

“FALO APENAS UMA LÍNGUA E ELA NÃO É MINHA”. DESCOLONIZAÇÃO E INVENÇÃO DA LÍNGUA, O MESSIANISMO PARA ALÉM DO COLONIALISMO HUMANISTA*

“I SPEAK ONLY ONE LANGUAGE AND IT IS NOT MINE”. DECOLONIZATION AND THE INVENTION OF LANGUAGE, MESSIANISM BEYOND HUMANIST COLONIALISM

Martha Bernardo

<https://orcid.org/0000-0002-9870-2806>

marthaluiza@gmail.com

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO *O artigo reflete sobre o tema da colonização em Derrida presente em O monolinguismo do outro. Pretende-se mostrar como o projeto colonial moderno humanista se reflete na língua, impondo uma dimensão etnocêntrica. Visa-se, num primeiro momento, após apresentar a ideia de uma colonização essencial intrínseca à língua, elucidar o que Derrida considera como uma estrutura quase-transcendental da língua dada pelo jogo entre o elemento aneconômico da intradutibilidade e o elemento econômico da intertradutibilidade, de onde se extrai um caráter universal da língua e a necessidade de pensá-la ética e politicamente através da ideia de língua por vir, apontada pelo referido filósofo. Num segundo momento, abordaremos a*

* Artigo submetido em: 05/01/2024. Aprovado em: 27/01/2024.

noção de porvir (avenir), em Derrida, relacionando-a brevemente a três ideias às quais ela aparece associada: 1. A democracia porvir; 2. O messianismo e 3. A hospitalidade, com o intuito de melhor compreender o significado que o desconstrutor atribui à língua por vir. Finalmente, extraímos a seguinte conclusão: a possibilidade de pensar o quase-conceito de idioma e a escritura em Derrida como meios para imantar uma língua por vir.

Palavras-chave: *Derrida. Colonialismo. Descolonial. Monolinguismo. Língua por vir.*

ABSTRACT *The article reflects on the theme of colonization in Derrida present in The Monolingualism of the Other. The aim is to show how the modern humanist colonial project is reflected in the language, imposing an ethnocentric dimension. The aim is, initially, after presenting the idea of an essential colonization intrinsic to language, to elucidate what Derrida considers as a quasi-transcendental structure of language given by the game between the aneconomic element of untranslatability and the economic element of intertranslatability, of where a universal character of language and the need to think about it ethically and politically through the idea of language to come, pointed out by the aforementioned philosopher, are extracted. Secondly, we will address Derrida's notion of the future (avenir), briefly relating it to three ideas with which it appears associated: 1. Democracy to come, 2. Messianism and 3. Hospitality, with the aim of better understanding the meaning which the deconstructor attributes to the language to come. Finally, we draw the following conclusion: the possibility of thinking about the quasi-concept of language and writing in Derrida as a means to magnetize a language to come.*

Keywords: *Derrida. Colonialism. Decolonial. Monolingualism. Language to come.*

INTRODUÇÃO

Colonização e humanismo

O texto *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem (Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine)* foi publicado em 1996. Trata-se de uma obra fundamental para a compreensão do longo processo de desconstrução dos humanismos, presente, ao longo de quase cinquenta anos, nos escritos de Derrida. Humanista é, para ele, em linhas gerais, todo discurso

que se apoia em ou reflete um *próprio do humano*, sendo indissociável de uma metafísica herdada desde os gregos e do pensamento judaico-cristão, e que pensa o homem a partir da diferença animal, como *zoon logon ekon*. Essa diferença, ao mesmo tempo, gera uma aproximação entre o homem e o divino. Esse humanismo é também denominado por Derrida como onto-teológico, pois justapõe a imagem do homem àquela de Deus. Determinando o próprio do homem, o humanismo produziu margens da humanidade, instituindo ao longo da história o sujeito homem, branco, adulto, heterossexual, carnívoro, ocidental como sujeito dominante (como ele escreve em *É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito – Il faut bien manger ou le calcul du sujet*, 1989) e relegando às mulheres, crianças, loucos, bárbaros, colonizados, os que se denominam LGBTQIAPN+, negros, indígenas etc., a uma condição subalterna. Assim, a desconstrução dos humanismos é uma passagem crucial para o programa ético-político derridiano (um programa sem fim) de desconstrução do falologo-carno-etno-fonocentrismo. Tal desconstrução visa, sobretudo, à justiça, pensada como reconhecimento da alteridade do outro e do absolutamente outro e, portanto, como abertura da comunidade humana também ao outro animal.

O problema da linguagem é central na obra de Jacques Derrida e não poderíamos esgotá-lo em um artigo. Abaixo seguem algumas indicações de nossa abordagem, justificando-se a seleção das seguintes obras pela relação entre linguagem e violência, lembrando que, em *O monolinguismo do outro*, o que será exposto é, especificamente, a relação entre a língua e o poder colonial.

Desde seus primeiros livros publicados, como *A Gramatologia* (*La Grammatologie*, 1967), a linguagem aparece associada a um certo poder e a uma certa violência. No texto *A violência da letra: de Lévi-Strauss a Rousseau* (*La violence de la lettre: de Lévi-Strauss à Rousseau*, 1967), Derrida acompanha Lévi-Strauss durante o processo de chegada da língua escrita numa tribo indígena localizada no Brasil. Essa língua proveniente do exterior manifesta rapidamente seu poder colonizador quando o líder da tribo, ao fingir possuir o entendimento dos signos escritos, assume um certo direito de distribuição dos produtos de intercâmbio entre os indígenas e os estrangeiros. Ele distribui, conforme sua vontade, as doações e trocas, justificando seu comportamento por meio de seu caderninho repleto de rabiscos ininteligíveis.

Por julgar-se promotor de uma tal violência – a de haver introduzido a linguagem escrita entre os indígenas, o relato de Lévi-Strauss, para Derrida, devém melancólico: tudo se passa como se houvesse uma inocência primitiva anterior à escrita ameaçada pela presença do antropólogo, movido justamente pela não-pertença desses povos – ditos sem escrita – à civilização ocidental. Derrida opõe à suposta inocência primitiva atribuída pelo antropólogo a ideia

de uma violência intrínseca à linguagem, como já era o caso quando as crianças da aldeia – diante do interdito de falar os nomes próprios uns dos outros – vinham lhe soprar baixinho esses mesmos nomes como forma de vingança em relação aos seus comparsas. O desconstrutor localiza, pois, em Lévi-Strauss, uma espécie de etnocentrismo da escrita, uma vez que o antropólogo estruturalista nela dimensiona a origem de todo o mal diante de uma certa inocência primitiva, presumida pelo europeu. Não apenas nesse texto, mas também em *Violência e metafísica* (*Violence et métaphysique*, 1964), escrito em um embate com Lévinas e Heidegger, Derrida manifesta que a linguagem não pode desnudar-se completamente de uma violência que lhe é intrínseca, dada a diferença que a separa em dois mundos que se chocam, o eu e o outro. Daí decorre que, aos olhos de Derrida, o sonho de uma ética completamente purificada de violência se torna impossível, embora ele advogue pelo emprego de mecanismos de conscientização e de máxima diminuição da crueldade no uso da linguagem.

Já em *A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico* (*La mythologie blanche: la métaphore dans le texte philosophique*, 1971), Derrida demonstrou que uma certa reflexão sobre a linguagem, que já está presente em Aristóteles, não apenas é crucial para estabelecer a fronteira entre o humano e o animal e definir o tipo ideal de homem (que seria o filósofo), mas também serve para fundamentar a suposta superioridade do Ocidente, detentor do conceito filosófico, em contraste com o Oriente, que se moveria através do conhecimento limitado proporcionado pelas metáforas. Derrida aponta o ponto cego em que essa hierarquia assenta, mostrando a ausência de fundamento na distinção entre metáfora e conceito, diferença essa que teria sido postulada por Aristóteles, fazendo história ao longo de toda a tradição ocidental e mostrando o desejo do ocidente de, através da filosofia, assimilar, interiorizar, superar sua origem oriental. Mais uma vez, o problema da linguagem vai de par com o etnocentrismo, mais particularmente, com o europeísmo, construindo a imagem do Outro através de um processo narcísico autorreflexivo da consciência ocidental.

