”, de marcá-la por uma louca paixão, que é também invejosa e sedenta de vingança. Eis a contra-lógica do estrangeiro desterrado:

(...) eu não tenho senão uma língua, e, ao mesmo tempo, de modo ao mesmo tempo singular e exemplar, esta língua não me pertence. (...) Uma história singular exacerbou em mim essa lei universal: uma língua, tal coisa não pertence. Naturalmente e por essência. Donde os fantasmas da propriedade, de apropriação e de imposição colonialista. (Derrida, 2005, p. 39)

Estranha aporia esta à qual a experiência descrita em *O monolinguismo do outro* nos leva: a experiência singular e exemplar de Derrida com relação ao colonialismo da língua francesa não pode nos servir de modelo no que diz respeito à dedução de uma fórmula universal do tipo ‘a relação de alguém com sua língua se dá dessa ou daquela maneira’. Ao



mesmo tempo, pode ser pensada de modo paradigmático em sua singularidade, marcando que há sempre uma relação de desapropriação e apropriação no que se refere à língua e à cultura, e que essa marca, apesar de acontecer de modo singular em cada um, tem em comum o fato de se dar nos moldes da marca, da impressão violenta, da crueldade, enfim, da imposição. “A anamnese autobiográfica pressupõe a *identificação*”, grifa Derrida, “não a identidade”. E conclui: “Uma identidade não é nunca dada, recebida ou alcançada, não, apenas se suporta o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação” (Derrida, 2016, p. 57). E, assim, expondo o duplo interdito de sua relação com a língua-cultura francesa, ou seja, todas as censuras e interdições que se marcaram desde a sua vida escolar, seja com relação às línguas e culturas árabe e berbere e mesmo com relação ao judaísmo, que foram a cada passo colonial se distanciando a ponto de não se lhes ter mais acesso, seja com relação inclusive ao francês, a única língua e cultura que restara a Derrida, mas que, ao mesmo tempo, também lhe era interdita, pois ele, um “judeu indígena” de cultura Árabe, estaria sempre separado “por um mar”, como ele mesmo coloca, da “real experiência” da língua e da cultura francesa.

Essa fórmula de um duplo interdito que pressupõe a identificação pode fazer com que cada um de nós, a partir da experiência de Derrida, pense nossa relação ex-apropriada com nossa língua, aqui o português, e com nossa cultura, aqui chamada de “brasileira”. E essas experiências, que podem se identificar com aquilo que Derrida chamou acima de “crueldade colonial”, podem ser pensadas de modo muito mais exemplar, muito mais hiperbólico, quando dizem respeito a certas singularidades que vivenciaram ou que testemunharam “em carne viva” a estrutura cruel e colonial de toda nossa cultura, muito mais que nós, homens brancos, com acesso ao ensino superior, mesmo que brancos ou não, mesmo que homens ou não, mas que, aqui, reunimo-nos em torno de um pensador de língua e cultura “francesa” e que temos, ou que precisamos ter ou que pretendemos ter, para isso, tantos elementos que nos fazem ainda, como fizeram a Derrida, entes ainda privilegiados dentro do conjunto de entes que sofreram e sofrem a crueldade colonial.

É nesse sentido, que queria, aqui e agora, usar o privilégio de minha branquitude, eu, homem e branco, de classe média, homossexual mas cisgênero, com ensino superior e professor de uma das mais importantes universidades de nosso país, propor, aos estudantes que agora ingressam nas universidades, não mais brancos majoritariamente, não mais de classe média majoritariamente, e que tentam, a qualquer custo, encontrar algum espaço nesse templo da mitologia branca que é a academia, uma análise que creio poder nos interessar nesse momento em que tantas matizes, peles e interesses impõem-se a nós,

professores: uma análise de um símbolo gráfico que Derrida nos oferece em *O monolinguismo do outro*: o hífen, que lá marca-se sob a figura do Mediterrâneo e que, para nós, talvez tenha se marcado pela travessia do Atlântico.

“Havia o *mar*, um espaço simbolicamente infinito, um precipício para todos os alunos de escola francesa na Argélia, um abismo” (Derrida, 2016, p. 75). E esse mar parece marcar-se na distância que une e separa França e Argélia, a estrutura estranha que se marca, em sua identidade protética, como o hífen que articula e desarticula ao mesmo tempo o franco e o magrebino, identificando, portanto, um certo ‘estado’: “A esse estatuto, ao que assim se designa e que é bem o 'meu país', é dado o título de 'franco-magrebino” (Derrida, 2016, p. 35). E meu objetivo agora é analisar esse caráter de “refém dos franceses”, aquilo que provoca essa “perturbação da identidade” em Derrida, para que, respeitando as diferenças e singularidades, um dia eu seja capaz de pensar tantos outros mares ou hifens coloniais que nos marcam, como o afro-brasileiro, o latino-americano e o ameríndio (Derrida, 2016, p. 43/44).

