

## À beira da língua lei: pertencimento, alteridade e identidade em *O monolinguismo do outro* de Jacques Derrida

*On the verge of the language law: belonging, alterity and identity in  
The monolingualism of the other Jacques Derrida*

Arthur de Albuquerque Leão Roder  
Mestrando em Filosofia PPGF/UFRJ  
Agência de Fomento – CAPES

**RESUMO:** O presente artigo parte da conferência *O monolinguismo do outro* de Jacques Derrida para interrogar o tema do *pertencimento* enquanto categoria identitária à luz do exemplo da colonização, trazida pelo próprio autor. Na medida em que se traçam as principais questões desse problema, mostra-se como a desconstrução da metafísica, associada às lógicas predicativas e às estruturas da sociedade civil do Estado-nação moderno, passa pela questão do idioma. Esbarrando alteridade e identidade, Derrida tece *cultura* e *língua* pela economia da violência e da colonização, politizando, para além da rigidez da *pólis*, do *político*, a questão epistêmica, cultural e discursiva.

**Palavras-Chave:** DERRIDA; DESCONSTRUTUÃO; CULTURA E COLONIZAÇÃO; SINGULARIDADE.

**ABSTRACT:** The present article departs from the conference *The monolingualism of the other*, of Jacques Derrida, to interrogate the *belonging* matter as category of identity, exemplified by the colonization experience. As the major questions are tracked down, it is showed how the deconstruction of the metaphysics associated with the predicative logic and the modern civil society's structures are embowed with the matter of the idiom. Confronting alterity and identity, Derrida offers notions of *culture* and *language* following the economy of violence and colonization, politicizing, beyond the *polis*' stringency, epistemic, cultural and discursive matters.

**Key-words:** DERRIDA; DECONSTRUCTION; CULTURE AND COLONIZATION; SINGULARITY.

## INTRODUÇÃO

As considerações que se seguem não visam relatar quaisquer conclusões finais, não dão mostra de um estágio avançado de pesquisa, antes, inauguram, de modo não disfarçadamente precário, os primeiros resvalos, por mais tímidos que possam parecer, com *O monolinguismo do outro* (1996), de Jacques Derrida (1930-2004). Nesse sentido, optamos por abrir aqui a discussão de alguns problemas suscitados no texto por um recorte bem específico, mas de modo algum acessório ao texto como um todo: a questão do *pertencimento*, a qual, na leitura desconstrutiva, em uma definição ainda grosseira, mescla e lança a indecisão sobre a oposição rígida entre alteridade e identidade. O que se pretende com esse *krinen*, sempre tão ameaçadoramente específico, é trazer à luz certas questões, incluídas no campo da filosofia contemporânea da cultura, acerca da experiência colonial testemunhada e narrada por Jacques Derrida.

Trata-se de seguir aqui a reconstrução da desconstrução da dialética entre identidade e alteridade a partir da insituável, e mesmo impossível, categoria de ‘franco-magrebino’, produzida pela empresa colonial francesa desde o século XIX, em direção às margens e às periferias do pensamento político e cultural e a um outro entendimento da singularidade e da precariedade daquele que testemunha nesse contexto.

## Lógica do pertencimento, alienação

Utiliza-se esse significante, *pertencimento*, para apontar uma forma de *relação*, ou seja, uma forma de remetimento de um algo a outro. Nesse contexto, ademais, trata-se da recorrente questão, filosófica por excelência, da *identidade*<sup>1</sup>: a relação do mesmo ao mesmo. Em outras palavras, o poder de dizer “eu” e a possibilidade da experiência do *solipsismo*. Ora, tal como Derrida relata em seu testemunho, toda identidade é mutilada por uma série de outras instâncias. Essa questão, assim, jamais pode ser colocada sem arrastar consigo inúmeras outras, como a da *língua*, a da *cultura*, a da *tradição*, a da *memória*, a da *história*, a da *hegemonia* e a da *dominação*; em suma, daquilo que sempre se apresentou como condição de possibilidade da identificação do ente enquanto seu reconhecimento na interseção de uma série de conjuntos. Isso é, aquelas estruturas que não se apresentam a nível de entes, mas às quais os entes devem se submeter justamente para assumirem alguma forma de identificação ou distinção uns dos outros. De fato, no contexto que apresenta Derrida em sua conferência, nem mesmo a colocação da questão da *identidade* é algo que possa ser feito de maneira idêntica.

---

<sup>1</sup> “A nossa questão é sempre a identidade. O que é a identidade, conceito de que a transparente identidade a si é sempre dogmaticamente pressuposta por tantos debates sobre o monoculturalismo ou o multiculturalismo, sobre a nacionalidade, sobre a cidadania, a pertença em geral? E antes da identidade do sujeito, o que é a *ipseidade*? Esta não se reduz a uma capacidade abstrata para dizer “eu”, que terá sempre precedido. Significa talvez, em primeiro lugar, o poder de um “eu posso”, mais originário do que o “eu”, numa cadeia em que o “*pse*” de *ipse* não se deixa mais dissociar do poder, do domínio ou da soberania do *hospes* [...] (DERRIDA, 2001, p.27)”.

*Pertencimento*, numa certa clausura de pensamento – na verdade, aquela mesma que Derrida (2013, p.10) chamou de a metafísica-da-presença – dirá a respeito também a uma questão de inteligibilidade ou de expressividade. Segundo uma tal postura de pensamento, para que passem da forma inexprimível à exprimível, para que ganhem cidadania epistêmica, os entes deveriam permitir-se *predicar*: em outras palavras, encaixar-se a um grupo, a um conjunto, a uma estrutura transcendente à sua singularidade.

Trata-se da economia da questão *o que é?*, a economia que por excelência, como nos mostrou Heidegger (1983, pp.25-63), abre a história da metafísica. Essa economia, jamais distinta da questão da linguagem, teria sido descrita por Aristóteles como o *logos apophantikós*: o discurso propositivo, cuja razão de ser não seria outra além de, por meio da cópula, ligar um sujeito a um predicado. O sentido de um discurso propositivo, então, apenas poderia ser considerado minimamente performatizado na junção desses dois elementos: um e outro seriam, em si, vazios de determinação. Apenas haveria expressão de conteúdo real na síntese: na supressão da singularidade do quer que seja para que o conjunto, o universal, aquilo que transcenderia o particular, pudesse exprimir-se no apagamento do primeiro. A singularidade é assim suspensa em prol da expressão do universal. Em si, ela jamais se expressa – ou melhor, ela se expressa como o outro, pelo outro, através do outro.

Esse sujeito apenas é se, e somente se, ele *pertence*, por exemplo, a um gênero. O *pertencimento*, portanto, é a condição a ser cumprida para que algo possa ser dito ou entendido. Entretanto, pertencer, nesse jogo, já se parece muito com um certo *apagamento* ou uma *subalternidade* do singular ao universal. Já se parece muito com a *captura*, o *domínio* e a *impropriedade* daquilo ou daquele a ser assimilado ao conjunto<sup>2</sup>.

Eis o fenômeno da inteligibilidade, o fenômeno que torna possível à linguagem ou bem falar sobre o que é ou bem sobre o que não é. Ser real ou não ser real, então, é uma questão de *pertencer* ou não a um outro que se apresenta. É ser ou não ser submetido à sua lei, tome ela a forma de a uma classe ou de um gênero que possam, enfim, suspender esse *sujeito subalterno* de sua insipidez epistemológica, do seu ser um mero nome, mera linguagem, *flatus vocis*. Aliená-lo, por assim dizer, a uma função predicativa é alçá-lo a uma superestrutura virtual, capturadora de sua singularidade. Em algumas palavras: o universal, o estrutural, o transcendental, o ontológico, e mesmo o formal, o virtual, o ideal. Em si, esse *subjeto* não passa de um rastro, de um vestígio, de algo incompleto para o discurso, jamais o seu referente. Se nos permitirmos falar de sua função, essa seria a de perder-se ao outro, no outro; destituir-se de qualquer significação própria e original para dar lugar ao fenômeno, fantástico ou fantasmático, do sentido enquanto sentido do outro, enquanto outro sentido. Do sentido, enfim, experimentado como *perda* do sentido. Mas claro, de um sentido que jamais foi *tido* ou *possuído* originalmente. Que jamais fora *próprio*<sup>3</sup> para que produza um luto propriamente dito<sup>4</sup>. O efeito dessa alienação originária é muito mais uma “alienação sem alienação (DERRIDA, 2001)”, como discutiremos adiante.