Reforça-se a ideia, em *Força de lei* (1994), de que é pela linguagem que os dominadores impõem sua língua e sua lei – a lei da língua e a língua da lei – aos povos conquistados por eles. A lei, para Derrida, apoiando-se em textos de Michel de Montaigne e Blaise Pascal, não possui qualquer instância de autofundação legal. Ela se institui, por uma certa autoridade, que Derrida nomeará de mística, pois é injustificável racionalmente. Não seria, portanto, através de um processo meramente racional que a lei se legitimaria, ela reclama sempre uma violência, e o conteúdo da lei, seu texto escrito, revela essa *anarquia* constitutiva das condicionalidades que imperam no universo jurídico e

que Derrida diferenciaria, justamente, da justiça, emprestando a esta última um caráter incondicional, pois nunca concretizável, de fato, na lei.

Mas é em *O monolingüismo do outro* (1966) que Derrida se dedica explicitamente à questão da colonização, por isso decidimos enfocar nosso estudo na abordagem dessa obra, embora explicitando, como vimos acima, que se trata de um tema que possui uma longa trajetória no *corpus* derridiano, e que trataremos mais à frente, a partir de uma perspectiva política. Através desse texto, abordaremos a ideia de universalidade presente no humanismo como justificativa ideológica para o projeto colonial moderno e de alguns apontamentos feitos por Derrida tendo por objetivo a possibilidade de construir um outro viver juntos. Veremos que esse projeto humanista é indissociável dos Estados-nação e de um projeto linguístico-pedagógico para implementá-lo, estando umbilicalmente vinculado, para Derrida, à imposição de línguas nacionais. Mostraremos que tal projeto histórico apoia-se, para o referido filósofo, em uma estrutura quase-transcendental aporética imanente à linguagem e que será pensada nos termos de uma colonização essencial.

DESENVOLVIMENTO

A colonização essencial da língua e o projeto colonialista moderno

A língua seria, por sua própria natureza, um instrumento de colonização. Seguindo o *Vocabulário das instituições indo-europeias* (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1969) de Émile Benveniste, citado por Derrida, *colonia* (derivada de *colere*) é uma palavra latina que significa cultivar, dizendo respeito, em suas raízes, a uma população que se estabelece em um território para aí cultivar suas terras. *Colonu* é o cultivador. A língua seria colonial, em si mesma, não apenas porque cultiva os indivíduos, mas porque eles não têm meios de expressão fora dela, fora de uma gramática e de uma sintaxe já instituídas antes de uma decisão, de uma vontade, de uma escolha, de uma liberdade desses mesmos indivíduos em estabelecer, por si próprios, uma língua sua. A língua, portanto, excede o poder individual para afirmar o poder da comunidade que, com ela, se firma. Devo sempre me referir a uma língua que não é minha, pois devo abdicar sempre do meu poder de nomeação em relação a um sentido comum partilhado. E, no entanto, essa é a única língua que possuo: não tenho outro meio de designar as coisas e de me fazer entender pelo outro. Nesse sentido, possuímos apenas uma língua, mas ela não nos pertence.

Essa apreensão crítica da língua não significa, todavia, abstrair do uso da língua no projeto colonialista moderno. Apesar da ideia de que toda cultura

e que todo uso da língua sejam coloniais, Derrida pretende demarcar, com a palavra, processos violentos de dominação que podem ocorrer não importa onde: “não se trata de apagar assim a especificidade arrogante ou a brutalidade traumatizante do que se chama a guerra colonial moderna” (Derrida, 2001; p. 55). Ele escreve:

Não queria me servir demasiado facilmente da palavra “colonialismo”. Toda cultura é originariamente colonial. Não tenhamos apenas a etimologia em conta para o lembrar [sic]. Toda a cultura se institui pela imposição unilateral de alguma “política” da cultura. A magistralidade começa, como se sabe, pelo poder de nomear, de impor e de legitimar as designações [...]. Esta imposição soberana pode ser aberta, legal, armada ou manhosa, dissimulada através dos álibis do *humanismo* “universal” [grifo meu], por vezes da hospitalidade mais generosa. Segue ou precede sempre a cultura como sua sombra (Derrida, 2001, p. 55).

O projeto humanista põe em jogo uma certa concepção do humano em sua generalidade, uma vez que, em sua efervescência civilizatória, ele pretende unificar (elaborando um novo *nós*,¹ através de uma invenção do outro²), por meio da imposição da língua da metrópole às colônias, o uso da linguagem. A marginalização, a exclusão, o ocultamento e mesmo a proibição de outras línguas na colônia vão de par com as instituições de ensino que promovem a

- 1 O “nós” é considerado por Derrida, desde *Margens da filosofia* (1972), como uma instância transcendental, que tem por objetivo refundar uma universalidade transcendente escanteando a singularidade das diferenças e o jogo da *différance* que se dá por *rastros diferenciais*, em função de uma verdade que estaria fora do jogo e que se erige através da figura do Mesmo, operando, por exemplo, através da semelhança. A possibilidade de um “nós”, de uma comunidade ético-política que não opere mais sob o signo da identidade é um grande tema que percorre a obra derridiana.
- 2 Ao processo de colonização do outro reduzido à figura do Mesmo, Derrida opõe um outro sentido, dado pela desconstrução, de “invenção do outro”: “Se se falasse hoje de uma invenção da América ou do Novo Mundo, isso designaria, sobretudo, a descoberta ou a produção de *novos* modos de existência, de novas maneiras de apreender, de projetar ou de habitar o mundo, mas não a criação ou a descoberta da existência mesma do território denominado América” (Derrida, 1987, p. 35). Diferente da tendência colonizadora moderna, essa invenção do outro de que fala Derrida não se dá segundo um narcisismo que introduz um movimento circular de retorno ao Eu, mas de uma invenção, de uma reinvenção do mundo, do homem, dos desejos (Derrida, 1987, p.28). A invenção do outro exige uma outra abordagem, ela acena para a chegada de um absolutamente outro não antecipável, não programado, onde não há horizonte de espera já disposto, mas que não é uma passividade, uma inércia da espera e sim, uma preparação (Derrida, 1987, p. 47). Essa preparação se chama desconstrução (Derrida, 1987, p. 47). Derrida enuncia, então, a aporia da desconstrução como pensamento da invenção, uma desconstrução inventiva: “seria necessário então dizer que a única invenção possível seria a invenção do impossível. Mas uma invenção do impossível é impossível, diria alguém. Certo, mas é a única possível, sem o que ela faz apenas explicitar um programa de possíveis, na economia do mesmo” (Derrida, 1987, p. 53). Essa perspectiva traz efeitos para o pensamento descolonial. Mencinamos o caso da “descoberta” das Américas. Se o outro não se inventa (se se deve desconfiar da invenção do outro como invenção do mesmo, manifestada por uma *psiqué* autorreflexiva), se a desconstrução é um trabalho de preparação nunca acabado para a chegada do outro, de um outro “nós” no mundo, essa aporia não é o fim do caminho, mas nela se move um outro caminhar que modifica a própria caminhada: “o outro é exatamente o que não se inventa e é, por isso, a única invenção no mundo, a *nossa*, mas aquela que *nos* inventa. Pois o outro é sempre uma outra origem do mundo e *nós estamos a inventar*. E o ser do *nós*, e o ser mesmo. Para além do ser” (Derrida, 1987, p. 54).

língua oficial a ser adotada. Ao caráter colonial próprio da língua, intervém uma colonização política, econômica, jurídica, militar. Essa colonização não é apenas externa, como na Argélia de Derrida, onde o árabe passava a dar lugar ao francês, mas pode se dar também dentro de um mesmo território, como se deu na França monárquica e, depois, na França de 1789, com a unificação e imposição da língua francesa que vinha se superpor aos dialetos então espalhados. Essa reflexão dá margem ao pensamento de que a colonização não diz respeito apenas a uma metrópole e suas colônias, mas pode ser interna a um mesmo território, a uma comunidade, uma nação, um Estado e, mais ainda, a toda cultura, podendo-se falar, dessa forma, de uma *colonização essencial*.

