

Teorizar em “português brasileiro”?
(Monolinguismo, tradução,
ex-apropriação)
[Theorizing in “Brazilian Portuguese”?
(Monolingualism, translation,
ex-appropriation)]

NABIL ARAÚJO

Mestre e doutor em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil; professor substituto de Literatura Comparada na Faculdade de Letras da UFMG.
[nabil.araujo@gmail.com]

RESUMO

Esforçando-se por pensar um modo próprio de teorização lusófona no Brasil que escape tanto da importação/tradução aculturadora de textos teóricos estrangeiros que caracteriza em larga medida a vida intelectual e acadêmica do país quanto da teorização nacionalizante baseada numa “subtração” de tudo que seria estrangeiro, mas também da falsa solução a essa dicotomia representada pelo influente discurso da “Antropofagia”, este ensaio delinea, com base em Derrida, a perspectiva da tradução ex-apropriadora em português brasileiro como prática discursiva contra-hegemônica.

Palavras-chave

Português brasileiro; Monolinguismo; Tradução ex-apropriadora; Desconstrução.

ABSTRACT

Attempting to think an own way of lusophone theorization in Brazil, one that escapes both the acculturative import/translation of foreign theoretical texts that in large measure characterizes intellectual and academic life in the country and the nationalizing theorization based on an “subtraction” of all that would be foreign, but that also escapes the false solution to this dichotomy represented by the influential discourse of “Antropofagia”, this essay outlines, based in Derrida, the perspective of ex-appropriative translation in Brazilian Portuguese as a counter-hegemonic discursive practice.

Key-words

Brazilian Portuguese; Monolingualism; Ex-appropriative translation; Deconstruction.

Preâmbulo: do direito à teorização

Em um célebre, e hoje clássico, ensaio de meados dos anos 1980, Roberto Schwarz registra a impressão generalizada no meio acadêmico brasileiro de que “a cada geração a vida intelectual no Brasil parece recomeçar do zero”, isso em função não de uma pujante produção intelectual local que incessantemente se renovasse, e sim do “apetite pela produção recente dos países avançados” (SCHWARZ, 1987, p. 30). Seu exemplo privilegiado na ocasião era a vertiginosa sucessão de teorias estrangeiras no campo dos estudos literários no país ao longo de vinte anos. Aos adeptos desta ou daquela teoria estrangeira devidamente assimilada e acomodada em português para fins acadêmicos, pedagógicos, político-ideológicos se contraporiam aqueles que, em nome de uma suposta teorização genuinamente brasileira, professam o que Schwarz chamou de “nacional por subtração”, isto é, o nacional como aquilo que sobra da operação de eliminação de tudo o que não seria genuinamente nativo (Cf. SCHWARZ, 1987).

Como não há pretensa filosofia ou teoria autóctone que não possa ser remetida, ao menos neste ou naquele de seus aspectos importantes, a um fundo ou substrato alóctone – restando sempre a pergunta acerca do ponto em que se deveria, afinal, interromper a operação de subtração, e por que –, pode-se perguntar se o traço diferencial que se procura demarcar, via de regra, tão apressadamente, pelo mero emprego do gentílico “brasileiro”, não haveria de emergir, na verdade, em função de um *outro modo* de recepção do texto teórico estrangeiro, um que não se confundisse com uma importação aculturadora de ideias, conceitos e métodos. É de se perguntar se não passaria necessariamente por aí o reconhecimento de um direito “nosso” no trato com as teorias estrangeiras, com o legado teórico ocidental, algo que não se conformasse ao velho vínculo reprodutivo com a teorização “metropolitana”, confundindo-se, portanto, com “nosso” próprio direito à teorização.

Este é o problema de que aqui se ocupará. À guisa de uma primeira aproximação, acompanhemos o que argumenta Derrida sobre *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* [O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolítico], título de uma conferência que ele proferiu em 1991, sob os auspícios da UNESCO, e cujo texto foi publicado em 1997.

Com Derrida: teorizar = ex-apropriar

Derrida pondera que o discurso eurocêntrico da “tradição da modernidade europeia” – de Kant a Heidegger e Valéry, passando por Hegel e

Husserl – incita a perguntar “se, hoje, nossa reflexão sobre a extensão sem limite e a reafirmação de um direito à filosofia não deve a um só tempo *levar em conta e de-limitar* a atribuição [*assignation*] da filosofia à sua origem ou à sua memória greco-europeia” (DERRIDA, 1997, p. 30). Não se deveria, assim, contentar-se nem “em reafirmar uma certa história, uma certa memória das origens ou da história ocidental (mediterrânea ou centro-europeia, greco-romana-árabe ou germânica) da filosofia” nem em “opor-se ou opor a denegação a essa memória e a essas línguas”, e sim: “tentar deslocar [*déplacer*] o esquema fundamental dessa problemática dirigindo-se para além da velha, fatigante, gasta, desgastante oposição entre o eurocentrismo e o antieurocentrismo” (DERRIDA, 1997, p. 30-31).

Um e outro, eurocentrismo e antieurocentrismo, “em filosofia como em outros lugares”, explica Derrida – no que poderíamos intervir: em filosofia e nos estudos literários –, “são sintomas da cultura missionária e colonial”. Assim: “Um conceito do cosmopolitismo que fosse ainda determinado por essa oposição não somente limitaria concretamente o desenvolvimento do direito à filosofia mas não daria mesmo conta do que se passa em filosofia” (DERRIDA, 1997, p. 33-34).

Aludindo à sua própria experiência, Derrida remete, então, a certos “modos de apropriação e de transformação do filosófico, em línguas e culturas não-europeias” (mas também, poder-se-ia perguntar, em usos não-europeus de línguas europeias?), que, segundo ele, não redundam (a) “nem no modo clássico da apropriação – que consiste em fazer seu o que é do outro (aqui, em interiorizar a memória ocidental da filosofia e em assimilá-la em sua própria língua)” (b) “nem na invenção de novos modos de pensamento que, estranhos a toda apropriação, não teriam mais nenhuma relação com isso que se crê reconhecer sob o nome de filosofia” (DERRIDA, 1997, p. 31-32). E ainda: “O que acontece hoje, e eu creio desde há muito tempo, são formações filosóficas que não se deixam encerrar nessa dialética de fundo cultural, colonial ou neocolonial, da apropriação e da alienação” (DERRIDA, 1997, p. 32).

Derrida (1997, p. 34) lembra que, para “refletir na direção disso que se passa e poderia ainda se passar sob o nome de filosofia”, deve-se “refletir sobre o que podem ser as condições concretas do respeito e da extensão do direito à filosofia”. Um primeiro ponto a ser levado em conta, nesse sentido, é o da “concorrência entre vários modelos, estilos, tradições filosóficas ligados a histórias nacionais ou linguísticas, mesmo se não se reduzem jamais a efeitos de nação ou de língua” (DERRIDA, 1997, p. 35). O exemplo “mais canônico” disso, lembra Derrida, é o da “oposição entre a tradição da filosofia dita continental e a filosofia dita analítica ou anglo-saxã”, e acrescenta:

“Uma certa história, notadamente mas não somente uma história colonial, constituiu esses dois modelos em referências hegemônicas no mundo inteiro” (DERRIDA, 1997, p. 35). Daí:

O direito à filosofia passa não apenas por uma apropriação desses modelos concorrentes [...], [mas] também pela reflexão, pelo deslocamento [*déplacement*] e pela desconstituição [*déconstitution*] dessas hegemonias, pelo acesso a lugares e eventos filosóficos que não se esgotam nessas duas tradições dominantes nem nessas línguas (DERRIDA, 1997, p. 35-36).