Mas por quê efetivamente tratar dessa maneira da linguagem, uma vez que o nosso tema, o *pertencimento* se encaixa muito mais num certo contexto de filosofia da cultura e não pressupõe diretamente uma discussão acerca do problema da significação? Ora, para todos os efeitos, podemos dizer que essa discussão, ao flertar desse modo com o problema do signo, mostra como já não podemos dissociar da questão do pertencimento uma outra: aquela outra questão que é a questão mesma do seu outro – a questão da *alienação*. O que é, segundo nossas considerações até aqui, para um termo particular ou singular, pertencer a um conjunto senão alienar-se de si mesmo em prol da fenomenalização desse universal?

O fenômeno do conhecimento (enquanto discurso propositivo, cópula de *subjeto* e predicado) é a produção da perda de produto, do desprendimento de um singular em prol da idealização. É a ultrapassagem da ‘coisa’ – enquanto coisa for entendida como o referente extralinguístico. A cópula ‘é’ – o sentido do ser –, como nos mostra Derrida (2013), põe em cena a identidade como diferença, como renúncia da identidade ou mesmo a renúncia *como* identidade. A proposição, engajando-se ao juízo que ela expressa e produzindo, dessa forma, o pretense conhecimento positivo, desloca o *subjeto* à sua propriedade, deslocando-o *de* qualquer pretensão de propriedade. Apropria-o e o expropria ao mesmo tempo. Diz, de uma vez, o mesmo e o outro; sem nem que com isso se precise pensar seu valor de verdade. Dizer algo de um *subjeto* já será expropria-lo, expropria-lo ao mesmo tempo que o apropriamos, que lhe damos a uma propriedade possível. Desse modo, restituir o sentido, já seria de antemão, na possibilidade mesma de sua realização, via de regra, destituí-lo.

Ora, esse problema já está inscrito, sem que a esgote, na economia da *différance* (DERRIDA, 1972, p.1-29)<sup>5</sup>. Dir-se-ia, a possibilidade da apropriação está na possibilidade da expropriação. A possibilidade da

<sup>2</sup> É preciso remeter o leitor aqui ao texto de Gayatri Spivak, *Pode o subalterno falar?* (op. cit.), muito importante para a circunscrição da desconstrução no panorama pós-colonial.

<sup>3</sup> Para uma certa questão sobre o que se poderia chamar de uma *economia da apropriação*, da *propriedade como impropriedade ou como desapropriação*; mas também para uma certa questão da relação entre o fenômeno e o seu sentido como *perda de sentido*, e mesmo como *fantasma*, remeto aqui à conferência *Esporas: os estilos de Nietzsche* (op. cit.).

<sup>4</sup> Tratar-se-ia, no pensamento de Derrida, de uma toda outra relação com a perda, com o luto e com a melancolia, sem que esse pensamento estivesse preso à relação a uma pura ausência do passado como origem. Apesar de adjacente, não é essa a questão aqui desenvolvida. Portanto, remeto a dois fantásticos ensaios sobre o tema, das professoras Mônica Cragnolini e Ana Maria Continentino publicados em *Espetros de Derrida* (2008).

<sup>5</sup> Remetemos principalmente ao texto da conferência *La différence* de Derrida, publicado em 1972 no volume *Marges de la philosophie* (1972). Ainda aproveitamos para citar o seguinte trecho de Derrida sobre o quase-conceito de *différance*: “« Différance » designava também, no mesmo campo problemático, essa economia – de guerra – que põe em relação a alteridade radical ou a exterioridade absoluta do fora com o campo cerrado, agonístico e hierarquizante das oposições filosóficas, dos “diferentes” ou da “diferença”. Movimento econômico do rastro

possibilidade e a possibilidade da impossibilidade no mesmo jogo e numa única abertura. A possibilidade do pertencimento é originalmente o *deslocamento* – e, por isso mesmo, é a sua impossibilidade originária e a impossibilidade de sua origem. O abrigo dado pelo predicado ao *sujeito* na nação das coisas inteligíveis, o reconhecimento de um solo em que possa residir, uma cidadania, uma identificação, uma “carta verde” – tudo isso já será, na inauguração de sua possibilidade, a marca da alienação desse *sujeito* que chega, de sua *exportação* e de sua *estranheiridade* singular como a marca da sua recepção.

### Testemunho, autobiografia: o caso do franco-magrebino

Portanto, trata-se aqui, como dissera Derrida, justamente de uma *certa* questão não apenas de travessia e de passagem, mas sobretudo de limites e fronteiras<sup>6</sup>. Efetivamente trata-se aqui, embora a questão formal seja o *pertencimento*, de um *testemunho*. Não o conceito de testemunho, mas *um certo testemunho*, circunscrito espacial e temporalmente – o qual, como qualquer discurso de sua natureza, buscaria a tudo, menos a universalidade.

Um testemunho<sup>7</sup>, em poucas palavras, é vulgarmente um ato de fala (e de escrita) em que o falante que *toma a palavra* o faz em seu próprio nome e em prol de um acontecimento, singular, que julga ter experimentado e o qual, a posteriori, ele, o falante, julga ser capaz de contar. É um discurso, portanto, que busca manter-se à beira de sua materialidade – à beira da matéria ou do lastro contingente que o provocou e à beira do lugar de fala do sujeito empírico que nele (de)mora<sup>8</sup>.

Esforço por manter-se em relação ao *acontecimento*, isso é, transcendê-lo o *mínimo* possível – ultrapassar o mínimo possível tanto a “*coisa* falada” como a “*coisa* falante”. Entretanto, a marca da singularidade do testemunho é de antemão apagada, numa economia muito parecida com a que há pouco descrevemos: *falar* suporia mobilizar não a expressividade individual de um falante, mas mobilizar a *língua* ou o *idioma* como o encontro com o *outro*, com todos os outros falantes, por mais abismal que seja a noção de um contato ao mesmo tempo total e resvalado a “*todos os outros falantes*”. Portanto, já se parte desde sempre dessa alteridade, que se apresenta já como um “*nós*”, no espírito hegeliano<sup>9</sup>, como a relação e a imersão desse falante “em inteligência mínima” com todos os outros “no instante” em que o falante fala por seu próprio nome. Expressão em um instante único, em seu nome e em nome da língua.

Tratando de um texto ou um acontecimento como *O monolinguismo do outro*, portanto, a tarefa que nos constringe nesse momento é a de *falar sobre um testemunho*, o qual, por sua vez, fala sobre algo. Ora, “falar sobre um testemunho”, suspendendo o recurso a uma noção geral de metalinguagem, não será outra coisa senão falar sobre a natureza tão peculiar de um determinado estilo de “*falar sobre*”. Perguntemos então, o que é, em suma, *falar sobre algo à título de testemunho*? O que chega ao leitor que lê ou escuta um testemunho? O espanto se amplifica ainda mais quando nos deparamos com um testemunho tão particular como *O monolinguismo*, pois, entre tantas narrativas, é forçoso enxergar nele uma interlocução teórica tão forte com a tradição filosófica – isso é, a contaminação de um discurso universal sobre universais. *O monolinguismo* é um testemunho – e um texto de filosofia, como é preciso considerar. É um discurso contingente sobre contingências, e um discurso universal sobre universais.

---

implicando de uma vez sua marca e seu apagamento – a margem de sua impossibilidade – segundo uma relação que nenhuma dialética especulativa do mesmo do outro não poderia dominar pelo mesmo fato que ela demora uma operação de dominação (DERRIDA, 1972, p.11)”.

<sup>6</sup> “Mas não tenho razão, não, não tenho razão em falar de travessia e de lugar. Porque é à beira do francês, unicamente, nem nele nem fora dele, na linha inencontrável da sua costa que, desde sempre, para sempre, eu me pergunto se se pode amar, fruir, suplicar, rebentar de dor ou muito simplesmente rebentar noutra língua ou sem mesmo nada dizer a ninguém, sem falar sequer” (DERRIDA, 2001, p.14).