#### 4. Brisuras coloniais

Voltando cinquenta anos atrás, podemos ver que esse mar, esse hífen, faz parte do pensamento da desconstrução desde seu aparecimento. Em *Gramatologia*, retomando a definição de Roger Laporte, Derrida aponta nosso sonho de “encontrar uma única palavra para designar a diferença e a articulação”. Esta palavra, inexistente na língua portuguesa, seria brisura, tal como proposta na tradução brasileira, ou seja, “- parte fragmentada, quebrada. Cf. brecha, fratura, fenda, fragmento. - articulação por charneira de duas partes de uma obra de carpintaria, de serraria. A rotura de uma veneziana. Cf. junta” (Derrida, 1999, p. 80).

Ainda que, naquele momento, o termo tenha entrado em cena para pensar a relação estranha entre “o fora” e “o dentro”, ao longo da obra de Derrida tal “estrutura” se mostra de diferentes maneiras, desde o “élitro que flutua entre masculino e feminino”<sup>3</sup>, ao travessão que marca a escrita da distância de Nietzsche, até a disjunção espaço-temporal que o espectro traz com sua aparição. E a estrutura de uma identidade desconstruída, que faz com que o “eu” seja repensado à sombra da spectralidade, parece aqui, sob a marca da

<sup>3</sup> Cf. a este respeito Derrida, Jacques. (2013). *Esporas – os estilos de Nietzsche*. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU Editora, p. 24. “*Deixemos o élitro flutuar entre o masculino e o feminino*”, diz Derrida. Élitro, denominação para a asa de determinados insetos, metaforiza a própria oscilação, onde a asa de uma libélula, por exemplo, como o cair de uma pluma, fosse plainando no ar, sem lugar determinado, sem direção, na absoluta destinerância do entre-dois.

brisura, deixar-nos pensar a relação entre as duas margens que separam a metrópole da colônia.

É tal identidade perturbada que faz com que Derrida se lance no “desejo de memória” e que “desespera o [seu] fantasma genealógico” (Derrida, 2016, p. 44). É isso também que o faz, naquele momento, num colóquio de filósofos francófonos, de várias culturas e vários estados, se perguntar: “Qual a natureza desse traço de união? O que quer ele? O que é franco-magrebino? *Quem é franco-magrebino?*”. Derrida só pode responder a essa questão tomando-se como exemplo, como se ele fora o franco-magrebino *por excelência*, por ter sentido na pele tal marca:

Eis do que é que, no fundo, deveríamos falar, do que é que não cessamos de falar, mesmo quando o fazemos por omissão. O silêncio desse traço de união não pacífica ou não apazigua nada, nenhum tormento, nenhuma tortura. Não fará nunca calar a sua memória. Poderia mesmo agravar o terror, as lesões e as feridas. Um traço de união não é nunca suficiente para cobrir os protestos, os gritos de cólera ou de sofrimento, o barulho das armas, dos aviões e das bombas (Derrida, 2016, p. 35/36).

Tomando-se como exemplo, portanto, pois tal é a única possibilidade de se pensar uma experiência, através de sua própria experiência, a mais própria, pois marca justamente a desapropriação, apresentando-se aos moldes do *Ecce* de um *homo* nascido do outro lado do Mediterrâneo, que ao longo de sua vida, ganhou, perdeu e ganhou de novo a cidadania francesa (como se o termo de fato marcasse um ganho, numa espécie de “*enter the ghost, exit the ghost re-enter the ghost*”, à la Hamlet), Derrida se põe a falar dessa marca, como ninguém, como só ele, pois cada eu só pode falar de si como ‘o único’, no sentido de que nenhum outro pode se colocar exatamente no seu lugar, e que, por isso, cada um deve e tem o dever de falar desde e a partir do seu lugar, da sua experiência: “há que não sorrir, do martírio do franco-magrebino que desde o nascimento, desde o nascimento mas também pelo nascimento, na outra costa, a sua, nada escolheu e nada compreendeu, no fundo, e que sofre ainda e testemunha” (Derrida, 2016, p. 45).