O direito à filosofia suporia também, segundo Derrida (1997, p. 37), a apropriação e o “transbordamento” [*débordement*] das línguas ditas fundadoras ou originárias da filosofia (o grego, o latim, o alemão, o árabe), devendo a filosofia ser praticada “segundo caminhos não simplesmente anamnésicos, em línguas que são sem relação de filiação com essas raízes”. E ainda:

Se a extensão, o mais frequentemente hegemônica, de tal ou tal língua e de modo quase todo-poderoso, quero dizer o inglês, pode servir de veículo à penetração universal do filosófico e da comunicação filosófica, a filosofia exige no mesmo lance, e por isso mesmo, que nos libertemos de fenômenos de dogmatismo e de autoridade que a língua pode produzir (DERRIDA, 1997, p. 37). [...] Com uma só língua, é sempre uma filosofia, uma axiomática do discurso e da comunicação filosóficos, que se impõe sem discussão possível (DERRIDA, 1997, p. 38).

Tratar-se-ia, pois, em suma, de *deslocar* e *desconstituir* a hegemonia de modelos linguístico-nacionais de pensamento que autoritária e dogmaticamente convertem o filosofar num monopólio “metropolitano” a ser colonialmente reproduzido pelo restante do mundo. Ora, nem é preciso insistir que esse gesto de deslocamento/desconstituição não se confundiria, não poderia se confundir com o “modo clássico da apropriação” de que fala Derrida. Para além da “apropriação como expropriação”, isto é, “perder sua memória assimilando a memória do outro, uma se opondo à outra”, é possível uma “ex-apropriação”, *ex-apropriação*, aliás, “a única chance possível”, sentencia Derrida (1997, p. 32). Pode-se dizer que a problemática da ex-apropriação atravessa a obra de Derrida, que dela oferece a seguinte fórmula lapidar (num livro seu a propósito de Jean-Luc Nancy): “L’appropriation interminable d’un non-propre irréductible”, *a apropriação interminável de um não-próprio irreduzível* (DERRIDA, 2000, p. 218).

Com Derrida: da apropriação à ex-apropriação da língua

A língua, a língua dita “materna” ou a “própria língua”, seria o grande exemplo de *não-próprio irreduzível* do qual buscamos ininterruptamente nos apropriar. Sobre a questão da ex-apropriação da língua, em nenhum ponto Derrida terá se manifestado mais incisivamente do que em *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* [O monolingüismo do outro ou a prótese de origem] (1996), sobretudo no quarto capítulo, no trecho que começa pela observação: “O que tenho dificuldade de entender é todo esse léxico do ter, do hábito, da possessão de uma língua que seria ou não seria sua, a tua, por exemplo. Como se o pronome e o adjetivo possessivos fossem, aqui, quanto à língua, proscritos pela língua” (DERRIDA, 1996, p. 44).

A “dificuldade” em questão adviria da consciência derridiana de que “Do lado de quem fala ou escreve a dita língua, essa experiência de solipsismo monolíngue nunca é de pertença, de propriedade, de poder de domínio [*pouvoir de maîtrise*], de pura ‘ipseidade’ (hospitalidade ou hostilidade) de qualquer tipo que seja” (DERRIDA, 1996, p. 44). E isso valeria para quem quer que fale a língua, dominador ou dominado, senhor ou escravo, não importa quem. Referindo-se ao “não-domínio [*non-maîtrise*] de uma linguagem apropriada” de que fala Édouard Glissant acerca do “discurso antilhano”¹, Derrida observa que se isso, de fato, “qualifica em primeiro lugar, mais literalmente, mais sensivelmente, situações de alienação ‘colonial’ ou de subjugação histórica”, a mesma definição, entretanto, há de valer “também para isso que se chamaria a língua do senhor, do *hospes* ou do colono” (DERRIDA, 1996, p. 44). Por quê?

Porque o senhor não possui como próprio, *naturalmente*, o que, no entanto, ele chama sua língua; porque, o que quer que ele queira ou faça, não pode estabelecer com ela relações de propriedade ou de identidade naturais, nacionais, congênitas, ontológicas; porque ele não pode propagar e dizer essa apropriação a não ser no decurso de um processo não-natural de construções político-fantasmáticas; porque a língua não é seu bem natural, por isso mesmo ele pode historicamente, através do ato violentador [*le viol*] de uma usurpação cultural, ou seja, sempre de natureza colonial, fingir apropriar-se dela para impô-la como “a sua”. Tal é a sua crença, que ele quer fazer partilhar pela força ou pela astúcia, na qual ele quer fazer crer, como num milagre, pela retórica, pela escola ou pelo exército. Basta-lhe, por qualquer meio que seja, fazer-se ouvir, pôr em ação seu “*speech act*”, criar as condições para tanto, para que ele [o “ato de fala”] seja “feliz” [...], e a partida está ganha [*et le tour est joué*], uma *primeira partida*, em todo caso, estará ganha (DERRIDA, 1996, p. 45-46).

1 “A ‘falta’ não está no desconhecimento de uma língua (o francês), mas no não-domínio de uma linguagem apropriada (em crioulo ou em francês). A intervenção autoritária e prestigiosa da língua francesa não faz senão reforçar os processos da falta” (GLISSANT *apud* DERRIDA, 1996, p. 11).

O primeiro movimento desse jogo é, pois, o de uma usurpação da língua, o de fazer passar por sua, à guisa de uma propriedade privada, à guisa de um pretense vínculo ou direito natural de posse, aquilo mesmo de que, na verdade, não se pode nunca apoderar. Uma “usurpação cultural” – isto é: uma usurpação “de natureza colonial”, enfatiza Derrida, que relembrará mais à frente: “Toda cultura é originariamente colonial” (DERRIDA, 1996, p. 68). E ainda:

Não contemos apenas com a etimologia para lembrá-lo.² Toda cultura se institui pela imposição unilateral de alguma “política” da língua. O domínio [*maîtrise*], sabe-se, começa pelo poder de nomear, de impor e de legitimar as designações. Sabe-se o que foi do francês na própria França, na França revolucionária tanto quanto ou mais do que na França monárquica. Essa imposição soberana pode ser aberta, legal, armada ou bem astuta, dissimulada sob os álbis do humanismo “universal”, por vezes da hospitalidade a mais generosa. Ela segue ou precede sempre a cultura como a sua sombra (DERRIDA, 1996, p. 68).

Em vista dessa usurpação cultural/colonial implicada pelas diversas “políticas” da língua, impor-se-ia um segundo movimento no jogo: “A libertação, a emancipação, a revolução, isso será necessariamente a segunda partida” (DERRIDA, 1996, p. 46). Nada mais natural do que querer confundir, aí, a princípio, a libertação/emancipação em questão com algo como reintegração de posse, como reapropriação (do que foi usurpado). Mas aquilo mesmo que não permite a apropriação colonial da língua a não ser como fingimento – por mais graves que venham a ser as consequências desse fingimento – impediria, também, de antemão, qualquer pretensa reapropriação contracolonial da mesma língua; em suma: “não há jamais apropriação ou reapropriação absolutas” (DERRIDA, 1996, p. 46). E ainda: “Porque não há propriedade natural da língua, ela não dá lugar a não ser à raiva apropriadora, ao ciúme sem apropriação” (DERRIDA, 1996, p. 46).