<sup>7</sup> Ao mesmo tempo que Derrida aponta o esforço do testemunho por uma “transcendência mínima” (a expressão é de nosso livre cunho), ele aponta como é preciso já enxergar nisso a perda da contingência e da singularidade pelo simples fato, inclusive, da ação discursiva fazer-se sempre *em nome da língua*. “No instante, neste exato instante, falo francês, falamos francês. Eis um testemunho. E no instante, dizendo isso, passo, e já passei da primeira pessoa do singular à primeira do plural. Falo francês, falamos francês. Ao dizer “falo francês”, estaria supondo, neste instante, que alguém aqui e agora, alguém ao menos pode ser capaz de compreender essa língua que chamo e que se chama francês, e capaz de compor, por entrar no jogo um “nós” com aquele que fala aqui, neste instante, comigo consequentemente. Logo: somos mais de um, desde que eu ou que um fale, bem entendido, mas em todo caso a partir do instante que falo francês de digo que falo francês. Não apenas falo francês, digo que *eu* falo francês. Eu o digo em francês. Mesmo se – por hipótese – ninguém aqui falasse francês neste exto instante, ninguém a não ser eu, pois bem, meu ato de fala em francês continuaria supondo ao menos alguém, por mais indeterminado que fosse ou por mais distante que estivesse, que pudesse compreender o que digo e fizesse algum *nós* comigo, que se empenhasse em formar algum *nós* comigo – mesmo se eu estivesse falando francês sozinho aqui ou mesmo se eu estivesse falando só. Esse “nós” sem o qual não existe testemunho, esse “nós” indeterminado não supõe necessariamente nenhum acordo como que digo, nenhuma simpatia, nenhuma comunidade, nenhum consenso de qualquer tipo, salvo uma maneira mínima de estar, digamos, em inteligência com o outro, comigo aqui na língua no instante em que se fala, ou ela é falada, e no instante em que digo: “neste instante falo francês, falamos francês”, e neste instante em que utilizo – noto para retornar mais tarde longamente – uma forte expressão idiomática, quase intraduzível, a saber ‘à l’instant’ (DERRIDA, 2015, p.43-44)”.

<sup>8</sup> Sobre a importância dessa palavra para as leituras dos textos de Jacques Derrida – e sobretudo a escolha de sua tradução –, é preciso remeter ao ensaio de Flavia Trocoli e Carla Rodrigues que introduz a supracitada tradução brasileira de *Demeure*, intitulado *Traduzir demeure* (pp.9-15).

<sup>9</sup> Refiro-me, ao invocar o nome de Hegel, ao primeiro e ao quarto capítulo da Fenomenologia do espírito, a saber, respectivamente, quando é tratado a questão da linguagem (pp.83-92) e ao momento em que é encontrada a célebre fórmula do espírito hegeliano “*Eu que é Nós, Nós que é Eu*” (p.142, §177).

Entretanto, para tratarmos desse texto, há ainda mais uma particularidade que a ele devemos somar. O que Derrida põe em jogo na dita conferência não é senão “ele mesmo” – pois se trata, também, de uma *autobiografia*. Isso é, “Derrida” – e usamos aqui esse nome próprio entre aspas<sup>10</sup> – se põe tanto como *coisa* falada como *coisa* falante do discurso. Ele é duas vezes sujeito – ou *sujeito* – e, por esse motivo, é autorizado a enunciar “eu” e “meu”, isso é, a falar em seu nome e do que lhe pertence. ‘O que é *Derrida*, o que lhe pertence e ao que ele pertence’: eis sobre o que fala seu testemunho.

Ora, a marca desse discurso não é outra, senão a do *ecce homo*<sup>11</sup> – aquele mesmo dirigido a Cristo, mas também aquele que dá o título à autobiografia de Nietzsche (2008): *ecce homo*, enuncia Derrida, “eis o homem”, “eis a mim mesmo”. *Ecce homo*, para Cristo, o seu apontamento enquanto mártir. *Ecce homo*, para Nietzsche, talvez, um modo de afastamento do “*eu que é nós, nós que é eu*”<sup>12</sup> da filosofia de Hegel. Um modo de enfatizar a própria singularidade individual, dar testemunho de si diante dos dragões da história, da moral e da religião – sobretudo “a indispensável tarefa de dizer quem sou (NIETZSCHE, 2008, p.15)”, como o próprio escreve: “ouçam-me, pois sou tal e tal. Sobretudo não me confundam! (NIETZSCHE, 2008, p.15)”. Pode-se dizer que a marca *ecce homo*, para o “caso-Derrida” não se afasta muito dessas duas últimas. Em certa medida, o testemunho de si, o engajamento de sua singularidade no discurso, mas também, em certa medida, um martírio, o relato de um acontecimento, isso é, de um trauma: não de qualquer um, mas de *si mesmo como trauma*.

Esse estilo autobiográfico deve ser distanciado da apresentação da identidade de um sujeito empírico. A economia da *différance* aqui também se aplica: o ato de escrita de uma autobiografia não é possível senão por uma forma de distância entre aquelas duas categorias: a de coisa falada (a narração) e a de coisa falante (a testemunha). Sujeito narrado e sujeito narrador já se encontram cingidos, afastados e alienados um do outro. Há uma lacuna entre eles que é preenchida pela memória: o ato anamnésico de narração da vida. Vida essa que não é possível sem a morte do narrador: a distância que possibilita que vida seja contada é a mesma que instaura a diferença entre vida e morte. O escritor deve já ter morrido algumas vezes para que possa contar a sua história: *narração* é o nome dessa lacuna que há entre o sujeito narrador e o sujeito narrador<sup>13</sup>.

A escrita da própria vida, no que parte de um afastamento dessa vida, sua *ex-propriação*, é a única experiência possível da morte – daquilo que é, por excelência, impossível de ser experimentado, pois é a experiência do afastamento de si mesmo, de si mesmo enquanto outro envolto na penumbra da memória e do esquecimento. Como escreve Derrida, “*a morte pela escrita inaugura também a vida*” – é somente por essa distância que o narrador toma da narração que a vida é possível. Portanto, muito mais do que se falar num gênero autobiográfico, dever-se-ia tratar de um gênero hetero-auto-thanato-biográfico – a escrita da sua vida como vida de um outro a partir da morte.

Enfim, o *sujeito* que se apresenta de forma dobrada nesse texto não é outro senão Derrida: e o seu predicado, o gênero ao qual pertenceria, aquela instância anterior capaz de suspendê-lo à idealidade e prescrever-lo uma identidade inteligível, é apresentado como a de “*franco-magrebino*” – apesar de Derrida não enunciar em nenhum momento no texto “*eu, Derrida, sou franco-magrebino*”. Como ato de escrita a partir do trauma, que remonta ou reconstitui o trauma, e como a grafia da singularidade, o testemunho encontrado em *O monolinguísmo do outro* não tem outro lastro material senão “Derrida”, sempre entre aspas. “Derrida”, o que foi prescrito e impresso a Derrida para “ser Derrida” é o trauma que provoca o testemunho, por isso ele não poderia se dar de outra maneira senão como uma autobiografia. Trata-se, nessa cena, do “si mesmo” enquanto *acontecimento*: da constituição de sua própria identidade como uma experiência traumática – ou melhor, do seu processo de *identificação*, pois não há identidade dada, pronta, necessária ou a priori, como dirá Derrida, “apenas se prolonga o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação (DERRIDA, 2001, p.43)”. O pertencimento, o direito de residência como cidadão exprimível e expressivo, é uma questão abissal, impossível de ser tratada na sua conceitologia clássica – isso é, “política” enquanto política ainda remeter à experiência da *pólis* grega, do *de-dentro-dos-muros* muito bem definidos da sociedade civil.

Ora, o que pode querer dizer o predicado “franco-magrebino”? Que lugar é prescrito àquele que julgaremos capazes de satisfazer as exigências desse predicado? Que título portará consigo? Que solo lhe é prometido? Se tomarmos agora o conceito de identidade nacional como aquilo segundo o qual um indivíduo se reconhece cidadão em relação a um Estado-Nação (que, por definição, é um povo que ocupa um território sendo gerido por um governo, de preferência *democrático*), somos incapazes de dizer que o predicado franco-magrebino corresponde às suas pretensões de sentido. Isso é, não marca a relação de pertencimento a um Estado-nação particular, a um absoluto particular. Derrida, nascido na Argélia francesa, portanto em uma colônia,

<sup>10</sup> Também se remete aqui ao texto *Esporas. Os estilos de Nietzsche* (op. cit.) para a questão das aspas na suspensão da verdade ou da pretensão de verdade do discurso significativo, ligado ao modo como Derrida trabalhará o *feminino* no texto.