Ainda que, de modo lúcido e ciente, *qua* Estamira, Derrida saiba que toda cultura, toda língua, carrega necessariamente a marca da dominação colonial (ele chega a dar o exemplo de que os bretões também sofrem a síndrome da metrópole com relação a Paris, e, mesmo em Paris, a periferia parece sofrer da mesma melancolia), a marca da invasão, da guerra, da violência colonial que europeíza a cultura árabe e berbere, para ele é uma experiência que, de modo hiperbólico, deve ser pensada, sim, como exemplo. Sim, toda cultura é marcada por essa crueldade estrutural, justamente porque não há “a identidade”,

mas, como antes Derrida parece ter antecipado ao analisar a fábula babélica e o imperialismo da tribo do nome, certas experiências de exclusão são marcadas na pele, como uma tatuagem, como dirá Derrida, e, por isso mesmo, não podem ser pensadas no modelo neutro do “todos sofremos exclusão”. Sim, isso pode ser correto do ponto de vista da universalidade, mas se pensarmos singularmente, como nos exige Derrida, se pensarmos sob a fórmula do *chaque fois unique*, colocar todas as experiências no mesmo patamar não passaria de uma dupla crueldade com aqueles que, mais do que outros, de modo exemplar, sentiram e sentem na pele o duplo interdito: em primeiro lugar, ter sua cultura, seu sobrenome, sua história, sua linhagem, sua geografia, sua língua e sua religião destituídas; e depois disso, ao impor a cultura, a língua, o nome e a religião dominantes, essa mesma cultura torna-se, a eles, inacessível, condenando-os sempre ao “não acesso” a isto ou aquilo (escolas, igrejas, voto e tudo aquilo a que obrigamos ao invadi-los), tornando a cultura dominante de tal modo sedutora que, aos excluídos, só parecia restar o desejo de inclusão, de querer fazer parte daquilo que, no primeiro momento, foi justamente seu grilhão.

Gostaria aqui de pontuar uma ou duas breves considerações sobre algumas coisas que ando pensando: é claro que eu só posso me colocar a partir de um certo lugar nesse monolinguismo do outro: como eu, por tanto tempo, quis cruzar o Atlântico ou mesmo subir ao norte, pela cultura norte-americana que me colonizou e que de certo modo também me constituiu, com sua música, seu cinema, sua moda etc. Posso falar da “vergonha do colonizado”, daquele que não fala “perfeitamente” nenhuma língua, mas que quis sempre falar tantas quantas pudesse, e, ao mesmo tempo, sendo alguém que sempre tive como “marca” um imenso carinho pela chamada “cultura brasileira”, pela música, pela religião, pelas letras desse encontro múltiplo e lindo que nos constitui (e não sem sublinhar, de modo algum, a violência desse encontro). É desse lugar, o único, que posso falar. Contudo, cada vez mais penso ser fundamental, como alguém que viveu e nasceu na metrópole da colônia, marcar que precisamos aprender com tantos outros que nos cercam e que, de certa maneira, lutam por certo lugar de fala. Preciso pontuar que, de modo algum, em momento algum, pretenderei ser porta-voz desses outros, dessas outras experiências, pois isso seria, além de irresponsável, desrespeitoso. Mas creio me permitir aqui, ao mesmo tempo, pensar exemplarmente a experiência do outro a fim de pensar minha própria experiência e, com isso, construir um texto que, a partir da minha experiência de leitura, possa contribuir para tais questões que acho exemplares na constituição dessas violentas noções, como nação, povo, país, cultura etc.

Falava eu, então, da dupla exclusão e da inevitabilidade de uma “volta atrás” a uma

origem que só se coloca aos moldes míticos. No entanto, podemos aqui pensar com Derrida, há sempre o imperativo da *invenção*. De fato, “voltar à sua cultura” é algo impossível, tanto porque o processo de exclusão é de tal modo violento que não há mais chance de se voltar, como também porque nunca houve tal coisa, “a cultura original”. Por isso, gostaria aqui de pensar brevemente uma estratégia de resistência que me parece se marcar de modo exemplar no candomblé. E por que o candomblé ou por que os pretos? Pois queria aqui pensar um passo para-além da colonização *in loco*, quando o colonizador atravessa o mar, sempre de modo heroificado, e toma dos habitantes da terra “descoberta” sua terra e os desapropria de toda cultura, desbravando, também de modo heroificado, a terra que já era habitada. Minha proposta é pensar não a partir daquele que chega e, atravessando o mar, me desterra; quero me desafiar a pensar aquele tipo de colonização *ex loco*, quando pessoas são forçadas a atravessar o mar e, na travessia do mar, já vão tendo sua cultura e sua dignidade ao mesmo tempo desterradas.