A libertação/emancipação de que aí se fala implicaria, então, em uma outra postura. “A ruptura com a tradição, o desenraizamento, a inacessibilidade *das* histórias, a *amnésia*, a indecifrabilidade, etc., tudo isso desencadeia a pulsão genealógica, o desejo do idioma, o movimento compulsivo em direção à anamnese, o amor destruidor pelo interdito”, explica, com efeito, Derrida (1996, p. 116), acrescentando que a “ausência de um modelo de identificação estável para um *ego* – em todas as suas dimensões: linguísticas, culturais, etc., – provoca movimentos que, encontrando-se sempre à

2 Derrida refere-se aí, é certo, à etimologia comum das palavras *cultura* e *colonização* – mas também *culto*: como lembra Alfredo Bosi, as três derivam “do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro é *culturus*” (BOSI, 1992, p. 11).

beira do desmoronamento, oscilam entre três possibilidades ameaçadoras” (DERRIDA, 1996, p. 116). Derrida fala, então, primeiramente, de “uma amnésia sem recurso, sob a forma da desestruturação patológica, da desintegração crescente: uma loucura”; em segundo lugar, de “estereótipos homogêneos e conformes ao modelo francês ‘médio’ ou dominante, uma outra amnésia sob a forma integrativa: uma outra espécie de loucura” (1996, p. 116); e, finalmente, de uma terceira possibilidade, a qual, diferentemente das duas anteriores e dos dois tipos de amnésia por elas implicados, colocaria em jogo, antes, um tipo muito especial de *anamnese*:

a loucura de uma hipermnésia, um suplemento de fidelidade, um acréscimo, e até uma excrescência da memória: empenhar, no limite das duas outras possibilidades, em direção a traçados – de escrita, de língua, de experiência – que conduzem a anamnese para além da simples reconstituição de uma herança dada, para além de um passado disponível. Para além de uma cartografia, para além de um saber ensinável. Trata-se, aqui, de uma anamnese completamente outra [*d'une tout autre anamnèse*], e mesmo de uma anamnese do completamente outro [*d'une anamnèse du tout autre*] (DERRIDA, 1996, p. 116-117).

Ora, essa descrição de uma anamnese *para além* da anamnese (isto é, da “simples reconstituição de uma herança dada”), não se pode deixar de reconhecê-la como uma descrição possível daquilo mesmo a que se quereiria chamar “desconstrução”. Como reconhecerá, aliás, o próprio Derrida, no epílogo de *Le monolinguisme de l'autre*:

Certamente, tudo isso que me tem, digamos, interessado desde há muito tempo – a título da escrita [*écriture*], do rastro [*trace*], da desconstrução do falocentrismo e “da” metafísica ocidental [...] –, tudo isso não pôde proceder senão dessa estranha referência a um “algures” [*ailleurs*] de que o lugar e a língua me eram a mim mesmo desconhecidos ou interditos, como se eu tentasse *traduzir* na única língua e na única cultura franco-ocidental de que disponho, na qual fui lançado no nascimento, uma possibilidade a mim mesmo inacessível, como se eu tentasse traduzir na minha “monolíngua” uma palavra que eu não conhecia ainda, como se eu tecesse ainda algum véu às avessas (o que fazem, aliás, muitos tecelões), e como se os pontos de passagem necessários dessa tecelagem às avessas fossem lugares de *transcendência*, logo de um “algures” [*ailleurs*] absoluto em relação à filosofia ocidental greco-latina-cristã, mas ainda *nela* (DERRIDA, 1996, p. 131-132).

Essa afirmação incita o retorno ao próprio *corpus* dos escritos derridianos, aos atos de leitura desconstrutiva lá performados, no sentido de reconhecê-los como exemplos maiores do gesto de “deslocamento” e de “desconstituição” dos modelos linguístico-nacionais hegemônicos de

pensamento a que conclama Derrida em sua conferência de 1991, neles reconhecendo, com isso, o funcionamento do princípio explicitado por um comentarista de Derrida ao afirmar que “a desconstrução é a fidelidade à lei da ex-apropriação” (VERGANI, 2006, p. 70-71). Mas cada um de tais “exemplos”, se assim insistíssemos em chamá-los, mostrar-se-ia, na verdade, irreduzível à apropriação em jogo nesse pretenso reconhecimento, sua exemplaridade mesma configurando um *não-próprio irreduzível* do qual, em vão, nos esforçaríamos por nos apropriar para fins acadêmicos, pedagógicos, político-ideológicos.

Seria preciso, pois, ressaltar a *potência de futuro*, por assim dizer, da conclamação derridiana, em nome dos deslocamentos, das desconstituições ex-apropriadoras *ainda por vir, ainda por acontecer*, em línguas diversas, em campos discursivos diversos, “em filosofia como em outros lugares”, sobretudo numa época em que a cristalização e a difusão acríticas de certa ideia de “globalização” acabam por obliterar a percepção das novas políticas linguísticas – e de seus efeitos (neo)coloniais – em jogo no âmbito da geopolítica da informação e do conhecimento.

Por uma tradução ex-apropriadora

“A globalização declina-se preferencialmente em inglês” – lembra-nos lapidarmente Renato Ortiz na introdução a seu *A diversidade dos sotaques: o inglês e as ciências sociais* (2008). “Digo preferencialmente”, prossegue Ortiz (2008, p. 9), “pois a presença de outros idiomas é constitutiva de nossa contemporaneidade; mesmo assim uma única língua, entre tantas, detém uma posição privilegiada”. E ainda:

Há razões objetivas para que as coisas tenham se passado desta maneira, e elas nada têm que ver com os fundamentos fonéticos ou gramaticais, seria tolice pensar a existência dos idiomas de forma substancialista (embora muitos o tenham feito). Os linguistas nos ensinam que toda língua é capaz de exprimir em conceitos a experiência humana, assim, nenhuma delas é superior às outras. Sabemos ainda que somente os humanos possuem uma linguagem coerentemente articulada num sistema complexo de signos, e que a diversificação da linguagem é um fenômeno antigo nas sociedades passadas. Entretanto, na situação de globalização, os idiomas encontram-se submetidos a novas hierarquias e relações de força. Ironicamente, no momento em que o mito da diversidade linguística descola-se de sua versão bíblica, Babel, no âmbito da modernidade-mundo, uma língua adquire um sentido e uma posição hegemônica inquestionável. Isso possui inúmeras implicações, particularmente no domínio da ciência. Os que

se dedicam a pensar as sociedades sabem disso, pois a língua é o instrumento através do qual se elabora o discurso escrito. Em que sentido ele não seria afetado pelo domínio do inglês? Seria assim tão natural substituímos nossos idiomas por outros, ou não haveria nesta operação ingênua um empobrecimento da própria reflexão? (ORTIZ, 2008, p. 9-10).

Ortiz sugere, aí, portanto, em relação às ciências sociais, o que Derrida já havia sugerido em relação à filosofia (“Com uma só língua, é sempre uma filosofia, uma axiomática do discurso e da comunicação filosóficas, que se impõe sem discussão possível”). O enfrentamento da “posição hegemônica” do inglês para Ortiz (como para Derrida) implica a não aceitação “da forma como habitualmente se desenrolam certos debates” (ORTIZ, 2008, p. 10): seja a caracterização do inglês como uma “dominação imperialista”,³ seja o recurso “às formulações de tipo ‘essencialista’ e ‘identitária’, ou seja, a valorização de ‘meu’ idioma, com sua idiosincrasia e autenticidade modal”; essa perspectiva, explica Ortiz “me encerraria nos limites de meu território, quando a proposta das Ciências Sociais, mesmo aceitando-se sua historicidade, é de constituir um saber, se não universal, ao menos cosmopolita” (ORTIZ, 2008, p. 10).

É do *cosmopolitismo*, pois, que se trata, em Ortiz como em Derrida, de um *direito cosmopolítico à formulação e veiculação de discursos*, mas de um cosmopolitismo que realmente escape à oposição entre eurocentrismo e antieurocentrismo, entre imperialismo e anti-imperialismo, bem como ao essencialismo identitário, isso “em filosofia como em outros lugares”: nas ciências sociais, sem dúvida, mas também, quiçá, nos estudos literários.