O monolinguismo do outro é um texto marcado pela escrita autobiográfica, mas que pretende revelar *uma estrutura universal da língua*. Essa universalidade, contudo, não se diz mais da identidade, do mesmo, da semelhança, mas em função de uma alienação originária. A estrutura que Derrida quer pôr em relevo expressa-se na seguinte antinomia: 1. “não se fala nunca senão uma única língua – ou antes, um só idioma” e 2. “não se fala nunca uma única língua – ou antes não há idioma puro” (Derrida, 2001, p. 20). Considerarei o desenvolvimento dessa antinomia, para em seguida explicitá-la: a primeira frase trata do incomunicável, do intradutível da língua, de sua ex-apropriação;³ a segunda trata da intertradutibilidade, da comunicabilidade, da re-apropriação como inerentes à língua. Ambas essas estruturas se dão ao mesmo tempo, não podendo, assim, ser dialetizáveis, assumindo, antes, um caráter aporético. Desconstrói-se, com essa antinomia, a tentativa de naturalizar a imposição de uma prática civilizatória ocidental, baseada na ideia de mestria e do valor de origem.

O hífen que une a palavra franco-magrebino multiplica, escreve ele, as identidades, é uma marca de hibridização, já que Derrida não se enquadra em nenhuma das três identidades seguintes: ele não é um francófono francês, nem um francófono não francês e não magrebino (como os canadenses, belgas, por exemplo); nem um magrebino francófono sem relação com a França, sendo necessário, pois, criar uma nova taxonomia para pensar sua diferença: “ser franco-magrebino, sê-lo “como eu”, não é, não é sobretudo, sobretudo não é

3 Diferente da apropriação, enquanto ação ou efeito de se apossar, de apoderar-se de algo e da expropriação, ato ou efeito de ser desapossado de algo, a ex-apropriação é, ao mesmo tempo, os dois, sendo o movimento de fracasso na tentativa de apropriar-se de algo, designando uma relação de dominação sem dominação, por exemplo, em relação à escritura e ao sentido. A ex-apropriação é dada *no* e *pelo* jogo das diferenças, e produz um processo permanente de diferenciação interna do sujeito. Ela constitui uma espécie de estrutura paradoxal do vivente e do não-vivente – não é específica do humano, mas lhe conui-lhe – e implica uma instabilidade enquanto abertura ao outro que não pode ser totalizada pelo sujeito.

um acréscimo ou uma riqueza de identidades, de atributos ou de nomes. Trai antes, em primeiro lugar, uma *perturbação da identidade*” (Derrida, 2001, p. 28). E isso ocorre por que ambas as identidades lhe foram usurpadas: mesmo tendo nascido na Argélia, recebera uma educação francesa, sendo o francês sua primeira língua, em um país majoritariamente árabe; apesar dessa influência, sua cidadania francesa lhe fora subtraída por suas origens judaicas, quando da ocupação alemã na França (1940-1944), durante o governo de Philippe Pétain, o denominado Regime de Vichy, de viés autoritário, tradicionalista, xenófobo e antissemita.

No caso das relações Argélia e França, a instituição da língua francesa como língua nacional, institucionalizava e propagandeava o árabe, a língua local, como língua estrangeira: “tendo em conta todas as censuras coloniais [...] o único recurso era ainda a escola; e na escola a aprendizagem do árabe, mas sob o título de língua estrangeira, desse estranho tipo de língua estrangeira como língua do outro, sem dúvida, embora, eis o estranho e o inquietante, do outro como do próximo mais próximo” (Derrida, 1995, p. 53). O projeto humanista e colonialista moderno seria, então, aquele que uniformiza os relevos, as singularidades, e as diferenças locais em nome de um universalismo civilizatório que impõe a identidade do colonizador aos colonizados, que passam a negar as estruturas constitutivas de sua própria comunidade – sobretudo por meio da violência brutal exercida – em nome de uma identidade emprestada de alhures: “o *estudo facultativo* do árabe era naturalmente permitido. Nós sabíamos-lo autorizado, quer dizer, tudo menos encorajado [...]. Sem dispor de estatísticas, recordo-me que a percentagem de alunos do liceu que escolhiam o árabe se aproximava do zero” (Derrida, 2001, p. 54). A permissividade do poder colonial em acolher na estrutura de ensino o árabe como curso facultativo dá mostras de que esse humanismo colonizador nem sempre se reverte na forma da violência escancarada que marca sua história, mas pode assumir ares de hospitalidade com as diferenças, incluí-las, ainda que de forma cínica, ao seu projeto.

Para situar a questão, diremos apenas que o humanismo é objeto de crítica de Derrida desde *A escritura e a diferença* (*L'écriture et la différence*, 1967). Tanto em *Violência e metafísica*, como em *A palavra soprada* (*La parole soufflée*), que compõem o mencionado livro, Derrida pensa, tomando como ponto de apoio a *Carta sobre o humanismo* (*Brief über den humanismus*, 1947) de Martin Heidegger, a indissociabilidade entre humanismo e metafísica, que se apoiariam sobre a ideia de um próprio do homem, marcando o devir etno-carno-falo-logo-fonocêntrico da história. Um dos pontos culminantes dessa crítica é o texto *Os fins do homem* (*Les fins de l'homme*, 1968), publicado em

Margens da filosofia (*Marges de la philosophie*, 1972) no qual, após apontar os limites de *O existencialismo é um humanismo* (*L’existencialisme est un humanisme*, 1946), de Sartre, Derrida se volta para a determinação desse próprio do homem em Heidegger. Essa ideia do próprio estaria presente na obra deste último quando ele admite que apenas o *Dasein*, o ser-aí ou o ser-o-aí, possui uma certa proximidade ao ser dada pela existência excluindo dessa determinação os demais entes (notadamente os animais), a partir de um certo privilégio ontológico conferido ao humano. Para Derrida, toda determinação de um próprio do humano produz margens da humanidade, uma certa sub-humanidade e in-humanidade, que pode ser manipulada politicamente, como bem ficará evidente em *Da hospitalidade* (*De l’hospitalité*, 1997), no caso da questão dos migrantes, e no *Seminário A besta e o soberano* (*Séminaire La bête et le souverain*, 2001), a propósito dos problemas do humanitário e do humanitarismo. Assim, para ultrapassar o vínculo entre humanismo e metafísica seria necessário abandonar a questão do humano como aquela da determinação do próprio do homem. Vários conceitos de Derrida visam produzir esse deslocamento – *grama*, *rastro*, *différance*, *jogo*, entre outros – ao retrair as fronteiras que dividem a dita humanidade e os demais entes em função de uma outra limitrofia, uma outra traçagem de limites, borrando as dicotomias tradicionais (de gênero, de raça, de espécie, de classe) em função de fronteiras móveis, múltiplas, porosas e dinâmicas.

A língua é um desses fatores que estabelece linhas de separação pouco moldáveis e que reforçam a pertença de um cidadão a um Estado-nação. A língua materna e a língua pátria acabam por constituir a identidade de uma comunidade, que muitas vezes se reverte num nacionalismo xenófobo. Por isso, a grande importância de repensar a língua para Derrida, como mais uma forma de questionar um humanismo europeísta etnocêntrico em nome de um novo cosmopolitismo, como ele defende em *Cosmopolita de todos os países, ainda um esforço* (*Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*, 1997). Portanto, uma concepção fundamental em *O monolinguismo do outro* será a de que a língua que utilizo não é minha, e que, na realidade, falamos mais de uma língua. Essas afirmações provocam um efeito de desapropriação da língua sob uma perspectiva identitária.

A estrutura universal da língua como abertura para o questionamento ético-político

O estatuto de Derrida de franco-magrebino lhe permite perceber o incomunicável da língua. Haveria uma *estrutura imanente de promessa e de*

desejos (Derrida, 2001, p. 35) que atravessa toda palavra, *antes mesmo de esta ser proferida*. Isso porque, em relação à palavra que vai ser emitida, não se está certo do seu sentido nem de como ela será compreendida, o que faz da língua algo permanentemente instalado na promessa ou na ameaça, e é nelas que se reencontra a unidade instável da língua – toda língua implica já um porvir, que não pode ser dado por um presente que lhe precederia. *Em última instância, cada um fala uma língua, a sua, e essa língua não lhe pertence, pois esquivase à apropriação de um sentido pelo sujeito*, seja o sujeito que fala, seja seu interlocutor. Por outro lado, toda língua, ao se impor como língua nacional, *acaba por ser contaminada por outras línguas que lhe antecederam, não sendo nunca pura*, guardando os restos das diferenças que ela sufoca com sua sobreposição. Por isso, fala-se sempre mais de uma língua. De um lado tem-se o monolinguismo – falo apenas minha língua – e, do outro, a ideia de que a relação com a língua é sempre marcada pela autorreferencialidade de uma tradução ou pela contaminação, como diz Derrida, pela miragem de uma outra língua, quer dizer, não se fala nunca uma só língua.