<sup>11</sup> “Ouso, portanto, apresentar-me aqui a ti, *ecce homo*, paródia, como o franco-magrebino exemplar, mas desarmado, com acentos [sotaques] mais ingênuos, menos vigiados, menos educados. *Ecce homo*, porque se trata mesmo de uma “paixão”, há que não sorrir, o martírio do franco-magrebino que desde o nascimento, na outra costa, a sua, nada escolheu e nada compreendeu, no fundo, e que ainda sofre e testemunha (DERRIDA, Jacques, 2001, p.33)”.

<sup>12</sup> Vide nota 9.

<sup>13</sup> Remetemos mais uma vez ao texto sobre *L’instant de ma mort*, de Maurice Blanchot, *Demorar* (op. cit.) devido à questão da distância da vida de si mesmo como a morte e a morte como o lugar do testemunho da vida próprio e, logo, da autobiografia.

separado pelo Mediterrâneo de sua capital, assume uma cidadania francesa de nascença<sup>14</sup>, a mesma que perde, alguns anos mais tarde por ser judeu, durante a ocupação nazista na França, sem que lhe fosse dada nenhuma outra em troca. Da mesma maneira que a perde, então, anos mais tarde ele a restitui ao fim da Ocupação. Não há uma relação entre o solo e a cidadania do franco-magrebino senão uma relação de colonização, que é justamente a experiência da expropriação do solo e do território pelo *outro*. Ele já está alienado da terra que pisa, e o único vestígio que ele possui da instituição que o reconhece como cidadão é a distância simbolicamente infinita do mar.

Como sujeito, Derrida ao nascer é reconhecido como exemplar de um determinado predicado, o qual é em seguida suspenso para ser reavido em um terceiro momento. É quase se fosse um jogo ou uma brincadeira: dar, tirar e reaver cidadanias. Dom, alienação, restituição. Um jogo de blocos, talvez, uma construção. “Ser franco-magrebino”, como exporá Derrida, não será uma riqueza de identidades, muito menos uma “dupla-cidadania”. O hífen grafado não traz uma comunhão entre os dois radicais, a conciliação ou conjunção de predicados, ou seja, a conjunção de duas possibilidades paralelas de genealogias ou anamneses em um único indivíduo. Enquanto franco-magrebino, o sujeito carrega uma marca muito mais de exclusão do que de interseção<sup>15</sup>. Nem de todo francês, nem de todo magrebino (remetimento por si só problemático, pois já se trata de uma palavra francesa para dar conta – inadequadamente, claro – de uma multiplicidade de países reunidos em um grupo por nada mais além do fato de terem sofrido um processo de colonização da mesma metrópole).

Esse predicado carrega em si não a marca de uma origem, mas a marca mesma de que não houve origem unívoca, bem identificável para ser capaz de sustentar uma mitologia de identidade nacional. Ela não reenvia nem a uma, nem a duas anamneses genealógicas ou possibilidades de se traçar, na história, o curso ascendente de uma origem. A única experiência prescrita ao franco-magrebino, tal como mostra o testemunho-caso derridiano, é a exclusão daquele sujeito dessas duas linhas hereditárias. O franco-magrebino herda a colonização, ou seja, herda a alienação territorial e cultural. Portanto, não se pode falar em uma identidade, mas tão somente em uma *crise* ou *perturbação* de identidade.

Derrida, então, *demora*<sup>16</sup> *franco-magrebino*. Como se fosse titular de uma terra sem solo, habitante de lugar nenhum, herdeiro de uma língua, de uma única língua, que jamais seria a sua. Diz-se “*franco-magrebino*” porque, muito mais do que um problema institucional envolvendo as diversas Estado-nações e a produção das suas respectivas cidadanias, a questão do trauma da identificação é um problema acerca da *cultura* e sobretudo, da *língua* como veículo dessa cultura – e logo como veículo de sua exportação. Isso é, trata-se de um problema de *colonização*.

Derrida testemunha, por exemplo, como a *escola* da Argélia francesa ofertava os predicados aos seus demais sujeitos. Como e com qual propaganda a escola oferecia determinados idiomas aos seus estudantes. Derrida relata como no seu período de liceu a língua francesa, na qualidade de idioma oficial, era uma disciplina obrigatória, enquanto línguas como o árabe, o berbere e o hebraico eram meramente opcionais, oferecidas à título de línguas *estrangeiras*. Línguas que, mesmo possuindo um vínculo, por assim dizer, mais “histórico” com aquele território, foram rebaixadas ao nível de língua do *outro*. O francês era o oficial, não qualquer francês, não um francês já marcado pela experiência cultural argelina, mas o francês sob os moldes parisienses: uma língua de além-mar, uma língua distante como língua *própria*.

Em suma, a língua própria como a língua do outro. E a lei como Lei do outro. Ora, o trabalho anamnésico empreendido no testemunho, para Derrida, não poderia por esse motivo passar por nenhuma outra língua senão a língua francesa, a língua do outro, do colonizador. A reconstrução da sua possibilidade de dizer “eu” e “meu”, sua identificação e a possibilidade única do seu testemunho, só são possíveis em francês. Eis aí o trauma, a necessidade radical de retornar a esse *Uno* que é a língua materna, necessariamente a “língua do colono”. Torna-se impossível o recurso a um idioma que o ligue a uma genealogia e a uma história. Derrida, demorando franco-magrebino, é inserido e excluído de duas histórias: a história argelina e a história francesa. Nem bem uma, nem bem outra. Nem de todo de cultura argelina – pois seu vínculo é cortado pelo aprendizado do francês –, nem de todo de cultura francesa, pois a sua reapropriação será sempre interdita na sua qualidade de colonizado. No aprendizado da língua do colonizador, Derrida seria furtado da possibilidade da anamnese nostálgica de uma origem argelina por sua etnia árabe ou pela religião judaica. O francês se impõe a ele como

<sup>14</sup> Segundo o decreto Crémieux de 1870, que garantia cidadania francesa aos judeus da Argélia colônia, tal como o próprio dá testemunho na conferência. A perda da cidadania francesa sofrida pelos judeus teve lugar na Ocupação nazista da França durante a Segunda Guerra Mundial.

<sup>15</sup> “O silêncio desse traço de união [*trait-d'union*, hífen] não pacifica nem acalma nada, nenhum tormento, nenhuma tortura. Nunca fará calar sua memória. Poderá mesmo agravar o terror, as lesões e as feridas. Um traço de união nunca bastará para encobrir os protestos, os gritos de cólera ou de sofrimento, o barulho das lágrimas, dos aviões e das bombas (DERRIDA, Jacques. 2001, p.24)”.

<sup>16</sup> O verbo *demeure*, traduzido por Flavia Trocoli e Carla Rodrigues como *demorar* no texto homônimo (ao qual remetemos mais uma vez), joga no pensamento de Derrida com o sentido do ser, ao suprir a cópula. Assim, *demorar* é habitar um lugar, uma possibilidade. Ao mesmo tempo em que esse verbo liga os dois extremos da proposição, ele os desune essencialmente, dando lugar a uma experiência não apenas transitória (não podemos identificar essa experiência com o *devenir*), mas também como a persistência nesse predicado que jamais lhe será adequado. Como o habitar imóvel em um lugar sem lugar, muito mais do que a experiência de um atravessamento. *Demeure*, em um certo sentido interessante para a nossa leitura aqui, encenaria a desconstrução da ontologia em sua conceitologia clássica baseada no *Ser*, traduzindo a situação do solo e do cidadão de segunda classe da colônia, isso é, da margem.

Língua (com L maiúsculo), como a possibilidade que inaugura as demais possibilidades, como o seu primeiro ingresso na linguagem.

O sujeito Derrida parece ser mantido, assim, numa zona ou fronteira de inexpressividade original da clausura colonial. Nem exprimível, nem expressivo. Sem voz, sem *chez-soi*. Não um *hóspede* exatamente, mas talvez um *refém*. Refém de uma terra inóspita: refém em sua terra como terra do outro, como terra expropriada, colonizada.

## O monolinguismo, uma generalização

Ora, será uma confissão dessa experiência, escrita à título de ficção – escrita como se dita pelos outros – , que inaugurará o texto do *Monolinguismo*. Num estilo tão literário, Derrida narra a situação de um sujeito caracterizado como de cultura francesa, “que cultivaria o francês e que o francês cultivaria” (DERRIDA, 2001, p.13). Essa personagem confessa seu monolinguismo: “não tenho senão uma língua, ela não é a minha (DERRIDA, 2001, p.13)”. Essa língua, eu a chamo de minha, eu digo que a habito, que ela é, apara mim, um “*elemento intransponível*” – ao mesmo tempo um *meio*, que me confere possibilidades, e um *impedimento*, que proíbe qualquer transgressão. “Um meio absoluto”, “incontestável”. “Eu não posso recusá-lo senão ao atestar sua onipresença em mim (DERRIDA, 2001, p.14)”.