Nos estudos literários, tanto quanto ou mais do que em filosofia, modelos teórico-metodológicos ligados a histórias nacionais ou linguísticas constituíram-se colonialmente em referências hegemônicas no mundo inteiro. Nos séculos XVIII e XIX e ao longo de boa parte do século XX, a França figurou como a matriz preferencial desses modelos hegemônicos, tendo sido eventualmente ameaçada, nessa posição, pela Alemanha e pela Grã-Bretanha; das décadas finais do século XX para cá, essa função matricial tem sido preferencialmente desempenhada pelos EUA – apesar da influência ininterrupta dos teóricos franceses ditos “pós-estruturalistas”, cujo legado, não obstante, difunde-se no campo literário internacional em larga medida através de uma mediação anglófona (o próprio conceito de “poststructuralism”, aliás,

3 “Não creio que o conceito de imperialismo seja realmente útil para se apreender as questões do mundo globalizado. Ao utilizá-lo consigo nomear com facilidade o ‘agressor’, mas termino por enredar-me nas teias de uma categoria conceitual que possui pouco rendimento teórico quando aplicada à modernidade-mundo” (ORTIZ, 2008, p. 10).

é uma invenção americana, e não francesa).⁴ O Brasil pareceria encarnar, nesse contexto, um exemplo típico de como todo um campo disciplinar vem a periféricamente instituir-se, profissionalizar-se e sustentar-se com base na importação periódica, na tradução ou adaptação mais ou menos sistemática, para fins de reprodução local, de modelos teórico-metodológicos internacionalmente hegemônicos.⁵

Ora, se a tradução parece mesmo ser o horizonte incontornável de nossa relação com a produção teórico-metodológica nos estudos literários, é preciso admitir que a desmobilização ou a “desconstituição”, entre nós, das referidas hegemonias linguístico-nacionais não pode se dar através de uma tradução meramente *apropriadora*, isto é, que se limita a assimilar e a acomodar, em português, um modelo estrangeiro, para fins acadêmicos, pedagógicos, político-ideológicos. Impor-se-ia, antes, uma tradução inerentemente *ex-apropriadora*, isto é, que lograsse dismantelar a aparência de posse plena da língua pelo sujeito do discurso teórico-metodológico hegemônico, posse que faria a língua e o discurso, na verdade a *língua-em-discurso*, estabilizarem-se e coincidirem-se, harmonicamente, com o conteúdo propositivo intencional do qual ela estaria a serviço; uma tradução que lograsse dissociar, enfim, a *língua em funcionamento* no discurso hegemônico, ou o *funcionamento da língua* nesse discurso, da instância identitária (subjativa, nacional) da qual alegadamente o discurso em questão emana e que lhe garantiria unidade e coerência interna em vista de um núcleo semântico intencional, revelando, na verdade, com isso, à medida que esse funcionamento linguístico-discursivo escapa ao ímpeto de apropriação e controle da língua por uma intencionalidade plena de si. “Vossa língua materna, isso que assim chamais, um dia, vereis, ela não mais sequer vos responderá” (DERRIDA, 1996, p. 61).

Essa tradução *ex-apropriadora* não se confundiria, não poderia confundir-se, é claro, com um movimento de tomada ou retomada de posse, de expropriação do que quer que seja, de uma língua, a língua “do outro”, fazendo-a “sua” e “própria”: primeiramente, porque a tradução, o traduzir (*tradūcĕre, ūbersetzen*: transportar de um lado a outro, transferir...) a rigor é o que ocorre *entre* duas (ou mais) línguas, na *passagem* ou *travessia* de uma

4 Cf. quanto a isso: CUSSET, François. *French Theory*: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie. et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unies. Paris: La Découverte, 2003 [Ed. bras.: CUSSET, François. *Filosofia francesa*: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & Cia. Trad. de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008], livro no qual se trata, a certa altura, justamente de “L’invention du poststructuralisme (1966)”.

5 Lembre-se, quanto a isso, do depoimento de Roberto Schwarz em meados dos anos 1980: “Nos vinte anos em que tenho dado aula de literatura assisti ao trânsito da crítica por impressionismo, historiografia positivista, *new criticism* americano, estilística, marxismo, fenomenologia, estruturalismo, pós-estruturalismo e agora teorias da recepção.” (SCHWARZ, 1987, p. 30).

a outra (vale lembrar também a única definição ou formulação explícita, segundo o próprio Derrida (1996, p. 2), por ele alguma vez arriscada da desconstrução: “plus d’une langue”, *mais de uma língua*); além disso, observe-se que a língua de chegada da tradução em questão, a língua em que se forjará o resultado ou o produto, por assim dizer, da tradução em questão, a língua portuguesa, a rigor não é nem nunca foi “nossa”: sim, seria preciso atentar, aqui, para a medida em que nossa língua, essa em que agora escrevo e em que você me lê, que essa nossa pretensa língua própria não é *nossa* e não é *própria*, algo que o arranjo mal arranjado do acréscimo de um segundo gentílico (o “nosso”) ao gentílico de origem (o do “outro”) – “português brasileiro” – antes acentua do que atenua.

O monolingüismo do outro

“Com o seu enorme território (mais de oito milhões e meio de quilômetros quadrados) e a sua população de 120 milhões de habitantes, o Brasil não está em proporção com Portugal (92.000 km² e 9 milhões de habitantes)”, afirmava o linguista francês Paul Teyssier na abertura do quarto capítulo de sua *Histoire de la langue portugaise* [História da língua portuguesa] (1980), dedicado, justamente, ao “português do Brasil” (cito aqui a primeira edição brasileira do livro, de 1997, constituída pela tradução de Celso Cunha do texto original revisto e aumentado pelo autor). “A língua desse imenso país é no entanto o português”, prosseguia Teyssier, e concluía: “Essa massa de lusófonos brasileiros contribui de uma forma decisiva, na altura do século XX em que vivemos, para fazer do português uma língua de importância internacional” (TEYSSIER, 1997, p. 93).

De lá para cá, a desproporção demográfica entre Brasil e Portugal tornou-se ainda mais gigantesca: caminhando para os 200 milhões de habitantes, a quinta mais populosa nação do planeta tem cerca de 20 vezes a população de sua antiga metrópole, o que parece tornar ainda mais impactante a constatação de Teyssier de que “a língua desse imenso país é no entanto o português”. Mais do que uma “contribuição decisiva”, reconhecer-se-ia, hoje, definitivamente, o protagonismo inquestionável do Brasil na consolidação da “importância internacional” do português, protagonismo esse calcado não apenas numa absoluta superioridade demográfica, mas também, na altura do século XXI em que vivemos, numa proeminência de natureza econômica e política na nova ordem global. Essa língua, no entanto, que logramos, cada vez mais, tornar importante internacionalmente, a rigor *não é nossa*, e é preciso não se esquecer disso, da artificialidade violenta com que seu uso exclusivista foi

historicamente imposto por decreto no país. Como lembra, resumidamente, Paul Teyssier, ao tratar do período colonial no Brasil:

Os “colonos” de origem portuguesa falam o português europeu, mas evidentemente com traços específicos que se acentuam no decorrer do tempo. As populações de origem indígena, africana ou mestiça aprendem o português, mas manejam-no de uma forma imperfeita. Ao lado do português existe a *língua geral*, que é o tupi, principal língua indígena das regiões costeiras [...]. Durante muito tempo o português e o tupi viveram lado a lado como línguas de comunicação. Era o tupi que utilizavam os bandeirantes nas suas expedições. Em 1694, dizia o Pe. Antônio Vieira que “as famílias dos portugueses e índios em São Paulo estão tão ligadas hoje umas com as outras, que as mulheres e os filhos se criam mística e domesticamente, e a língua que nas ditas famílias se fala é a dos índios, e a portuguesa a vão os meninos aprender à escola”. Na segunda metade do século XVIII, porém, a língua geral entra em decadência. Várias razões contribuem para isso, entre as quais a chegada de numerosos imigrantes portugueses seduzidos pela descoberta das minas de ouro e diamantes e o Diretório criado pelo marquês de Pombal em 3 de maio de 1757, cujas decisões, aplicadas primeiro ao Pará e ao Maranhão, se estenderam, em 17 de agosto de 1758, a todo o Brasil. Por elas proibia-se o uso da língua geral e obrigava-se oficialmente o da língua portuguesa. A expulsão dos jesuítas, em 1759, afastava da colônia os principais protetores da língua geral. Cinquenta anos mais tarde o português eliminaria definitivamente esta última como língua comum, restando dela apenas um certo número de palavras integradas no vocabulário português local e muitos topônimos (TEYSSIER, 1997, p. 94-95).