O suposto monolinguismo, o fato de uma pessoa ou de um grupo falar apenas uma língua, seria a marca da soberania dos Estados-nação. O monolinguismo, para Derrida, é sempre uma lei vinda de outra parte, pois onde não há soberania não há uma unificação da lei, nem da língua (Derrida, 2001, p. 56). O projeto colonialista seria, essencialmente, monolíngue, porque a imposição de uma língua é também a imposição de uma lei, da língua de uma lei, que deve ser compreendida e vivida pela comunidade.

Ora, se a língua que eu falo não é minha, se toda língua é impura, contaminada, híbrida, plural, vinda de alhures, o mestre, o soberano, o chefe, o senhor, que impõe a língua *não são nada*: eles não têm nada de próprio. A língua do progresso, encarnada no processo civilizatório, é apenas fruto de um processo de colonização e de dominação vitorioso – não é nada *em si*. *Essa ausência ou alienação é constitutiva de toda relação com a língua*. Mas é apenas aparentemente que ela é ausência ou alienação, pois não existe nada que lhes precede, nem que lhes segue, nunca existiu nem existirá, para Derrida, propriedade da língua, que pudesse representar uma véspera da alienação e da ausência ou o seu ultrapassamento. Essa estrutura da marca, dada pela ausência e pela alienação sem origem nem fim da língua, aparece na experiência da ferida, da ofensa, da vingança, da lesão, do terror, do trauma, da cicatriz, dos assassinatos que constituem a experiência colonial, na qual se marca o corpo individual e coletivo com a língua do outro sem que tenha jamais existido uma língua própria, sendo ela já fruto de processos de usurpação e imposição de identidades, bem como de uma homogeneização propagada em nome da

construção da nação. Essa estrutura da língua, que impede que se estabeleça um começo, baralha, portanto, todo discurso assentado em um valor de origem.

É por que há marca que se deverá interrogar o corpo próprio (no caso, do Derrida-colonizado) por ela tatuado – é interrogando sua singularidade, mas também reencontrando-a no próprio corpo marcado da língua, sempre impura, que Derrida traça sua estratégia para chegar em uma instância quase-transcendental: a economia da língua compreende um jogo entre intradutibilidade (o elemento aneconômico na economia) e intertradutibilidade⁴ (seu elemento econômico): “nada é intraduzível num sentido, mas *num outro sentido*, tudo é intraduzível, a tradução é outro nome do impossível. Num outro sentido da palavra ‘tradução’, claro, e de um sentido ao outro, é-me fácil manter-me sempre entre estas duas hipérboles que no fundo são a mesma e se traduzem ainda uma na outra” (Derrida, 2001, p. 88).

Assim é que o problema da língua se abre para uma dimensão ético-política:

Apesar das aparências, esta situação excepcional é ao mesmo tempo, exemplar, sem dúvida, de uma estrutura universal, representa ou reflete uma espécie de “alienação” originária que institui toda língua como língua do outro: a impossível propriedade de uma língua. Mas isso não conduz a uma espécie de neutralização das diferenças, ao desconhecimento de expropriações determinadas contra as quais um combate pode ser travado em frentes muito diversas. Pelo contrário, é justamente isso que permite re-politizar a questão. Aí onde a propriedade natural não existe, nem o direito de propriedade em geral, aí onde se reconhece esta des-apropriação, é possível e torna-se mais necessário do que nunca identificar, às vezes para os combater, movimentos, fantasmas, “ideologias”, fetichizações e simbólicas da apropriação (Derrida, 2001, p. 95).

Esse movimento da escritura desconstrutiva produz uma outra postura em face dessa herança essencialmente colonial para além da apropriação, seja pela ideia de um retorno à origem (desde sempre já passada), seja através da amnésia patológica, na forma de um completo esquecimento, seja por um movimento de integração a partir de estereótipos herdados do modelo metropolitano. A intradutibilidade, por um lado, revela a existência de diferenças na língua

4 Siscar compreende o “intradutível” como um elemento perturbador da produção de sentido presente em toda passagem à língua ou tradução. Esta última, por sua vez, assume em Derrida um sentido abrangente, designando o transporte, a transferência, a transposição extensiva a toda produção de conhecimento, excedendo, pois, o quadro de um mero ato de transferência de uma língua a outra, “sua importância como matriz de pensamento sobre a relação com a gênese do discurso é bem clara” (Siscar, 2012, p. 152). Apesar de frisar o problema do etnocentrismo na intertradutibilidade, Siscar é da opinião de que é a tentativa de tradução da língua do outro que produz leitura, significados e saberes, sendo a diferença que a torna necessária. Reitera, no entanto, que, em Derrida, não há uma resposta sistemática para resolver a tensão entre intertradutibilidade e intradutibilidade (Siscar, 2012, p. 160), mas antes um convite para pensar a tradução como uma ética da relação (Siscar, 2012, p. 194).

irredutíveis a qualquer apropriação, e que continuam circulando, mesmo diante da imposição de uma língua vinda de fora. Por outro lado, mesmo diante desse processo desigual de canibalização linguística, resta, ainda, a possibilidade de um diálogo, de uma tradutibilidade, que busque restabelecer um sentido comum, ainda que de maneira instável. Tanto o elemento do incalculável, a intradutibilidade, como aquele do calculável, a tradutibilidade,⁵ dão ensejo a uma promessa, calcada na memória, numa memória do passado e em uma memória porvir. É desse jogo dado por uma “hipermnésia”,⁶ uma hiper memória, que Derrida extrai a ideia de *invenção de uma língua por vir* destinada a traduzir essa memória, seus traços e seus espectros.

Sobre a questão da língua por vir ressalto esse comentário de Laura Llevadot em *Jacques Derrida: democracia y soberanía* (2020):

Derrida [...] nos ensina que estamos *sujeitos à língua*, que a língua pensa por nós tanto em sua terminologia identitária, em noções de uso tão frequente como a de nação, comunidade, vontade ou, inclusive, língua materna. Mas, esse texto de Derrida [*O monolinguismo do outro*] é, também, uma apelação a uma língua por vir. Não podemos sair das línguas que nos gestaram, mas nos é obrigado pensá-las, criticá-las, feri-las até fazer com que sangrem [...]. Sem pátria, mas sempre atravessados pelas línguas que nos constituem e nos sujeitam, buscamos uma liberação que passa pela inscrição de um pouco de pensamento na própria língua, uma invenção que nos libere dos mitos aos quais nos aferramos para não pensar. (Llevadot, 2020, p. 42)⁷

Para tal, Derrida lançaria mão de duas estratégias: por um lado, não ceder ao naturalismo linguístico, quer dizer, à naturalização da língua materna, mostrando que na origem há apenas próteses, suplantação, domínio e colonização (Llevadot, 2020, p. 42). Por outro lado, manter que a eleição da língua e sua defesa contra a língua dominante é uma questão política, que pensamos no corpo de uma língua sempre bastarda, recheada de dominações

5 Esse elemento incalculável da intradutibilidade se refere a tudo aquilo que, numa tradução, escapa ao elemento do calculável, quer dizer, dos meios oferecidos pela língua, da boa vontade do tradutor e de suas capacidades ou recursos. A tradutibilidade, por sua vez, é dita calculável por, justamente, integrar tal economia – entre a língua e o tradutor – à sua possibilidade de efetivação.

6 A palavra memória vem do grego *Mnemosine*, a qual se refere a uma deusa que presidia uma função memorialista. Já a palavra *hiper* vem marcar um excesso. Hipermnésia, é um neologismo que Derrida emprega nesse contexto, para contemplar a ideia de *herança*, que tanto se volta para o legado recebido do passado (seus rastros ou espectros), como comporta uma responsabilidade que se abre para o futuro, ao propagar, disseminar, fazer proliferar, transformar, inventar a partir desses rastros.