Um solipsismo, efetivamente, mas um estranho *cogito* como Lei: a possibilidade mesma de eu expressar sua recusa e que, nesse gesto, já se pôs a um passo a minha frente. Para recusá-lo, eu já o aceitei. “Sou eu. Esse monolinguismo, para mim, sou eu (DERRIDA, 2001, p.15)”.

Resta indecível a conclusão de se é a língua que pertence a mim, ou se sou eu que pertenço a ela. Quem é o mestre e quem é o escravo dessa dialética? Quem domina e quem é dominado? Quem coloniza e quem é colonizado? “Esse solipsismo inexaurível, sou eu antes de mim. Para sempre [à demeure] (DERRIDA, 2001, p.15)”. Mas jamais essa experiência dirá respeito a um *estado*, a uma ontologia ou a uma topologia do ente falante (seja colonizador ou colonizado). Antes, trata-se da confissão de limites, de bordas, dos entornos e de fronteiras – do encontro que se dá sobre essas “linhas inencontráveis”.

Pois é à beira do francês, unicamente, nem dentro nem fora dele, sobre a linha inencontrável de sua costa que, desde sempre, para sempre, eu me pergunto se se pode amar, fruir, suplicar, rebentar de dor ou muito simplesmente rebentar numa outra língua ou sem nada a dizer a ninguém, sem falar sequer (DERRIDA, 1996, p.14).

Sobra, assim, a confissão de uma faca de dois gumes, o enunciado do imaginário falante de cultura francesa: “sim, eu não tenho senão uma língua, ora ela não é a minha (DERRIDA, 2001, p.15)”. Estar-se-ia preso naquilo em que é possível *ser* – ou melhor, *demorar*. A marca de sua potência é a marca da sua impotência. Estar diante da Língua é estar diante da Lei, em suma, é estar diante de uma *hegemonia*: do todo que não mostra seus limites.

Ter e não ter: pertencimento e posse e alienação e expropriação. Mas também, *nem ter nem não ter: nem pertencimento nem posse nem alienação nem expropriação*. Uma estranha dialética, ou mesmo a (im)própria dialética do estranho, do estrangeiro e da indecisão – da contradição estacionária, não sintética, não conciliável. Eis a experiência do *monolinguismo* do outro: só se tem uma única língua, mas ela não me pertence como uma posse, como algo que carrego junto a mim; nem se pode pertencer a ela ou à cultura à qual ela se encontra ligada<sup>17</sup>. *A língua, ela mesma, é uma alteridade*. Uma alteridade, deve-se dizer, que jamais se dá ao falante numa relação epistêmica. Não há saber falar essa ou aquela língua, como se ela dissesse respeito a um conjunto de saberes práticos disponíveis ao falante.

A experiência da Língua é a experiência mesma da ultrapassagem de todo saber possível, porque seria a experiência da véspera da possibilidade desse saber lógico-apofântico e da inauguração da possibilidade de qualquer pertencimento. “Demorar franco-magrebino”, como é o caso de Derrida, é falar francês. Mas se fala francês *como* um franco-magrebino na medida em que o francês lhe chega como a experiência de uma expropriação. Estar em sua borda, em sua costa, diante do mar que a ultrapassa infinitamente: eis a língua, que é a experiência mesmo da *estrangeiridade*. Uma alienação, de fato. Entretanto, como escreve Derrida e como já adiantamos, trata-se muito antes de uma *alienação sem alienação*: pois o que é furtado ao falante não é nada, uma vez que nada em momento nenhum fora *seu* propriamente. O franco-magrebino está deslocado tanto do que quer que sejam as culturas “magrebinas” e a cultura “francesa”. Não há apropriação anterior a essa expropriação, de modo que a única coisa que poderia ser apontada como essencial é essa expropriação ela mesma. Não há construção de propriedade, de idiomaticidade, antes de uma alienação essencial, *desepistemizante*, que é constitutiva do fenômeno da língua – de qualquer língua. Portanto, antes de qualquer pertencimento possível, há esse primeiro direcionamento ao outro, essa primeira renúncia à linguagem.

<sup>17</sup> “Do lado de quem fala ou escreve a dita língua, esta experiência de solipsismo monolíngue nunca é de pertença, de propriedade, de domínio, de pura “ipseidade” (hospitalidade ou hostilidade), seja ela de que tipo for. Se o “não-domínio de uma língua apropriada” [...] qualifica em primeiro lugar, mais literalmente, mais sensivelmente, situações de alienação “colonial” ou de sujeições históricas, uma tal definição conduz também, se lhe imprimirem as inflexões necessárias, muito para além destas condições determinadas: vale também para o que se designaria por língua do senhor, do *hospes* ou do colono (DERRIDA, 2001, p.37)”.

Novamente, “...essa experiência de solipsismo monolíngue não é jamais de pertencimento, de propriedade, de poder de domínio, de pura ‘ipseidade’ (DERRIDA, 2001, p.37)”. O solipsismo é prescrito a qualquer falante de qualquer língua que seja – eis a generalização – *prudente* como dirá Derrida – à qual o seu testemunho quererá chegar. Falar uma língua, qualquer que seja, sob qualquer contexto que se queira, será estar submetido a essa Lei.

Bem longe de dissolver a especificidade, sempre relativa, tão cruel que ela seja, das situações de opressão linguística ou de expropriação colonial, essa universalização prudente e diferenciada deve dar conta, eu direi mesmo que ela é a única a poder fazê-lo, da possibilidade determinável de uma subjugação e de uma hegemonia. E mesmo de um terror nas línguas. [...] Pois contrariamente ao que se é amiúde levado a crer, o mestre não é nada. Ele nada tem de próprio (DERRIDA, 2001, p.37).

Longe de ser apenas a experiência particular de *um franco-magrebino*, o monolinguismo do outro é *a* experiência da Língua. Da língua como Lei: isso é, da língua como alteridade, chegada do além, do outro. De fato, se há uma tese a ser analisada nesse texto, é a de que qualquer *sujeito*, de qualquer nação, de qualquer língua ou cultura poderia enunciar “eu não tenho senão uma língua, ela não a minha”.

Derrida, no seu testemunho, na qualidade de *franco-magrebino exemplar*, solitário em seu gênero, colocar-se-á como a *refém universal*: a refém autorizada, pelo seu trauma singular, pelo seu acontecimento contingente, a enunciar a generalização de sua Lei. A economia da “alienação sem alienação” deve poder aplicar-se a todo e qualquer falante, a todo e qualquer *aculturado* – uma vez que, em suma, o pertencimento *natural e necessário* de um sujeito a uma cultura ou a uma língua é algo impossível<sup>18</sup> – isso é, impossível naquilo que o torna possível. Mesmo aquele pensado como o mestre da dialética colonial está alienado de sua cultura.

Como escreve Derrida, a colonização não é senão a ênfase de uma colonialidade essencial a toda cultura. Não há predicado que expresse um sujeito naturalmente e necessariamente: para que um vá ao outro, para que aconteça a cópula, deve haver colonização, expropriação e alienação do sujeito. Mas lembremos, uma *alienação sem alienação*. A *aculturação* (ou mesmo a *pedagogia*, a *erudição*, a *instrução*) justamente só é possível pelo endereçamento ‘original’ ao outro, pela marca da falta na origem do sujeito, o que possibilita ao ‘mestre’ (palavra que doravante usaremos sempre entre aspas) impor a sua cultura *como se fosse ‘a sua’*. Mas esse mestre não será mais proprietário do que o colonizado. Esse imperialismo – sempre também de caráter cultural, a exportação ou o avanço dessa cultura por sobre as suas fronteiras – apenas acontece porque *cultura* fundamentalmente significa esse deslocamento entre o incluído particular e o conjunto geral. Não que esse processo seja isento de violência. Se Derrida lê o fenômeno da colonização amiúde pelo viés da cultura e da língua, não quer dizer que ele relegue a segundo plano a questão dos traumas materiais. A dominação colonial se traduz mais como a superposição de violência sobre violência do que como a inauguração do ato de violar o outro. Dominado e dominante compartilharão de uma certa experiência, cada qual com suas especificidades, principalmente no que diz respeito à violência material sofrida por cada um. Não obstante, a dominação, a economia da superposição de violências, não é a inauguração do trauma. O mestre é reduzido a um traumatizado, deslocado do lugar de ator do trauma.