Eis a origem nada natural de nosso monolingüismo: o golpe de uma interdição linguística. É de se imaginar que a escola, outrora lugar de ampliação do horizonte linguístico-cultural, aquele onde as crianças falantes da “língua geral” iam aprender o português, tenha se convertido, então, a partir do Diretório pombalino, no *locus* por excelência da legitimação e consolidação do interdito, da castração do potencial bilingüismo dos brasileiros em favor de um monolingüismo absoluto.⁶ Pode-se aquilatar, talvez, o impacto desse trauma sobre aqueles que diretamente o sofreram por analogia com uma

6 Sem se deter na questão da língua, Falcon (2003) oferece um instrutivo panorama do impacto do reformismo ilustrado pombalino sobre o sistema educacional brasileiro no período colonial. Segundo Falcon (2003, p. 281), as reformas pedagógicas levadas a cabo a partir de 1759, ano em que Pombal decreta a expulsão dos jesuítas do Brasil – eles que até então haviam ditado as regras do ensino no país –, “dão seqüência a uma política guiada pelo propósito de afirmar e fortalecer a autoridade monárquica e o poder do Estado; era imprescindível a submissão do sistema educacional na sua totalidade ao controle estatal efetivo”. E ainda: “A imposição de novos métodos de ensino/aprendizagem, por decreto, entrou em choque com velhos hábitos e atitudes docentes e discentes; não foram poucos os casos de revolta, quer de alunos, quer de professores, contra a nova gramática de latim, a nova tabuada, os novos livros de história, ciências naturais, etc. Do mesmo modo, no capítulo da disciplina, muitas seriam as queixas contra o autoritarismo, os caprichos punitivos, a violência de mestres que faziam a muitos sentir saudades da firmeza e da ‘mansidão’ dos antigos mestres jesuítas” (FALCON, 2003, p. 284).

outra situação colonial de castração linguística, aquela de que nos fala Derrida a respeito da interdição francesa do árabe (e do berbere) na Argélia de sua infância, a qual assumiu, ele nos relata, “formas sociais e culturais para alguém da minha geração” (DERRIDA, 1996, p. 65). Tal interdito, explica Derrida, “foi em primeiro lugar uma coisa *escolar*, alguma coisa que te acontece ‘na escola’, menos uma medida ou uma decisão do que um dispositivo pedagógico”; procedia, em suma, de um “sistema educativo” (DERRIDA, 1996, p. 65-66). Assim:

Estando dadas todas as censuras coloniais – sobretudo no meio urbano e suburbano em que eu vivia –, estando dadas as divisões sociais, os racismos, uma xenofobia de rosto ora careteiro [*grimaçant*] ora “pândego” [*“bon vivant”*], por vezes quase convivial ou alegre, estando dado o desaparecimento em curso do árabe como língua oficial, cotidiana e administrativa, o único recurso era ainda a escola; e, na escola, a aprendizagem do árabe, mas a título de língua estrangeira; dessa estranha sorte de língua estrangeira como língua do outro, certamente, ainda que, eis o estranho e inquietante, do outro como o próximo o mais próximo. *Unheimlich*. Para mim, ele foi a língua do vizinho. Pois eu morava na orla de um bairro árabe, numa dessas fronteiras da noite, a um só tempo invisíveis e quase intransponíveis: a segregação era aí tão eficaz quanto sutil (DERRIDA, 1996, p. 66).

O estudo do árabe era então tolerado como *facultativo*. “Nós o sabíamos autorizado, quer dizer, tudo menos encorajado”, relata Derrida (1996, p. 66), concluindo que esse interdito “representava massivamente a causa, tanto quanto o efeito – o efeito buscado, portanto – da inutilidade crescente, da marginalização organizada dessas línguas, o árabe e o berbere”, línguas cuja “extenuação foi calculada por uma política colonial que fingia tratar a Argélia como o conjunto de três departamentos franceses” (1996, p. 68).

Se um dos claros efeitos dessa política colonial foi o de tornar o próximo, na verdade “o próximo o mais próximo”, estrangeiro e estranho, um outro efeito, simultâneo ao primeiro, na verdade sua contraface indissociável, foi o de tornar familiar, na verdade o mais familiar possível (“materno”) aquilo mesmo cuja obrigatoriedade era imposta por um centro de decisão externo: a língua francesa. “Para os alunos da escola francesa da Argélia, fossem eles argelinos de origem, ‘nacionais franceses’, ‘cidadãos franceses da Argélia’, ou fossem nascidos nesse meio de judeus da Argélia, que eram ao mesmo tempo ou sucessivamente uma coisa e outra”, explica Derrida (1996, p. 71-72), “para todos o francês era uma língua supostamente materna, mas de que a fonte, as normas, as regras, a lei estavam situadas alhures. [...] Alhures, isto é, na Metrôpole”. Ora, também aí, mas

de outra maneira, residiria uma interdição fundamental. “A partir do lugar insubstituível desse Além mítico, era preciso tentar, em vão, é claro, medir a distância infinita ou a proximidade incomensurável do foco invisível mas radiante de onde nos chegavam os paradigmas da distinção, da correção, da elegância, da língua literária ou oratória”, relata Derrida (1996, p. 73-74) a propósito, e sintetiza: “A língua da MetrÓpole era a língua materna, na verdade o substituto de uma língua materna (haverá, alguma vez, outra coisa?) como língua do outro”.

Daí o que Derrida, a certa altura, define como *o monolinguismo do outro*: “essa soberania, essa lei vinda de alhures, sem dúvida, mas também, e em primeiro lugar, a língua mesma da Lei. E a Lei como Língua” (DERRIDA, 1996, p. 69). E ainda: “Sua experiência seria aparentemente autônoma, já que devo falá-la, essa lei, e dela me apropriar para ouvi-la *como se eu próprio a desse a mim*; mas ela permanece necessariamente, assim o quer no fundo a essência de toda lei, heterônoma” (DERRIDA, 1996, p. 69). Tratar-se-ia, em suma, de um “não-próprio irreduzível” do qual se procura indefinidamente apropriar.

Quando quer, pois, que uma tradução ex-apropriadora venha a ter lugar em “nossa” língua “materna”, isto é, em “português brasileiro”, devemos ser capazes de repetir com Derrida: “eu não tenho senão uma língua e ela não é a minha, minha língua ‘própria’ me é uma língua inassimilável. A minha língua, a única que eu me ouço falar e me ouço a falar, é a língua do outro” (DERRIDA, 1996, p. 47). Isso nos impediria de mais ou menos inadvertidamente promover alguma forma de (re)apropriação do inapropriável, seja numa dicção subjetivista: eis a *minha* teoria, enunciada na *minha* língua; seja numa dicção nacionalista: eis, finalmente, uma teoria brasileira, enunciada na *nossa* língua.