7 “Derrida [...] nos enseña que estamos *sujetos a la lengua*, que la lengua piensa por nosotros tanto en su terminología identitaria, en nociones de uso tan frecuente como el de nación, comunidad, voluntad o, incluso, lengua materna. Pero este texto de Derrida es, también, una apelación a una lengua por venir. No podemos salir de las lenguas que nos han gestado, pero nos es obligado pensarlas, criticarlas, herirlas hasta hacer que sangren [...]. Sin patria, pero siempre atrevesados por las lenguas que nos constituyen y nos sujetan, buscamos una liberación que pasa por la inscripción de un poco de pensamiento en la propia lengua, una invención que nos libere de los mitos a los que nos aferramos para no pensar” (Llevadot, 2020, p. 42).

e que amá-la é também lutar para emancipá-la através da crítica e da invenção (Llevadot, 2020, p. 43).

As significações de “porvir” em Derrida e um breve apontamento dos quase-conceitos que elas imantam – a democracia por vir, o messiânico e a hospitalidade

O porvir é, em *Espectros de Marx* (*Spectres de Marx*) – publicado em 1993, o que excede o presente, como presença a si (Derrida, 1993, p. 16). Ele é possível através de uma disjunção que habita todo “presente”. É o porvir que lança para o presente a questão que o disjunta, como um apelo vindo de longe. A questão que se coloca é como um acontecimento, que é também uma interrupção no tempo, que se arrisca, portanto, na injustiça, no mal – pois não é da ordem do calculável, pode fazer justiça ao outro como outro, ou seja, pode assumir a responsabilidade que é a desconstrução (Derrida, 1993, p. 55). Em outras palavras: sem se deter na boa consciência tranquilizadora do dever cumprido e evitando, ao mesmo tempo, o fracasso do acontecimento, como não perder a chance do porvir, desse messianismo desértico, abissal, caótico, que é a chegada do outro (no caso, de uma língua por vir), do acontecimento como justiça? Nesse sentido, o *porvir*, como em *democracia por vir*, não se apresenta nunca na forma de uma presença plena, situando-se entre uma promessa infinita de justiça e as formas determinadas: trata-se do acontecer de uma alteridade não antecipável e, dessa forma, não inscrita na história como um *telos* e que exige uma hospitalidade sem reserva. O porvir possui ainda a marca do que “é necessário” que se impõe como uma lei do dever, da necessidade, da promessa, independente de seu conteúdo, portando, assim, uma não-indiferença em relação a esse mesmo conteúdo (Derrida, 1993, pp. 123-124).

Já em *Políticas de amizade* (*Politiques de l'amitié*, 1994), lemos que o porvir precede e é mais antigo que o presente, no sentido que um presente só se constitui como tal por ser, antes, um porvir (Derrida, 1994, p. 58). Assim como a justiça, ele é da ordem do incalculável e exige um pensamento que force o presente na direção de um melhor arranjo, enquanto “intensificação máxima de uma transformação em curso”, deslocando os limites do já dado, reconhecendo sua insuficiência (Rodrigues, 2013, p. 129).

Veremos agora três noções derridianas imantadas pela ideia de porvir. São elas: a democracia por vir, o messianismo e a hospitalidade.

1. Em *Vadios: dois ensaios sobre a razão* (*Voyous: deux essais sur la raison*), publicado em 2003, Derrida nomeia esse pensamento por vir de *democracia por*

vir (Derrida, 2003, p. 15), que se confunde com um *apelo por vir* e uma *razão por vir*. Esse porvir, não se pode prever sua chegada, embora este se apresente como uma tarefa, implicando também o questionamento do que acontece nos diferentes âmbitos da vida social, política, econômica, em uma palavra, com a mundialização. O porvir envolve ainda, em sua dimensão acontecimental, um “dar um tempo que não existe” (Derrida, 2003, p. 153), tanto no sentido de uma urgência desmedida de democracia, como na necessidade de uma construção que ainda não teve lugar – a espera pela democracia – que poderia nos dar um tempo que ainda não existiu. *Democracia por vir* quer dizer, portanto, menos um futuro da democracia que um “conceito porvir de democracia” (Derrida, 2003, p. 28), que poderia tomar a forma da questão “que quer dizer viver juntos?” (Derrida, 2003, p. 31). Mas esse conceito de porvir remete não à ideia ou ao ideal, mas à *différance* (com *a*),⁸ a um inacabamento essencial, uma inadequação a si, à alteridade do outro, do heterogêneo, do singular, do não-mesmo, do diferente, do dissimétrico, do heteronômico – uma *différance* pelo qual ele se difere e difere de si mesmo (Derrida, 2003, p. 63). Trata-se, na perspectiva de Chantal Mouffe, em *Desconstrução e pragmatismo* (Mouffe, 2016) de uma democracia pluralista, cuja dinâmica é dada pela divergência e não pelo consenso:

A fim de impedir o fechamento do espaço democrático, é fundamental abandonar qualquer referência à possibilidade de um consenso, que, uma vez que esteja fundamentado na justiça e na racionalidade, não possa ser desestabilizado. Acreditar na possibilidade de tal consenso, mesmo quando concebido como uma “tarefa infinita”, é postular que harmonia e reconciliação deveriam ser a meta de uma sociedade democrática. Em outras palavras, é transformar o ideal democrático pluralista em um “ideal autorrefutável”, uma vez que o próprio momento de sua realização coincidiria com sua destruição. Como condições de possibilidade para a existência de uma democracia pluralista, conflitos e antagonismos constituem ao mesmo tempo a condição de impossibilidade de sua realização final. Esse é o “duplo vínculo” [*double bind*] que a desconstrução revela.

8 Essa palavra *différance* é formada a partir do francês *différence*, com *e*, que quer dizer diferença. Em francês, a diferença entre as duas palavras é apenas gráfica, mas elas se pronunciam da mesma forma sendo, portanto, uma marca muda. Derrida quer mostrar que a escrita fonética possui sua singularidade em relação à fala: além de introduzir diferenças apenas visíveis na escrita, ela é atravessada por signos não-fonéticos, como o espaçamento e a pontuação, que, inclusive, são elementos que toleram mal o conceito de signo. Sendo inaudível, essa diferença entre *différence* e *différance* se furta à ordem da sensibilidade, mas não menos àquela da inteligibilidade, pois esquivava-se à objetividade do entendimento. A *différance* resiste à oposição entre sensível e inteligível. Essa ordem não pode também ser exposta, pois tal pressuporia que se pudesse torná-la presente, o que não é o caso; mas ela também não é um não-saber, podendo ser tematizada. Derrida escreve na *Gramatologia*: “a diferença é, então a formação da forma” (Derrida, 1967, p. 92). Contra a ideia de um começo, de uma *arkhé*, de um princípio, de postulados, axiomas, definições, operando segundo uma ordem de razões, contra a ideia de uma vontade transcendente que comandaria de fora um determinado campo, contra ainda a ideia de um *telos*, de uma finalidade inscrita que orientaria uma reapropriação última, o quase-conceito de *différance* põe em marcha a noção de *jogo*, no sentido de um campo de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito.

Por isso, nas palavras de Derrida, a democracia sempre estará “por vir”, atravessada pela indecidibilidade e mantendo para sempre aberto seu elemento de promessa. (Mouffe, 2016, p. 25)

O porvir, apesar do seu caráter acontencional, guarda sempre alguma coisa do passado, a que vem transtornar justamente a diferença, sob o signo da invenção. Por isso, além de não ser ideal, o porvir não se encontra balizado por um ideal regulador; de outra maneira, ele nos põe em contato com o *sem horizonte* (Derrida, 2003, p. 189).

2. A promessa impossível da língua por vir indissociável daquela de uma democracia por vir aponta para um horizonte escatológico ou messiânico, embora tal língua possa sempre se tornar uma língua do mestre. Assim, essa língua por vir é sujeita à mesma estrutura quase-transcendental de apropriação/ex-apropriação, contra a qual procura imunizar-se a partir de uma nova compreensão da marca herdada, promotora de uma assinatura produtora de acontecimentos na língua, mesmo que estes se constituam como promessa e, portanto, como messianismo:

A reapropriação tem sempre lugar. Como ela permanece inevitável, a aporia avança então uma linguagem impossível, ilegível, irrecebível. Ao mesmo tempo, esta tradução intraduzível, esse novo idioma *faz acontecer*, esta assinatura faz acontecer, produz acontecimentos na língua dada à qual é ainda preciso dar, por vezes, acontecimentos não *constatáveis*: ilegíveis. Acontecimentos sempre prometidos mais que dados. Messiânicos. Mas a promessa não é nada, não é um não-acontecimento (Derrida, 2001, p. 99).