Nessa esteira, tomando como objeto de análise testemunhos singulares, isso é, discursos singulares e contingentes sobre experiências singulares e contingentes do fenômeno, não poderemos mais trabalhar na conceitologia clássica que se refere a categorias e universais. *O* dominador e *o* dominado, tão bem como *o* francês e *o* argelino, não fazem sentido aqui. Ora, os “senhores” da dialética da dominação aqui em jogo – os ditos cidadãos de cultura francesa –, nada tem de próprio: eles jamais seriam os proprietários da forma original e pura de uma certa cultura, principalmente quando sua suposta cultura já se encontra espalhada e disseminada, mas também reapropriada e essencialmente deslocada, por um território centenas ou milhares de vezes maior do que o território do Estado-nação francês. Há dominação, mas os dominadores não é uma figura idêntica a si mesma, um ente muito bem identificável no mundo: antes, simplesmente exportam o seu traumatismo aos colonizados, produzindo o que Derrida chama de *superposição de traumas*, “traumatismo sobre traumatismo” (DERRIDA, 2001, p.34). Há dominação, no entanto, não há proprietários da língua. A língua é a dominação. Eis o paradoxo que se deve pensar em ordem de se *generalizar prudentemente* a situação colonial – prudentemente significando o zelo de não generalizar a colonização a um campo pacífico em que tudo e todos reconhecer-se-iam como colonizados, indiferentes às discrepâncias materiais e históricas. É justamente por isso que Derrida aponta a sobreposição: há dominação em geral, a violência em geral.

Entretanto, a dominação é materialmente experimentada de diferentes maneiras, jamais reduzíveis a um único esquema de exclusão. Justamente por isso, *cada* experiência de exclusão ou expropriação singular deve ser urgentemente pensada. Uma exemplaridade como o seu próprio caso que Derrida oferece, apenas pode ser generalizada se levado em conta a impossibilidade mesma de sua generalização. Todavia, ao mesmo tempo, é pela precariedade do *franco-magrebino*, que em si mesmo não carrega qualquer propriedade ou predicado, que talvez sejam possíveis asserções universais como as que Derrida mobiliza em sua conferência. Isso é, não porque a situação colonial autorize enunciados por todos os excluídos, numa nova tentativa de reunir numa identidade

<sup>18</sup> O que está em jogo na questão do *impossível* nessas questões no pensamento de Derrida será melhor abordada mais a frente.

fundamental toda experiência de subalternidade, mas porque ela se dá como uma situação de exclusão é que ela pode pretender-se um exemplo, e:

(...) longe de dissolver a especificidade, sempre relativa, por mais cruel que seja, de situações de opressão linguística ou de expropriação colonial, esta universalização prudente e diferenciada deve dar conta, direi mesmo que ela é a única a poder fazê-lo, da possibilidade de *determinar* uma sujeição e uma hegemonia (DERRIDA, 2001, p.37)<sup>19</sup>.

“Toda cultura é originalmente colonial [...] Toda cultura se institui pela imposição unilateral de alguma política da língua” – uma *política da língua*, entenda-se, a construção dos muros que ineficazmente tentarão separá-las de seu entorno, de sua alteridade.

A propriedade natural não existe, tão bem quanto qualquer direito ao pertencimento à uma cultura “própria” ou adequada – uma vez que a possibilidade da cultura nega a da *propriedade*. Não há pertencimento como *propriedade*. Não há cultura fora de um processo fantasmático, sempre de aspecto político, de apropriação e aculturação – logo, colonizador e *expropriante*. *Alienação sem alienação*: alienação antes de qualquer possibilidade de produto alienado. Essa *origem-na-falta-de-origem* não recorre à binomia positivo-negativo da metafísica da presença. Muito antes, ela se lança como a *desejistemização* da dicotomia entre próprio e impróprio, entre presença e ausência: as categorias fundamentais da clausura metafísica, da injunção “ser ou não-ser”.

A experiência do monolinguismo do outro não é um fenômeno negativo; mas, enquanto a experiência da Lei, da hegemonia com relação ao corpo singular (seja esse corpo discursivo ou material), é a positiva abertura da clausura dialética *colonizador-colonizado* e a possibilidade de sua desconstrução enquanto possibilidade de sua impossibilidade.

## A língua a lei

Muito antes de meramente relativizar a questão do pertencimento e da cultura, essa economia *desconstrutiva* e *de-proprietante* permite analisar *mais politicamente* – ou seja, para além de um conceito eurocêntrico de política encerrado na concepção grega de *polis*, em um sentido que a política transborde a si própria – os fetiches e os fantasmas ideológicos dos nacionalismos e das homo-hegemonias, dos mitos da unidade cultural. Uma leitura desconstrutiva da questão do pertencimento, muito antes de tratar de maneira banal ou “textual demais” o fato da colonização, põe em jogo a necessidade política de se reconhecer que não há identidades nacionais próprias ou adequadas, que poderiam reconhecer-se imediatamente nas suas narrativas produzidas geneologicamente.

<sup>19</sup> Essa é uma questão bastante sensível no pensamento político contemporâneo e merece aqui uma digressão especial. Num gesto não livre de controvérsias e contradições – mas nisso completamente assumido –, Derrida, no testemunho de sua situação colonial, faz menção a um lugar de fala privilegiado ou exemplar. Entretanto, “se confiei o sentimento de ser aqui, ou lá, o único franco-magrebino, isso não me autoriza a falar em nome de ninguém, muito menos em nome de uma qualquer entidade franco-magrebina cuja identidade permanece [demeure] justamente em questão (DERRIDA, 2001, p.27)”. Ora, não há o agenciamento franco-magrebino ou a experiência franco-magrebina nunca faz *um* consigo mesma. Jamais essa pode ser uma experiência idêntica, apontável como unívoca numa espécie de *espírito franco-magrebino* ou de uma *consciência da situação franco-magrebina* ou muito menos *da situação colonial* como um todo. Talvez seja preciso, para o pensamento de Derrida, a contraditória asserção “*todo* franco-magrebino é o *único* franco-magrebino”, e a generalização dessa experiência deve necessariamente demorar entre a asserção universal (*toda*) e a asserção particular (*cada, um*), não residindo jamais em uma única, não encontrando em uma ou outra o seu lugar de significação adequada. Por fim, gostaríamos apenas de remeter à questão do proletariado em Marx, para apontar a sua diferença do tratamento do colonizado por Derrida (e também de Spivak). Marx, muito diferentemente desses autores, apontava a experiência proletária como uma experiência privilegiada em sua precariedade, isso é, como aquilo que há de mais *fora* da sociedade civil e, logo, como destinada à revolução mais radical, que enfim faria penetrar toda exclusão produzida pelas diferentes ordens sociais, extinguindo enfim a contradição definitiva do movimento dialético de dominação. “Onde se encontra, então, a possibilidade *positiva* de emancipação alemã? Eis nossa resposta: na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de uma estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um elemento particular, é o *proletariado* (MARX, 2010, p.156)”. Se por um lado todos os autores aqui mencionados tratam de uma experiência de exclusão radical, por outro lado há uma diferença quanto à identidade que essas terão consigo próprias. O proletariado, em Marx, é uma experiência unívoca do *fora* da sociedade civil. Isso é, tanto o *dentro* quanto o *fora* são instâncias aparentemente idênticas a si, isso é, fazem *um* com elas mesmas antes de performarem uma negatividade entre si. A experiência colonial, em Derrida e Spivak, apesar de oferecer na mesma medida a composição de uma experiência ética privilegiada para se pensar a exclusão, não oferece essa possibilidade de epistemização, restando aquilo mesmo que jamais será idêntico a si e, portanto, essencialmente negativo, diferente de si mesmo. Somamos a isso o fato de que a colonização já amplia a própria questão da sociedade civil para além das fronteiras conceituais da política clássica, elevando a questão a um nível internacional e por isso remetido à cultura e às suas diferenciações ao longo dos territórios. A exclusão em Derrida e Spivak não é somente uma questão de divisão do trabalho e da propriedade dos meios materiais de produção, mas também uma questão epistêmica, discursiva, acerca das disparidades dos lugares de fala e à possibilidade da composição de testemunhos, teóricos ou não, e a sua validade no cenário internacional – isso é, dos meios de produção, por assim dizer, *discursiva* e *teórica*. A experiência do precário, para a desconstrução, é também epistemicamente precária.