Na verdade, o que aqui escrevo, nada mais é que uma prótese de pensamento construído a muitas mãos, graças às trocas com meus alunos e orientandos pretos, que me fazem pensar para além de mim: me fazem pensar, por exemplo, para alguém que vem de uma família que fora proprietária de terras, a experiência da escravidão, o que é, ao ser desapropriado de tudo, tornar-se propriedade. Foi assim que creio ter percebido as possibilidades de resistência das quais tomo aqui o candomblé como exemplo. Meus alunos pretos, e escrevo aqui em especial a uma aluna que me despertou tais questões desde que pisei como professor nessa universidade, ainda muito branca, mas muito menos branca do que na minha época ou mesmo na época dela, esses alunos me fizeram pensar nesse processo de desterritorialização da crueldade colonial, quando os pretos trazidos ou nascidos aqui perderam suas famílias, seus nomes e sobrenomes e suas culturas, pois era fundamental à estratégia colonial a desapropriação de qualquer possibilidade de identidade aos escravos, justamente para que a escravidão fosse bem sucedida, e cujo resultado desse processo é uma perda de tempo e espaço. É comum, por exemplo, um aluno negro (e aqui uso o “conceito de negro”, ou seja, pretos e pardos) saber exatamente onde nasceu tal avô ou avô branco, ter exatamente a data e o ponto preciso no mapa da localização de sua origem europeia, mas quanto à sua origem do hemisfério sul, sabe na maioria das vezes que veio da África, e quando muito, de uma ou outra etnia em geral de sua ancestralidade.

É nesse contexto que surge a resistência, através justamente de uma experiência, então, mais ancestral do que a ancestralidade sanguínea. Se no navio negreiro começava o processo de desterritorialização de jejes, nagôs, bantos, sua arquiancestralidade também se

encontrava lá, e o candomblé nasce, nesse momento, como resistência – na medida em que, na não aceitação de seu nome dado pelo colonizador, ou na revolta da perda de sua família e de sua raiz, um certo grupo de pessoas se encontra como família e são, sob as bênçãos de voduns, inquices e orixás, rebatizados por sua própria lei, não sob o cunho dos nomes e sobrenomes que eram concedidos aos escravos, mas a partir de uma certa experiência de *ancestralidade*. Reinventando-se, resistindo e, ainda por cima, sob a bênção de muitos deuses que dançam.

Para concluir, preciso marcar minha frustração com minha própria escrita. Gostaria, aqui, de ter falado tanta coisa ainda: de como Sloterdijk descreve Derrida a partir de sua relação com o Egito, como o limite entre monoteísmo e politeísmo, sobretudo a partir de sua crítica ao heliotropo, a metáfora solar, em nome então da possibilidade de se pensar para além do centro e do um, rumo à periferia e aos muitos deuses; de ter falado de como Derrida trata a lógica dos espectros, sempre múltiplos, em sua relação com uma temporalidade e com a política muito mais próxima do hemisfério sul do que do europeísmo, na qual são incorporadas a ancestralidade e o porvir, ou seja aqueles que já morreram e aqueles que não nasceram ainda, muito próximo da experiência política de certas tribos africanas; poderia, sobretudo, e talvez seja essa a minha possibilidade de escrita por vir, pensar a experiência de pensamento que o encontro de Derrida com a filosofia Ubuntu o propiciou. Ou seja, tantas coisas eu poderia ou ainda deveria ter feito aqui. Mas tais deveres ou querereres ficam aqui como promessa, a promessa de uma reflexão sobre quando, além de cruzar o mar, Derrida cruza o deserto e ruma ao Sul, pois tais pistas ele mesmo já nos legara em seus textos tardios.

Por fim, e por tudo isso, gostaria, deveria e queria ter feito, mas, nessa escrita que aqui encerro, acabei sendo levado a uma tentativa de êxodo ou diáspora de mim mesmo, pois, tanto como, por anos, Derrida me seduziu, e ainda me seduz, tais questões sobre “negritude”, “brasilidade”, “africanidade” têm se importado a mim e me seduzido de tal modo que não posso mais, e nem quero, deixar de respondê-las, e a cada dia fico mais feliz em ter me encontrado com o pensamento de um autor como Derrida, tão único e exemplar, que me ajudar a pensar todas essas e outras questões que me assombram, ao lado desse grande companheiro de viagens e travessias que é o pensamento da desconstrução.

E isso tudo porque aqui, como no caso de Derrida, também havia o mar...

## Referências bibliográficas

APPIAH, Kwame Anthony. (1997). *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto.

DERRIDA, Jacques. (2005). *Aprender finalmente a viver*. Entrevista com Jean Birnbaum. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Ariadne Editora.

DERRIDA, Jacques. (2013). *Esporas – os estilos de Nietzsche*. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU Editora.

DERRIDA, Jacques. (1999). *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva.

DERRIDA, Jacques. (1991). “Mitologia branca”, in: *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. (pp. 249-313). Campinas: Papirus.

DERRIDA, Jacques. (2016). *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Tradução de Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Chão da Feira.

DERRIDA, Jacques. (2002). *Torres de Babel*. Tradução de Junia Brandão. Belo Horizonte: UFMG.