O fechamento do humanismo metafísico e do colonialismo dele inseparável encontra um ponto de ancoragem no jogo intradutibilidade/intertradutibilidade entre as línguas, possível e explicitado a partir da ex-apropriação como estrutura universal da língua, permitindo uma outra circulação que não aquela delimitada por identidades que se sobrepõem; em uma palavra, em uma ética da tradução intermitente (que deve ser compreendida como transcrição e como uma ética da relação), mesmo diante de sua impossibilidade estrutural e do risco de reapropriação (por uma língua dominante, por exemplo), fazendo dessa impossibilidade mesma um voto messiânico, subvertendo a tatuagem violentamente recebida em uma hipermemória do passado em nome da possibilidade de uma língua partilhada (uma língua que não existe, nem se pretende hegemônica), na promessa e no horizonte de um ultrapassamento da lógica colonizador-colonizado, mestre-escravo, através de uma abertura da palavra.

Considero que o messianismo em Derrida, *enquanto irrupção do outro na história*, é o que permite pensar um porvir, no sentido de uma desconstrução sistemática da tradição em direção a uma ruptura messiânica da história, pensada como a vinda ou a chegada do outro, do seu outro (Margel, 2015, p. 17), não de um messias, já que, como insiste Derrida, trata-se de um messianismo sem messias e sim da interrupção do curso da história, proveniente de sua sombra, de seu silêncio ou do seu pesadelo (Margel, 2015, p. 17). Como escreve Derrida em *Foi et savoir (Fé e saber)*, (2001):

O messiânico ou a messianicidade sem messias. Isto seria a abertura porvir ou a vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte de espera e sem prefiguração profética. A vinda do outro apenas pode surgir como um acontecimento singular lá onde nenhuma antecipação vê-lo vir, lá onde o outro e a morte – e o mal radical – podem surpreender a todo instante. Possibilidades que ao mesmo tempo abrem e podem sempre interromper a história, ao menos o curso ordinário da história (Derrida, 2001, p. 30)⁹

Segundo Bernardo, esse messianismo é um “*ateísmo messiânico* que traça a estrutura universal e quase-transcendental da experiência do acontecimento, ou da alteridade, em Derrida, e não serve de álibi a nenhum messianismo” (Bernardo, 2015, p. 313),¹⁰ particularmente os de tipo religioso ou utópico. A véspera de um tal acontecimento é, portanto, a hospitalidade em relação à alteridade, ao outro como absolutamente outro.

3. A língua por vir se apresenta como *primeira língua* para Derrida, pois o messianismo, apesar de sua dimensão incalculável, é pensado como uma estrutura própria da história, como suplemento e como hospitalidade em relação ao absolutamente outro. A hospitalidade incondicional seria a condição das leis de hospitalidade. Ela não impõe nenhuma regra, norma ou identificação do que vem (seja humano, animal, divino, espectral), não é empírica, mas quase-transcendental, e ao efetivar-se é sempre mediada pelas leis, no plural, de hospitalidade. Essa é a aporia: para ser absoluta, incondicional, a hospitalidade deve estar acima de qualquer lei, mas para concretizar-se, a única via que encontra é a das leis de hospitalidade, que são sempre condicionais. Considerar a hospitalidade incondicional como condição da hospitalidade

9 “Le messianique ou la méssianité sans messianisme. Ce serait l'ouverture à venir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, mais sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique. La venue de l'autre ne peut surgir comme un événement singulier que là où aucune anticipation voit venir, là où l'autre et la mort – et le mal radical – peuvent surprendre à tout instant. Possibilités qui à la fois ouvrent et peuvent toujours interrompre l'histoire, ou du moins le cours ordinaire de l'histoire”. (Derrida, 2001, p. 30).

10 “[...]” *athéisme méssianique* qui trace la structure universelle et quasi-transcendantale de l'expérience de l'événement, ou de l'altérité, chez Derrida, et ne sert d'alibi à aucun messianisme” (Bernardo, 2015, p. 313).

condicional transforma o dever para com o outro, transforma a ética em uma hiper-ética por vir, constituindo uma passagem do fechamento pelo medo e insegurança para a abertura solidária e o acolhimento do outro. Por isso, esse porvir instabiliza a ordem da identidade e a fixação de uma unidade, criando afluentes de afluentes a partir das margens do que se considera o fluxo único e teleológico da história hegemônica e desviando seu curso, em uma cartografia sempre em vias de construção. Nessa expectativa messiânica reside uma nova responsabilidade e uma nova promessa de justiça. É por isso que a *língua por vir* evita as traduções etnocêntricas, pensando-se, antes, como abertura, diálogo, mestiçagem, descentramento.

CONCLUSÃO

Apontamos, a seguir, duas conclusões de nossa leitura de *O monolinguismo do outro*, uma vez considerados os apontamos feitos acima sobre a questão da língua por vir.

1. O idioma como língua por vir

Para compreendermos o aporte ético-político da noção de língua por vir, voltemo-nos para as análises de Marc Crépon, em *L'héritage des langues (A herança das línguas)*, em tradução livre, 2002). Para Crépon, seria impossível pensar, em Derrida, a problemática do segredo, do testemunho, do perdão, entre outros, sem uma política e uma ética do idioma (Crépon, 2022, p. 55). Para pensar o idioma em Derrida, Crépon considera que seria preciso reverter a hierarquização entre a língua e o idioma, a primeira assumindo maior relevância historicamente. Nesse sentido, nem a língua materna nem a língua nacional, geralmente sacralizadas, seriam superiores ao idioma, nem ao dialeto. A esse deslocamento das oposições, segue-se propriamente uma produção conceitual, que diz respeito à reelaboração do conceito de idioma em Derrida.

Para compreender essa transição, Crépon se detém em uma entrevista dada por Derrida à revista *Europe* em 2001, em que este último aborda a poesia de Paul Célán. O poeta fez do alemão a língua privilegiada de sua escritura, que não era sua língua materna nem sua língua nacional. Foi justamente na Alemanha que toda sua família acabou sendo exterminada pelos nazistas. Ele não tinha, portanto, uma relação ciumenta de posse da língua alemã, nem sua poesia era uma celebração da língua ou uma homenagem à cultura alemã. Não havia, portanto, uma apropriação da língua como sua. Tratava-se, antes, de suportar um corpo a corpo com ela (Crépon, 2022, p. 59). Essa luta, esse

tormento e essa prova conduziriam a pensar o idioma não como algo estático, mas como um acontecimento, uma invenção (Crépon, 2022, p. 59).

O idioma estabelece um próprio, uma assinatura ou uma contra-assinatura no idioma da língua, sendo, ao mesmo tempo, uma inapropriação. Crépon pensa duas condições de possibilidade para o idioma. A primeira condição é uma paixão da língua, um amor e um respeito, paixão essa que nada mais tem a ver com a ideia de uma apropriação, mas com a tormenta de uma não-possessão, de uma impossível possessão. A segunda condição, por sua vez, é o desejo de deixar uma marca, que recebe de Derrida o nome de “cicatriz” e “ferida”, sendo a tradução uma possibilidade de marcar a língua, como atestaria o próprio Celan, fazendo vir um outro alemão no alemão, tornando o alemão, nesse jogo, uma *língua de migrantes*, produzindo um corte entre um povo e sua língua (Crépon, 2022, p. 61). Ou seja, contra a fobia da tradução, marcada pelos nacionalismos xenófobos, o idioma estabelece uma passagem de fronteiras. Dissociando o idioma da propriedade, Derrida dá a pensar uma outra forma de ligação com a língua, para além dos nacionalismos.

Mas essa tradutibilidade da língua seria apenas um aspecto da questão. Isso porque o idioma, em Derrida, seria justamente o intradutível, o que resiste à tradução e se oferece, ao mesmo tempo, a ela, mesmo diante de sua impossibilidade. Em outras palavras, o idioma não é dado, não é cultivado, exigindo uma herança ativa (e não passiva) da língua, ou seja, ela envolve uma transformação, uma reafirmação, mesmo ao preço de mudanças significativas e deslocamentos radicais, o que – como em toda herança, por mais fidedigna que seja – não poderia se dar de outra forma que a partir de uma seleção (Crépon, 2022, p. 65).