A institucionalidade de um Estado-nação, enquanto estrutura fundamentalmente violenta, nada mais é que um fetiche, uma fantasia, um fantasma, por assim dizer. Entretanto, trata-se de um fantasma violento, materializando-se como violência ao corpo. Do mesmo modo, o imperialismo da cultura eurocêntrica é a inscrição, *material*, de um corpo fantasmagórico sobre as singularidades. *Coloniza* o corpo, a língua e o discurso dos colonizados de *extramuros* ou de *além-mar*; mas também dos ditos *cidadãos de primeira classe*, aqueles que se ocupariam da coisa pública como coisa ‘própria’. Segundo essa leitura, não se dissociam as violências materiais e epistêmicas, nem no contexto de um Estado, nem no contexto do imperialismo internacional (o qual, hoje em dia, diga-se de passagem, não precisa mais estar vinculado necessariamente aos moldes da colonização pré-guerras nem ao seu modelo de violência).

O que a de-propriação que Derrida põe em jogo para esta leitura é que o trauma do monolinguismo aparecerá como “um terror das línguas (DERRIDA, 2001, p.37)” – mas esse terror é um *fantasma*. Um fantasma que, como o “mestre”, não tem nada de próprio, mas toma corpo tanto no meu corpo como no corpo da Língua Lei. A *fantasmaticização* dessa dialética tem um importante efeito: não apenas se lê a marca do universal ao singular, como também, em retorno, a marca do singular ao universal, ao dominante. Essa estranha marca que retorna não apelará a nenhuma dialética interacionista indivíduo/cultura; mas trabalhará de uma outra maneira a irredutibilidade do singular enquanto sua insaturação, seu remetimento ao outro. Está aí uma possibilidade, sugerida por Derrida, do sonho de *reapropriação*, de prótese de origem.

Inacessível, interdita, a Língua Lei a nada convida senão à transgressão, uma vez que ela não se deixa capturar por qualquer atividade hermenêutica, qualquer pretenciosa penetração de desvendar seus átrios ocultos e de captar seu fundo, restituindo de lá o valioso tesouro secreto de seu fundo. A Língua, para qualquer falante, é uma terra de *ultra-mar*, do outro lado do abismo intransponível que separa colônia e metrópole. Ela aparece como a dissimulação por trás do véu das ondas, sempre em movimento, avançando e regressando sobre a costa. Entretanto, a finta do seu encontro é o encontro ele mesmo, pois jamais se está diante de um fenômeno puramente negativo. A experiência da Língua é a experiência simbólica de diante do mar. Trata-se de uma experiência positiva da negatividade abismo, ou melhor, uma experiência *nem* negativa, *nem* positiva, mas também positiva e negativa: a distância do encontro e o encontro da distância.

A indecidibilidade entre “a distância infinita e a proximidade incomensurável”. A Lei, portanto, não traz *um* imperativo, ela impera simplesmente: é, como escreve Derrida, *autônoma*. Em outras palavras, a Lei tem o seu privilégio, sua própria lei, sua lei privada: ela não é senão aquilo que transcende a si própria e não responde pelos seus imperativos. De certo modo *irresponsável*, ela se priva de si mesma, transcende a si própria e se fecha em si como um puro ser em-si. Entretanto, no mesmo gesto e por razão desse gesto, ela já é a sua própria exceção, sua própria transgressão, sua falha interna, sua incoerência – em suma, outra de si mesma. Uma vez que se trata da lei como Lei do outro, isso é, da alteridade como sua marca maior, ela é *heterônoma*. Por essa dialética paradoxal, nada pode ser além de *louca*, a condição primeira de toda loucura, de toda transgressão.

Eficaz em sua ineficácia, essa Lei apenas pode ser expressa por uma *bi-nomia* impossível, a composição de duas leis que não podem resolver sua contradição dialeticamente. Logo, trata-se de uma *anti-nomia* ou da constituição estacionada na contradição. A saber, as duas teses trabalhas por Derrida (2001, p.19): (i) *não se fala senão uma só língua* e (ii) *não se fala jamais uma só língua*. No fundo, a Língua à qual se remete, como estrutura transcendente, não pode ser contabilizada. Ela é atravessada por uma série de alteridades, sendo ela própria nada senão a forma da alteridade. Ela não completa um *quantum*. Por isso sua Lei é a lei da tradução<sup>20</sup>: é o atravessamento de uma incontável série de outras línguas na Língua prescrita, dos múltiplos no uno. Se o pertencimento à língua não pode se dar senão como pertencimento ao outro, é porque se está imerso, desde sempre, no jogo da tradução. Se há um projeto existencial, esse não pode ser senão o lance sem polos de referência da tradução (DERRIDA, 2001, p.93). Mas essa tradução não é uma transposição de significado numa relação de conformação semântica entre dois idiomas politicamente reconhecidos. A tradução como Lei demora a lei da intraduzibilidade, analogamente ao que foi figurado logo acima; lei da inconformação do sentido, lei da alteridade. Dialética impossível: nada é traduzível, e por isso tudo pode ser traduzido. Novamente a Lei é eficaz na sua ineficácia: ela destitui a dialética e a necessidade de adequação semântica. O monolinguismo do outro, enquanto experiência da Língua, será a experiência da tradução como economia poética fundamental de todo idioma.

Derrida, então, acusa uma intimidade desconcertante no interior da língua francesa, mas que poderia muito bem ser de qualquer língua que fosse: o lançamento a uma “zona-fora-da-lei (DERRIDA, 2001, p.97)” no âmago (im)próprio da Língua Lei, à tradução sem polos de referência, sem sentido original nem derivado a ser restituído. Nenhuma propriedade a ser reconstruída senão a própria experiência da lei-sem-lei da tradução. Tão somente o horizonte de uma promessa, sempre tomando a forma de um porvir que nunca se atualiza na forma da presença. Esse esforço, na qualidade de uma obra mesma, também será, por isso, poético, criativo. Ele convida a uma transformação *material* na Língua a Lei. “Tradução de uma língua que não existe ainda, e não terá jamais existido, numa língua com chegada dada. Essa tradução se traduz em uma tradução interna (franco-francesa) jogando com a não-identidade a si de toda língua. Jogando e fruindo (DERRIDA, 2001, p.97)”.

<sup>20</sup> Deve-se aqui remeter ao texto *Torres de babel* (op. cit.), em que Derrida discute a tradução a partir do ensaio de Walter Benjamin, *A tarefa do tradutor* (op. cit.).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tratar-se-ia, portanto, de um *monolinguismo* do não-idêntico, do *iterável*, do que é o outro de si mesmo<sup>21</sup>. Qualquer movimento de dar conta dessa alienação só pode ser feito como uma reapropriação do que jamais se teve. Daquilo que está, por isso, *porvir*. Essa será a marca do singular ao universal: não pertencer à estrutura, mas marca-la, transformá-la, fazê-la vir a ser outramente. O singular, o sujeito, remete-se ao universal numa economia fora da lógica do pertencimento, para além da sua supressão: obra de transgressão não do sentido, mas do corpo mesmo da Língua; ou do sentido enquanto *corpo* da língua. O singular marca o universal na medida em que traz um certo *acontecimento*, não somente o inesperado ou o imprevisível, mas a *promessa* (DERRIDA, 2001, p.100-101) de um acontecimento ilegível, intraduzível (DERRIDA, 2001, p.99), mas que por isso será sempre falho: não há, efetivamente, a língua original e única a ser reapropriada. A experiência da singularidade do falante, a preocupação mobilizada aqui, portanto, é da ordem do sonho e da promessa<sup>22</sup> – noções que em Derrida não devem ser entendidos por um viés negativo, mas que mesmo assim não se dissociam de um aspecto ameaçador e aterrorizante.

O imprevisto de qualquer inauguralidade é, sem dúvida, o próprio impossível. A reapropriação tem sempre lugar. Como ela permanece inevitável, a aporia avança então uma linguagem impossível, ilegível, irrecebível. Uma tradução intraduzível. Ao mesmo tempo, esta tradução intraduzível, este 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 do que dados. Messiânicos. Mas a promessa não é nada, não é um não-acontecimento (DERRIDA, 2001, p.99).