Derrida (1996, p. 47) chega a falar, a esse respeito, de uma “alienação” que “parece constitutiva” mas “que não aliena nenhuma ipseidade, nenhuma propriedade, nenhum *si* que tenha alguma vez podido representar sua véspera [*veille*]”. Na verdade:

Essa estrutura de alienação sem alienação, essa alienação inalienável não é apenas a origem da nossa responsabilidade, ela estrutura o próprio e a propriedade da língua. Ela institui o *fenômeno* do ouvir-se-falar para querer-dizer. Mas, é preciso dizer aqui, o *fenômeno* como *fantasma*. Refiramo-nos, por ora, à afinidade semântica e etimológica que associa o fantasma [*phantasme*] ao *phainesthai*, à fenomenalidade, mas também à espectralidade do fenômeno. *Phantasma* é também o fantasma [*fantôme*], o duplo, a (re)aparição [*le revenant*]. Nós aí estamos (DERRIDA, 1996, p. 48).

“Que estejamos aqui num elemento cuja fantasmaticidade espectral não possa em nenhum caso ser reduzida”, pondera, então, Derrida (1996, p. 48), “a realidade do terror político e histórico não se encontra por isso atenuada, pelo contrário. Porque há situações, experiências, sujeitos que estão justamente em *situação* [...] de o testemunharem exemplarmente”. Mas de que exemplaridade, afinal, se trataria aí? Uma que “não se reduz mais simplesmente àquela do exemplo numa série”, e sim, antes, a “que dá a ler de modo mais fulgurante, intenso, até *traumático*, a verdade de uma necessidade universal” (DERRIDA, 1996, p. 48-49). Seria preciso deter-se, aqui, justamente nesse ponto em que *situacionalidade, exemplaridade e necessidade universal* entrecruzam-se no discurso derridiano.

Perturbar a identidade

Como explicita Derrida na passagem acima traduzida, a constatação, à guisa de uma “necessidade universal”, de certa alienação fantasmática constitutiva da experiência linguística não se dá *a despeito* da “realidade do terror político e histórico”; ao contrário, ela é mesmo possibilitada pelo “testemunho exemplar” de um sujeito “em situação” de fazê-lo; ou ainda: “A estrutura aparece na experiência da ferida, da ofensa, da vingança e da lesão. Do terror” (DERRIDA, 1996, p. 49). É óbvio que nesse ponto o discurso derridiano encontra-se como que dobrado sobre si mesmo, pois o sujeito-em-situação em questão não é ninguém mais senão o próprio Derrida, e o testemunho exemplar em questão aquele que lemos em *Le monolinguisme de l'autre*. A declaração, por Derrida, da “estrutura colonial de toda cultura” não se institui, pois, à guisa de uma “perspectiva universal” *a priori*, mas emerge como constatação *a posteriori* ou *in media res* no âmbito de um testemunho alegadamente *exemplar* justamente porque *situado* numa “experiência colonial particular”, a do “franco-magrebino” Jacques Derrida:

Não se trata de apagar assim a especificidade arrogante ou a brutalidade traumatizante disso que se chama a guerra colonial moderna e “propriamente dita”, no próprio momento da conquista militar ou quando a conquista simbólica prolonga a guerra por outras vias. Pelo contrário. Da crueldade colonial, alguns, dentre os quais eu, fizeram a experiência dos dois lados, se se pode dizer. Mas sempre ela revela exemplarmente, aí ainda, a estrutura colonial de toda cultura. Testemunha-a como mártir, e “ao vivo” (DERRIDA, 1996, p. 69).

O fato é que em Derrida a situacionalidade proporcionada pela “experiência colonial” não se impõe como dada (ao modo de alguma essência

identitária pré-discursiva à qual se pudesse confiar a própria origem – e a legitimidade – do discurso testemunhal), e, não sendo dada, deve necessariamente ser *performada* discursivamente. Tratar-se-á, então, de uma performance em negativo, ou, antes, *diferencial*, o antagonista em questão devendo figurar, à primeira vista, como um igual ou um semelhante, alguém com quem se compartilharia, a princípio, a mesma “situação”, a *diferença* avultando, na sequência, por um efeito de desestabilização das certezas, ou, se se quiser, de desconstrução.

Sobre si mesmo e o escritor marroquino Abdelkibir Khatibi, Derrida afirma, com efeito, ainda no começo de *Le monolinguisme de l'autre*, “que, para além de uma velha amizade, [...] partilham também um certo destino. Vivem, quanto à língua e à cultura, num certo ‘estado’: têm um certo estatuto”; a esse estatuto, “se lhe dá o título de ‘franco-magrebino’ [*franco-maghrébin*]” (DERRIDA, 1996, p. 26). Dito isso, Derrida logo indaga: “O que é que isso pode bem querer dizer, eu te pergunto, a ti que celebras o querer-dizer? Qual é a natureza desse traço de união? O que é que ele quer? O que é franco-magrebino? *Quem* é ‘franco-magrebino?’” (DERRIDA, 1996, p. 26). Maiores dúvidas quanto ao próprio estado linguístico-cultural não pareceriam assombrar Khatibi, que, diferentemente de Derrida, permite-se falar de *sua* língua materna:

Sim, o meu amigo não hesita em dizer, então, “a minha língua materna”. Ele não fala dela sem tremor, pode-se ouvi-lo, sem esse discreto sismo da linguagem que assina a vibração poética de toda a sua obra. Mas ele não parece recuar diante das palavras “língua materna”. É a confiança que eu encontro nessa confiança. Ele afirma mesmo, o que é outra coisa, o possessivo. Ele ousa. Afirma-se possessivo como se nenhuma dúvida insinuasse aqui sua ameaça: “minha língua materna”, ele diz (DERRIDA, 1996, p. 63).

“Eis o que corta” – sentencia, então, Derrida: “Com doçura sem dúvida e quase em silêncio, mas o que corta”. E então: “O cortante desse traço distingue justamente a história que eu conto, a fábula que eu me conto, a intriga da qual eu sou aqui o representante, a testemunha, outros dirão, muito rapidamente, o queixoso” (DERRIDA, 1996, p. 64).

Eis a verdadeira gênese, poder-se-ia dizer, do testemunho derridiano em *Le monolinguisme de l'autre*: seu desconforto, sua desconfiança diante da confiança plena, testemunhada por seu amigo Khatibi, na *posse* de uma língua materna – e naquilo que essa posse pareceria implicar em termos de *identidade*, pessoal e coletiva. “Nossa questão é sempre a identidade”, admite, com efeito, Derrida, para então indagar: “O que é a identidade, esse conceito de que a transparente identidade a si é sempre dogmaticamente

pressuposta por tantos debates sobre o monoculturalismo ou sobre o multiculturalismo, sobre a nacionalidade, a cidadania, a pertença em geral?” (DERRIDA, 1996, p. 31-32).

O testemunho derridiano erige-se, pois, na contramão de uma narrativa muito tranquilamente apoiada numa pretensa identidade “franco-magrebina” e na suposta experiência colonial a ela inquestionavelmente associada. “Ser franco-magrebino”, afirma, com efeito, Derrida (1996, p. 32), “sê-lo ‘como eu’, não é, não sobretudo, sobretudo não, um acréscimo ou uma riqueza de identidades, de atributos ou de nomes. Trairia, antes, em primeiro lugar, uma *perturbação da identidade*”. Eis, pois, uma boa definição para o que está em jogo em *Le monolinguisme de l'autre*: a performance diferencial de uma “experiência colonial particular” não como *afirmação* de uma identidade mas como *perturbação* da identidade: ex-apropriação. A lição que aí, então, se enuncia, a do “monolinguismo do outro”, figura, em sua exemplaridade mesma, a um só tempo definitiva e inapropriável.

Dupla fantasmaticidade do “português brasileiro”

Haveria prova maior de que a situacionalidade proporcionada pela experiência colonial nunca é dada do que o destino das línguas coloniais nas Américas?