O idioma não se dá como um tema, um objeto de reflexão sobre a língua, ele só pode se demonstrar no desenrolar de sua escritura (Crépon, 2022, p. 140). É por isso que o idioma faz efetivamente acontecer algo na língua. Tudo se passa como se algo que sobrevém à língua lhe constituísse mesmo do interior, ao modo de uma tatuagem, misturando tinta e sangue. O idioma é, portanto, o que resiste à tradução e o que seria necessário traduzir em outras línguas.

Trata-se em outras palavras de uma *língua por vir*, o que se promete no idioma, diferenciando-o do uso cotidiano e automático da língua. Há, portanto, uma estrutura messiânica da promessa no acontecimento idiomático enquanto efetivação de uma língua por vir. Um outro aspecto a relevar no idioma, segundo a análise de Crépon, é a hospitalidade, o acolhimento do outro na *minha* língua, pois a promessa que a estrutura messiânica do idioma promete é uma promessa de acolhimento da língua do outro (Crépon, 2022, p. 143).

Crépon afirma que a intradutibilidade é a lei econômica do idioma. Isso porque o ideal de transparência é uma mistificação, pois há sempre um resto intradutível em toda língua. Da mesma forma, cada língua é uma assimilação de outras línguas que lhe constituem, sem a possibilidade de traçar uma gênese dessas incorporações, o que equivale a dizer que cada um fala a língua do outro, ou seja, há uma heteronomia que nos governa. É essa impossibilidade de tradução sem resto que convida a uma ética da tradução, ao mesmo tempo que faz desta última uma ética do luto (uma partilha do luto), na medida em que busca guardar justamente aquilo que se perde (Crépon, 2022, p. 152).

Dessa forma, essa ética da tradução é também uma política da tradução, pois privilegia uma certa relação ao mundo que não passa pela identidade nacional, nem pelo nacionalismo linguístico, enquanto suporte da exclusão patriótica, que marca um limite da nossa responsabilidade funcionando como uma forma de divisão dos outros.

2. A independência da Argélia como propulsora de uma língua por vir

Passemos, agora, para um artigo de Jean-Luc Nancy, *L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida* (*A independência da Argélia e a independência de Derrida*, em tradução livre, 2007), para pensar como o próprio Derrida busca fazer emergir de sua escritura uma língua por vir, um novo conceito de idioma, de uma perspectiva descolonial. Para Nancy, 1962 é uma data importante, pois marca, ao mesmo tempo, a Independência da Argélia e a independência de Derrida, que, no mesmo ano, lança seu primeiro livro, *A voz e o fenômeno* (*La voix et le phénomène*, 2016[1967]), em que se debruça sobre a obra de Husserl, marcando sua autonomia filosófica. Trata-se da conjunção de um acontecimento filosófico e de um acontecimento político.

Nessa data, Derrida haveria nos brindado com a “deiscência da presença a si”. A deiscência é um acontecimento que ocorre quando um órgão fechado, já maduro, se abre por si só, de maneira espontânea, para dar passagem a seu conteúdo: frutos, grãos, polens ou esporos, sendo signo de fecundidade. A propósito da deiscência pode-se falar, sem forçar, de dom. Será a impossibilidade do repouso na permanência de um presente vivo, já que esse presente é sempre outro na sua identidade, marcado sempre pela diferença, que singularizará o pensamento de Derrida.

Também a Argélia seria marcada por uma dupla diferença a si, por uma multiplicidade que a impedia de assumir uma identidade una. Essa diferença seria intra-francesa, fazendo da Argélia, por meio da colonização, um território

francês e intra-africano, pela sua diferença em relação aos outros países que compunham o Magreb.

Para Nancy, 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 lógica local, para a construção de uma ideia de nação.

Nesses mesmos anos 1960, escreve Nancy, começam a aparecer na Europa os primeiros sintomas de uma desestabilização das certezas políticas que culminariam em maio de 1968, assim como, no mundo socialista, da identidade que deveria ter a Internacional. Esse abalo dar-se-ia, assim, tanto no âmbito dos Estados-nação, como no âmbito global.

Ora, parece ser justamente esse abalo que as páginas finais de *A voz e o fenômeno*, brevemente citadas por Nancy, parecem encarnar, imantar, ecoar: a ideia de que a presença a si não pode se fechar em relação ao “absoluto originário” (como a soberania do Estado, do Partido), devendo permanecer aberta ao porvir que, então, se anunciava de modo *sui generis* na Argélia de Derrida.

Entretanto, seria o significado mesmo de Independência como autofundação e autodeterminação que estaria em jogo nos anos 1960 e que vinha sendo substituído, no campo político e filosófico pelo par autonomia e heteronomia, mais especificamente, pela autonomia e pela *alterautonomia*, onde a independência e o absoluto não se concebem mais sem serem atravessados pelo outro. Esse par coexiste sem se resolver numa síntese, abrindo, diferentemente, um questionamento sobre o método dialético.

E – é o que queria frisar aqui – o campo político força a língua filosófica, a língua dos intelectuais, em direção a um novo comum, a uma nova forma de partilha da experiência e da expectativa do vir a ser. Citamos Nancy:

Durante muito tempo, essa coexistência contraditória [da autonomia e da alterautonomia] sem a perspectiva de ultrapassamento hegeliano [...] deixou os intelectuais numa situação difícil. Não se poderia mais invocar tão simplesmente o “sentido” único e identitário de uma “história” nem de seu “sujeito” nem de seu “fim”. Duas exigências deveriam ser cumpridas em relação à identidade (e à unidade, à ipseidade etc.): sua afirmação e sua *différance*. Numa fórmula mais curta: a afirmação incondicional de uma *différance* da afirmação em si mesma e da autoafirmação (Nancy, 2007; p. 67).¹¹

11 “Pendant longtemps, cette coexistence contradictoire sans perspective de dépassement hégélien [...] a fait aux intellectuels une situation difficile. On ne pouvait plus invoquer aussi simplement le “sens” unique et identitaire d’une “histoire” ni de son “sujet” ni de sa “fin”. Il fallait faire droit à deux exigences au sujet de l’indéité (et de

É, a meu ver, a essa multiplicidade que pouco a pouco se afirmará em unidade, não apesar, mas através de suas diferenças, que Derrida fez menção em *O monolinguismo do outro*. A heterogeneidade constitutiva do povo argelino e a guerra de independência são fatores importantes na produção de uma revisão generalizada dos conceitos que até então operavam silenciosamente na teoria político-filosófica. Não se trata, primeiramente, do habitual sujeito pensado pelo marxismo-socialismo, o proletariado, que se insurge, mas o sujeito colonizado, fragmentado entre identidades, híbrido ou mestiço, que porta consigo estórias. Nem é o fim da revolução, o comunismo, que é pensado, mas uma outra forma de democracia. É a afirmação dessa identidade, sua autoafirmação e, ao mesmo tempo, sua *différance* portada por essa mesma afirmação, que constitui a singularidade, aos olhos de Nancy, do movimento de independência da Argélia.

Ora, continua Nancy, não é convincente pensar que Derrida tenha se retirado do debate público – em relação aos movimentos pós-coloniais e aos desequilíbrios políticos que imperavam na cena política internacional – mas que ele, prudentemente, viu a “necessidade de deslocar o engajamento em relação às sujeições tornadas canônicas, quer dizer, às sujeições identitárias”¹² (Nancy, 2007, p. 68). Esse deslocamento corresponderia a um movimento de retirada, de retração, de contração do político, em que a autoconstituição e a autonomia, a essência metafísica destas como presença a si do “comum”, entrava em convulsão, pela falta de herdeiros no campo político. Ou seja, que a política baseada na identidade, no comum universal transcendente às diferenças, entrava em franco declínio, exigindo um repensamento de categorias que até então tinham sido palavras de ordem organizadoras da revolta. Isso por que, continua Nancy, o princípio de autossuficiência havia entrado em crise “não em virtude de uma decisão filosófica abstrata – ele escreve – mas em virtude de uma viragem efetiva e prática da história – dessa viragem com a qual me satisfaço hoje em emblematizar pela data de 1962 enquanto data política e filosófica” (Nancy, 2007, p. 68).