Aquilo para o qual a Língua não tinha palavras, sem fazer-lhe mal, sem feri-la. Pois essa relação, como confessa Derrida, é desejo, ou mesmo amor, mas que se apresenta como a possibilidade de habitar essa zona fora da lei: de se relacionar com uma língua prometida como alteridade da Língua Lei prescrita no interior dela mesma. Como deslocamento do mesmo, sem sair do mesmo, no entanto indo ao outro. Nem imanente nem transcendente e ambos ao mesmo tempo. Um outro idioma no idioma, mas nem um a mais nem um a menos, artificialmente próprio, logo impróprio – ou seja, uma prótese de origem, uma “unicidade sem unidade” (DERRIDA, 2001, p.101). Como escreve Derrida, um *sonho* e uma *língua dos sonhos*. Sonho de marcar o idioma com a sua singularidade, sempre estrangeira. Sonho de que o imperativo do pertencimento dessa singularidade à Língua à Lei fosse desarmado, e que *acontecesse* enfim uma relação como tradução: a suspensão mesma daquela dialética de conciliação entre universal e singular que tanto produz silencia esse último. E que nisso ela se encontrasse tão “em si” como nunca, isso é, fora de si. Sonho de “que ela falasse, a língua, na sua língua, outramente. A falar sozinha” (DERRIDA, 2001, p.69). Sonho, entretanto, que é sonhado e prometido no lugar mesmo de uma experiência colonial, isso é, no lugar insituável e impossível de sua *crise* de identidade. A experiência do monolinguismo do outro, efetivamente, é a colonização, sendo a remarca ou a ênfase, a hipérbole mesmo, de um sujeito que jamais existiu e a configuração de uma narrativa subjétil naquele corpo. É a própria face do terror como o mais radical esvaziamento da história dessa existência diante da hegemonia<sup>23</sup>.

A experiência da colonização demonstra como a propriedade, o idioma como marca de pertencimento, só pode ter lugar no *outro*. Apenas pode haver pertencimento como expropriação e crise de identidade. Portanto, a experiência da singularidade demora já no *fora* de *dentro* da hegemonia, marcando-a a duros golpes, em toda sua precariedade, em toda sua fraqueza. *Pertence-se*, pois, a uma língua por vir, de ‘alhores’, ao outro lugar, ao lugar do outro, absolutamente outro, que desconstrói a hegemonia em sua unidade desconstruindo toda unidade. *Pertence-se*, enquanto singular, a uma língua que demora como promessa e terror<sup>24</sup>. Mas esse pertencimento é justamente o reenvio a um outro. Por isso a experiência colonial tanto enfatiza essa experiência. Nesse contexto, o pertencimento é o pertencimento, impossível, do singular à outra língua da promessa, da promessa situada no

<sup>21</sup> A escolha de Derrida por defender um *monolinguismo* mesmo em termos de colonização não se justifica por qualquer fetiche na unidade elementar ou atômica do sujeito falante, muito menos da unidade a si da língua. Uma “unicidade sem unicidade”, na verdade, aponta para uma experiência, ao mesmo tempo que *desespitemizada*, *desquantizada* da língua e do falante – o que também traz a necessidade de não conformar esse pensamento a qualquer dialética que suponha, antes de si mesma, a unidade de seus polos. Dever-se-ia pensar, talvez, na dialética mesma como anterior aos polos (o que acompanha o jogo da economia da *différance* tal como se expôs) como única forma de se dar conta, precariamente sempre, desse momento não idêntico anterior às identidades. “É impossível contar as línguas, eis o que queria sugerir. Não há calculabilidade, a partir do momento em que nunca o Uno de uma língua, que escapa a qualquer contabilidade aritmética é determinado, O Uno da monolíngua de que falo, e aquele que eu falo, não será, portanto, uma identidade aritmética, nem mesmo uma identidade ‘tout court’. A monolíngua permanece, portanto, incalculável pelo mesmo neste traço (DERRIDA, 2001, p.45)”.

<sup>22</sup> “A promessa de que falo, aquela de que acima eu dizia que permanece ameaçante (contrariamente ao que em geral se pensa da promessa) e de que agora adianto que ela promete o impossível, mas também a possibilidade de qualquer palavra, esta singular promessa não liberta nem entrega qualquer *conteúdo* messiânico ou escatológico (DERRIDA, 2001, p.102)”.

<sup>23</sup> “O monolinguismo do outro tem certamente o rosto e os traços ameaçantes da hegemonia colonial. Mas o que nele permanece inultrapassável, qualquer que seja a necessidade ou a legitimidade de todas as emancipações, é muito simplesmente o “há a língua”, um “há a língua que não existe”, a saber que não há metalinguagem e que sempre *uma* língua será chamada a falar *da* língua – *porque* esta não existe (DERRIDA, 2001, p.102)”.

<sup>24</sup> “Este desejo e esta promessa fazem correr todos os meus espectros. Um desejo sem horizonte, porque nisso reside a sua sorte ou a sua condição. E uma promessa que não espera mais pelo que espera: aí onde debruçado para o que se dá a vir, eu sei enfim não dever mais discernir entre a promessa e o terror (DERRIDA, 2001, p.107)”.

terror como a sua constituição insituável, nem fora nem dentro – para além da homo-hegemonia (DERRIDA, 2001, p.45), em direção à hegemonia do outro, a uma espécie de hetero-hegemonia do monolinguismo. A monolíngua é uma hetero-língua. Isso é, o deslocamento daquela dialética do pertencimento como inclusão no jugo de uma hegemonia. Ao invés, a singularidade do sujeito se explica pela. Traduzindo: a singularidade testemunhada desse *eu* formado, no entanto, insituável<sup>25</sup>, é o deslocamento como experiência, a contradição estacionada em sua insituabilidade. A hegemonia dá lugar, portanto, a uma espécie de *hetero-monia* incalculável da língua do outro.

De fato, essa relação permanece vertical. Entretanto, a sua verticalidade aponta não mais a uma unidade encabeçada pela identidade a si do dominante. Antes, aponta para outro lugar, ou mesmo para ‘lugar nenhum’ como esse outro lugar. Talvez, trate-se, para esse singular abjeto – mas para que haja singularidade deve haver abjeção, subjeção –, em ordem de que se encontre no solo dessa inencontrabilidade, de narrar ‘sua’ singularidade mesma como horizonte de *reenvio* ao outro, de promessa e terror. Da ‘sua’ língua, da ‘sua’ língua dos sonhos, como um horizonte absolutamente estrangeiro, absolutamente ao *outro*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Walter. **A tarefa do tradutor**. Tradução de Susana Kampff Lages. IN: \_\_\_\_\_. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades: 34, 2013.

CRAGNOLINI, Mónica. *Adieu, adieu, remember me: Derrida, a escritura e a morte*; CONTINENTINO, Ana Maria. O luto impossível da desconstrução. IN: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: Nau, 2008, pp. 41-54, 59-87.

DERRIDA, Jacques. **Demorar**: Maurice Blanchot. Tradução de Flavia Trocoli e Carla Rodrigues. Florianópolis: UFSC, 2015.

DERRIDA, Jacques. **Esporas**: os estilos de Nietzsche. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaider e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013.

DERRIDA, Jacques. *Hors Livre: préfaces*. IN: **La dissémination**. Paris: Seuil, 1972, pp. 7-76. [sem tradução].

DERRIDA, Jacques. *La différance*. IN: **Marges de la philosophie**. Paris: Minuit, 1972, pp. 1-29. [DERRIDA, Jacques. *A diferença*. IN: **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Papius, 1991].

DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem**. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Otobiographies**. *L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Galilée, 1984. [sem tradução].

DERRIDA, Jacques. **Torres de babel**. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica?** Tradução de Ernildo Stein. IN: \_\_\_\_\_. Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção *Os Pensadores*, pp. 25-63

<sup>25</sup> Sem dúvida que o *eu* em questão se *formou*, podemos crê-lo, se ele pôde ao menos *fazê-lo* e as a perturbação [crise] da identidade, de que falávamos há instantes, não afeta precisamente a própria constituição do *eu*, a formação do *dizer-eu*, do *mim-eu*, ou a aparição, como tal, de uma ipseidade pré-egológica. Ele *ter-se-ia* então *formado*, este *eu*, no lugar de uma *situação* inencontrável, reenviando sempre a algures [alhores], a outra coisa, a uma outra língua, ao outro em geral. Ele *ter-se-ia situado* numa experiência insituável da *língua*, da língua no sentido lato, portanto, desta palavra (DERRIDA, 2001, p.44)”.  

---

MARX, Karl. Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel. IN: **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Tradução de César Paulo de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

*Recebido em: 27/05/2018*

*Aprovado em: 02/03/2019*