Nada, a princípio, pareceria estar em melhores condições de proporcionar o testemunho exemplar da fantasmaticidade espectral no coração da práxis linguística a que se refere Derrida do que a experiência do monolinguismo no continente americano. “Monolinguismo do outro” em sua máxima exponencialidade: centenas de milhões de falantes que, em função da violência histórica de políticas culturais/coloniais, têm por língua materna um idioma europeu – o inglês, o espanhol, o português – sem serem europeus. Um idioma europeu falado matematicamente por não-europeus num alegado “Novo Mundo” concebido, não obstante, como extensão ou desdobramento de um “Velho Mundo” não deveria necessariamente, e justamente em função desse desdobrar-se nada natural, assumir-se em sua óbvia condição de *phantasma*: de “duplo”, de “(re)aparição”, de “fantasma”?

Se pensamos no que ocorreu com o inglês nos – e a partir dos – Estados Unidos, a resposta, evidentemente, será *não*. Nenhum país contribuiu mais efetivamente do que a maior das ex-colônias britânicas – e nenhuma cultura mais do que a estadunidense – para o processo de globalização da língua inglesa: sua reconfiguração, primeiramente, de língua nacional-colonial em língua internacional, e, então, em língua transnacional mundial. Esse

processo tem sido interpretado por alguns como algo em que a crescente desterritorialização do inglês implicaria sua crescente neutralização político-ideológica, sua desvinculação e autonomização definitivas em relação a interesses nacionais específicos.⁷ Poder-se-ia alegar, na verdade, justamente o contrário, como o faz Renato Ortiz quando observa que, ao se desterritorializar, o inglês “assume a posição de língua hiper-central do planeta”; e ainda: “Foi necessário que suas raízes tivessem sido ceifadas para que ele pudesse se reterritorializar no espaço da modernidade-mundo. Longe de adquirir uma posição de neutralidade, ele concentra agora um poder do qual não desfrutava antes” (ORTIZ, 2008, p. 80). Explorando a analogia com bens econômicos, Ortiz (2008, p. 82) lembra que “quanto mais locutores [uma língua] possui, mais leitores potenciais existem aumentando a demanda de autores e textos nela veiculados” – o que necessariamente reforça, em plano transnacional, o capital simbólico dessa mesma língua:

Isso significa que a prática do inglês, seja como meio de comunicação, afirmação de prestígio ou expressão literária, reforça a existência do padrão. Sua autoridade é reiterada quando as pessoas o empregam nas tarefas cotidianas (do pós-colonialista que publica seu livro crítico em inglês ao empresário brasileiro em suas viagens internacionais). Quando alguém o estuda, na tentativa de melhorar sua posição no mercado mundial de bens linguísticos, à sua revelia está se fortalecendo a posição de todos aqueles que o utilizam. O padrão reproduz-se e amplia-se (ORTIZ, 2008, p. 83).

A esse crescente processo de inter e transnacionalização do inglês em nível mundial rumo à sua atual estandarização como língua franca globalizada correspondeu, desde meados do século XIX, a consolidação e a legitimação, em nível local, intracontinental, do espanhol como meio de expressão por excelência da “latinidade”, melhor dizendo: da *Latinidad*, como traço identitário transnacional (“latino-americano”) de cuja reafirmação dependeria a própria resistência ao ímpeto hegemônico dos EUA nas Américas. “Enquanto na Europa a ‘Latinidad’ permitiu a políticos e intelectuais franceses estabelecerem a diferença imperial em relação às forças competidoras do mundo anglo-saxão na Europa (Inglaterra e Alemanha)”, explica Mignolo (2005, p. 89), “na América do Sul a ideia de ‘Latinidad’ foi útil para intelectuais e políticos *criollos* espanhóis definirem a si mesmos em confrontação com a força competidora do mundo anglo-saxão nas Américas – os EUA”.

⁷ Renato Ortiz sintetiza essa hipótese interpretativa da seguinte maneira: “Enquanto o inglês cumpria a função de língua nacional ele encontrava-se vinculado à cultura, e, poderíamos acrescentar, aos interesses britânicos (ou norte-americanos), contudo, ao internacionalizar-se teria se libertado de suas amarras ‘étnicas’. Ao constituir-se em língua franca, sua funcionalidade asseguraria apenas a comunicação entre as pessoas” (ORTIZ, 2008, p. 80).

Mignolo observa que, nesse esforço latino-americanista de autoafirmação por contraposição, “a diferença colonial que ideólogos do Império Espanhol construíram para justificar a colonização da América (por exemplo, a inferioridade dos índios e a não-humanidade dos escravos africanos) foi mantida e intensificada pelos ideólogos das novas, independentes repúblicas” (MIGNOLO, 2005, p. 89). A ‘Latinidad’ teria contribuído, assim, para “disfarçar a diferença colonial interna sob uma identidade histórica e cultural que aparentemente incluía a todos, enquanto produzia, na realidade, um efeito de totalidade que silenciava os excluídos” (MIGNOLO, 2005, p. 89). Em suma: “A ‘Latinidad’ produziu um novo tipo de invisibilidade para os índios e para as pessoas de ascendência africana na América ‘Latina’” (MIGNOLO, 2005, p. 89).

Esse estado de coisas começaria a mudar significativamente apenas na última década do século XIX, quando, lembra Mignolo (2005, p. 91), “José Martí, um escritor, ativista e ideólogo cubano que viveu uma porção considerável de sua vida em Nova York, lançou uma nova e mais aberta versão da ‘Latinidad’ com sua famosa proclamação política ‘Nuestra América’”; voltando as costas para as matrizes europeias do primeiro latino-americanismo, Martí erigirá as civilizações mesoamericanas (Maia, Inca, Asteca) como os grandes emblemas das fundações históricas da “Nuestra América”. E a mudança prossegue:

Depois de Martí, e depois do intelectual e líder político peruano José Carlos Mariátegui nos anos 1920, a ideia de América Latina sofreu uma mudança radical nos anos 1960 devido à filosofia da libertação e à teoria da dependência tal como elaboradas pelo filósofo Enrique Dussel. Também nos anos 1960, a descrição de Fanon do colonialismo [...] mudou os termos das conversações nas quais os projetos imperiais franceses moldaram a ideia de “Latinidad”. A ideia de América “Latina” que emergiu durante a Guerra Fria e a partir da perspectiva histórica da colonialidade desvinculou-se radicalmente da ideia francesa de “Latinidad” (MIGNOLO, 2005, p. 91).

A partir da inflexão conceitual e ideológica implicada pelas obras de Martí e Mariátegui, “América ‘Latina’ transformou-se numa reflexão crítica para a descolonização intelectual que abandonou suas fundações imperiais”, aproximando “*criollos* de ascendência europeia branca [...] do discurso crítico e descolonizador contemporâneo dos afro-caribenhos e aimarás andinos”, sintetiza Mignolo (2005, p. 45). Isso posto, o fato de que, nem entre os ideólogos do primeiro latino-americanismo, o “restrito” (“intelectuais e políticos *criollos* espanhóis”), nem entre os ideólogos do latino-americanismo “estendido”, não é mencionado, por Mignolo, nenhum teórico

brasileiro aponta, por um lado, para uma identidade compartilhada, ou, no mínimo, um sentimento identitário comum aos teóricos hispanófonos do continente, sejam eles cubanos, peruanos ou argentinos (como Enrique Dussel e o próprio Mignolo), *criollos* ou não, e, por outro lado, para a invisibilidade do Brasil e da língua portuguesa no âmbito de uma “Latinidad” (ou de uma “Latinoamericanidad”) declinada, via de regra, em espanhol.