Com revoltas como as da Argélia, não se trata bem de uma pulverização das categorias herdadas, senão que elas passam a dar lugar a interpretações renovadas, deixando-se subverter por uma prática ético-política descolonial que se mundializa. Essa reviravolta conduz, ao que Nancy, seguindo o Derrida de *Politiques de l'amitié*, nomeia um “pas au-delà du politique”, expressão

l'unité, de l'ipseité, etc.): son affirmation et sa différence. D'une formule plus serrée: l'affirmation inconditionnelle d'une différence de l'affirmation elle-même et de l'auto-affirmation” (Nancy, 2007, p. 67).

12 “la nécessité de déplacer l'engagement par rapport aux sujétions devunues canoniques, c'est-à-dire aux sujétions identitaires” (Nancy, 2007, p. 68).

ambígua e aporética que significa, ao mesmo tempo, “um passo além da política” e um “não além da política”. Esse passo para além da política refere-se, portanto, a um ultrapassamento do que até então vinha sendo estabelecido como teorias e práticas políticas (com seus conceitos de identidade, autonomia, autossuficiência, autoconstituição). No entanto, esse além não é, de fato, um fora da política, no sentido de uma ultrapassagem da política em nome de um qualquer outro pensamento ou *práxis*, senão uma outra forma de pensar a política na política, permanecendo política, subvertendo-a de dentro (e através de um *fora*) e modificando, dessa forma, a essência moderna do político. Assim, citamos Nancy:

O que estava em jogo em 1962 era uma ruptura geral das autossuficiências, das origens e suas seguranças. Era, consequentemente também, uma ruptura do político ele mesmo, da identidade do conceito de “política”, que o abandonemos através de um modelo de fundação autóctone, um modelo de autocontratualidade de sujeitos constituídos ou um modelo de soberania. Essa ruptura apenas podia acompanhar aquela que se abria no pensamento da identidade presente a si e originária de si, da mesma forma que a identidade da “filosofia” se encontrava ela também em jogo. Penso hoje, quase meio século após 1962, que estamos numa posição melhor para compreender a problemática dessa viragem. Independente das histórias particulares da República argelina e de Jacques Derrida, sabemos hoje mais do que não gostaríamos de saber a que ponto são desastrosas as afirmações identitárias cuja segurança esmaga não somente as diferenças exteriores mas também essa *différance* interna que somente ela abre para uma identidade “ela mesmo”, quer dizer a seu “por-vir”, no sentido em que Derrida entende esse termo. (Nancy, 2007, pp. 68-69)¹³

Essa ausência de fundamento do político trazida pelos movimentos de independência das colônias seria um dos fatores principais que explicaria a recusa de Derrida em elaborar uma filosofia política a partir deles, sendo, para ele, antes, necessário repensar o que se entende por política. Apesar dessa constatação, Nancy considera que Derrida praticou uma “política da filosofia”, enquanto conjunto de estratégias e de manobras destinadas a não deixar a filosofia se identificar novamente como “filosofia”, redobrando o gesto político

13 “Ce qui se jouait autour de 1962, c’était une rupture générale des autossuffisances, des origines et leurs assurances. C’était, par conséquent aussi, une rupture du politique lui-même, de l’identité du concept de “politique”, qu’on le laisse à travers d’un modèle de fondation autochtone, un modèle d’autocontractualité de sujets autoconstitués ou un modèle de souveraineté. Cette rupture ne pouvait qu’accompagner celle que s’ouvrait dans la pensée de l’identité présent à soi et originaire de soi, tout autant que l’identité de la “philosophie” s’y trouvait elle aussi mise en jeu. Je pense aujourd’hui, presque un demi siècle après 1962, nous sommes mieux en mesure de comprendre l’enjeu de ce tournant. Indépendamment des histoires particulières de la République algérienne et de Jacques Derrida, nous savons aujourd’hui plus que nous ne voudrions le savoir à quel point sont désastreuses les affirmations identitaires dont l’assurance écrase non seulement les différences extérieures mais aussi cette *différance* interne qui seule ouvre une identité à “elle-même”, c’est-à-dire à son “à-venir”, au sens où Derrida veut entendre ce terme” (Nancy, 2007, pp. 68-69).

dos movimentos no interior do próprio fazer filosófico. Para tal, é o que gostaria de ressaltar, Derrida inventa uma língua, um idioma filosófico, ele próprio sob o signo do porvir, atento às reviravoltas políticas que deslocavam na prática uma língua herdada, solicitando, com a abertura que produziam, uma outra língua comum, em que a própria noção de “comum” fosse problematizada. Subvertendo os sentidos herdados, Derrida haveria disseminado “mais de uma origem, mais de uma independência, mais que uma independência” (Nancy, 2007, p. 70).¹⁴

Referências

- BENVENISTE, É. “Le vocabulaire des institutions indo-européennes”. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- BERNARDO, F. “Derrida lecteur de Heidegger. De la Destruction à la Déconstruction – De la mort et de la peine de mort”. *Revista Filosófica de Coimbra*, Nr. 48, 2015, pp. 313-334.
- CRÉPON, M. “L’héritage des langues”. Paris: Fayard, 2022.
- DERRIDA, J. “Le monolinguisme de l’autre”. Paris: Galilée, 1995.
- _____. “O monolinguisismo do outro”. Tradução para o português de F. Bernardo. Porto: Campo das letras, 2001.
- _____. “La voix et le phénomène”. Paris: PUF, 2016.
- _____. “Violence et métaphysique”. In: *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- _____. “De la Grammatologie”. Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- _____. “Les fins de l’homme”. In: _____. *Marges de la philosophie*. Paris: Editions de Minuit, 1972.
- _____. “La mythologie blanche: la métaphore dans le texte philosophique”. In: _____. *Marges de la philosophie*. Paris: Editions de Minuit, 1972.
- _____. “Psyché. Invention de l’autre”. Paris: Galilée, 1987.
- _____. “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”. In: _____. *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- _____. “Spectres de Marx”. Paris: Galilée, 1993.
- _____. “Politiques de l’amitié”. Paris: Galilée, 1994.
- _____. “Force de loi”. Paris: Galilée, 1994.
- _____. “De l’hospitalité”. Paris: Calmann-Levy Editions, 1997.
- _____. “Cosmopolites de tous les pays, encore un effort”. Paris: Galilée, 1997.
- _____. “Foi et savoir. Suivi de Le siècle et le pardon”. Paris: Points, 2001.
- _____. “Voyous: deux essais sur la raison”. Paris: Galilée, 2003.

14 “plus d’une origine, plus d’une indépendance, plus qu’une indépendance” (Nancy, 2007, p. 70).

- _____. “Séminaire La bête et le souverain (volume 1: 2001-2002)”. Paris: Gallimard: 2008.
- HEIDEGGER, M. “Carta sobre o humanismo”. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1967.
- MARGEL, S. “Sauver les phénomènes: Levinas, Derrida et la question du messianisme”. In: *Levinas-Derrida: lire ensemble*. Paris: Hermann, 2015.
- MOUFFE, C. (org.). “Desconstrução e pragmatismo”. Rio de Janeiro: MauadX, 2017.
- RAMOND, C. (org.). “Derrida politique”. *Revue Cités*, Nr. 30, 2016.
- RODRIGUES, C. “Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade: sobre ética e política em Jacques Derrida”. Rio de Janeiro: NAU, 2013.
- HADDOCK-LOBO, R. “A desconstrução em face da branca mitologia: Gramatologia contra o etnocentrismo e a experiência da crueldade colonial”. *Cinquenta anos de desconstrução. Revista latino-americana do Colégio Internacional de Filosofia*. Dezembro, 2019.
- LLEVADOT, L. “Jacques Derrida: democracia y soberania”. Barcelona: Gedisa, 2020.
- NANCY, J.-L. “L’indépendance de l’Algérie et l’indépendance de Derrida”. In: *Derrida politique. La déconstruction de la souveraineté*. *Cités*, Nr. 30, 2007.
- SISCAR, M. “Jacques Derrida: literatura, política e tradução”. Campinas: Autores Associados, 2012.