Isso talvez se torne ainda mais evidente para alguém que estude e avalie a situação a partir de fora. O luso-hispanista Robert Patrick Newcomb,⁸ por exemplo, num artigo intitulado “José Enrique Rodó: ‘Iberoamérica’, the *Magna Patria*, and the Question of Brazil”, procura mostrar de que forma um dos maiores ideólogos da Latinoamérica como *magna patria*, isto é, unidade supranacional definida pelo compartilhamento de língua, história colonial e cultura, o escritor uruguaio José Enrique Rodó (1871-1917), tende a generalizar em seus textos termos como *América Latina* ou *nuestra América* de modo a estender retoricamente os domínios da América Espanhola a ponto de englobar a totalidade do espaço dito latino-americano, incluindo o Brasil. Newcomb mostra como esse imperativo de incorporar retoricamente o Brasil na *magna patria* latino-americana torna-se um grave complicador para a terminologia e os argumentos de Rodó, forçando-o a contradições lógicas e leituras equivocadas (Cf. NEWCOMB, 2010).

Se a obra de Rodó pode ser aventada como um caso paradigmático nesse sentido, é claro que o tipo de assujeitamento cultural e linguístico por ela promovido não poderia ser exclusivo deste ou daquele autor ou obra, encontrando-se em jogo, na verdade, mais ou menos explicitamente, no conjunto do pensamento latino-americanista hispanófono, seja em sua versão “restrita”, seja em sua versão “estendida”. Num livro em que retoma e amplia a investigação levada a cabo no referido artigo sobre Rodó, sugestivamente intitulado *Nossa and Nuestra América: inter-American dialogues* (a insólita irrupção do possessivo português “nossa” trazendo, aí, à tona, aquilo mesmo que a expressão espanhola tornada célebre por Martí – *Nuestra América* – necessariamente recalca por não poder subsumir como gostaria), Newcomb toma parte na longa discussão acerca do nome e da ideia de América Latina, propondo-se a focar a relação “frequentemente conflituosa” do Brasil com seus vizinhos hispanófonos, de modo a “iluminar os desafios associados a projetos identitários como aqueles aglomerados em torno do termo *América Latina*” (NEWCOMB, 2011, p. 5). O autor procede, então, à demonstração de

8 Professor assistente de “Luso-Brazilian Studies” na University of California, Davis.

como o Brasil tem continuamente ocupado uma posição *necessariamente problemática* nas Américas, [...] consistentemente desafiando a coerência da retórica continentalista que tem tipificado uma boa parte do discurso nacionalista-exegético hispano-americano, da “Carta de Jamaica” (1815) de Simón Bolívar em diante, bem como a viabilidade da própria categoria “América Latina” (NEWCOMB, 2011, p. 5).

Já há algum tempo, notadamente desde o início dos anos 1990, que um forte interesse na “América Latina” – para todos os efeitos motivado por um forte desejo de integração transnacional – tem caracterizado parcela significativa da produção nos estudos literários no Brasil, mais especificamente no campo da Literatura Comparada. Seria de se esperar que o Brasil e a língua portuguesa continuassem a ocupar aquela “posição *necessariamente problemática*” de que fala Newcomb, continuando a desafiar, assim, a “coerência da retórica continentalista”.

Ao instituir-se como *não-próprio irredutível* do latino-americanismo hispanófono, o “Brasil”, objeto *necessariamente fantasmático*, figuraria, dessa forma, como ponto de resistência à constituição de uma nova hegemonia, em nível local, intracontinental, e declinada em espanhol, diante da desconstituição de hegemonias outras, em nível mundial ou global, declinadas seja em francês, seja em alemão, seja, sobretudo, em inglês. Eis, assim, o que se poderia chamar a *dupla fantasmaticidade* do “português brasileiro”: (i) aquela associada à espectralização de um idioma europeu quando de sua “(re)aparição”, ao modo de língua materna, num contexto de fala não-europeu; (ii) aquela associada à incontornável irredutibilidade desse idioma-fantasma ao idioma oficial de uma “Latinidad” ou “Latinoamericanidad” com feições homogeneizantes.

A capitulação antropofágica

É essa dupla fantasmaticidade que se vê, não obstante, obliterada, toda vez que se cede, em português, a um discurso que já conta com longa duração entre nós: o da Antropofagia. Sua forma paradigmática remonta ao “Manifesto Antropófago” (1928) de Oswald de Andrade, cuja influência crescente ao longo dessas mais de oito décadas que dele nos separam logrou consolidar o mais intelectualmente prestigiado dos mitos identitários brasileiros (com frequência estendido ao todo da “América Latina”). O trecho

⁹ Como no trecho mais citado do mais citado dos ensaios de Silvano Santiago (datado de 1971), o trecho final em que, justamente no chamado *entre-lugar* do “discurso latino-americano” – “Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão [...]” – “nesse lugar aparentemente vazio” do *entre*, Santiago localiza nada menos do que um “ritual antropófago” (SANTIAGO, 2000, p. 26).

a seguir de um célebre ensaio de Haroldo de Campos originalmente publicado nos anos 1980 é duplamente representativo desse estado de coisas, seja em sua dimensão, digamos, mais passiva, de exegese do texto oswaldiano, seja em sua dimensão francamente ativa, a da proposição haroldiana de uma “razão antropofágica” *a partir* de Oswald (então suplementado por Nietzsche e Derrida):

Creio que, no Brasil, com a “Antropofagia” de Oswald de Andrade, [...] tivemos um sentido agudo dessa necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal. A “Antropofagia” oswaldiana [...] é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada do “bom selvagem” [...], mas segundo o ponto de vista desabusado do “mau selvagem”, devorador de brancos, antropófago. Ela não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação; melhor ainda, uma “transvalorização”: uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução. Todo passado que nos é “outro” merece ser negado. Vale dizer: merece ser comido, devorado. Com esta especificação elucidativa: o canibal era um “polemista” (do grego *pólemos*: luta, combate), mas também um “antologista”: só devorava os inimigos que considerava bravos, para deles tirar proteína e tutano para o robustecimento e a renovação de suas próprias forças naturais... (CAMPOS, 1992a, p. 234-235).

Pontos cruciais da proposta oswaldiana tal como retomada por Haroldo: (i) conversão da prática antropofágica real em *metáfora* para certa prática cultural: “devoração crítica do legado cultural universal”; (ii) determinação do *sujeito* da antropofagia cultural como sendo: o “mau selvagem”, “devorador de brancos, antropófago”, “canibal ‘polemista’ e ‘antologista’”. A proposta oswaldiana está imbuída, segundo Haroldo, da “necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal”. Mas onde residiria, aí, afinal, o elemento de nacionalidade?

Não, certamente, no primeiro ponto: nem a prática em si mesma da antropofagia cultural poderia ser uma prerrogativa brasileira – “Escrever, hoje, na América Latina como na Europa, significará, cada vez mais, reescrever, remastigar”, admite, de fato, Haroldo (CAMPOS, 1992a, p. 255); nem mesmo o emprego deliberado da metáfora antropofágica para definir a referida prática cultural, como o comprova, por exemplo, Silviano Santiago, em seu mencionado ensaio de 1971, remetendo à “voz profética e canibal de Paul Valéry” e citando a célebre formulação do poeta francês: “Nada mais original, nada mais intrínseco a si que se alimentar dos outros. É preciso, porém, digeri-los. O leão é feito de carneiro assimilado” (VALÉRY *apud* SANTIAGO, 2000, p. 19).

Explicitasse Valéry, em sua primeira sentença, a figura do canibal, do antropófago, para aquele-que-se-alimenta-dos-outros, isto é, para o sujeito da antropofagia cultural, e o efeito disso haveria de ser, no contexto francês/europeu, tão claramente metafórico quanto a menção explícita de Valéry ao leão na última sentença. Em outras palavras, ninguém pressuporia algum vínculo identitário, muito menos nacional, entre Valéry e o canibal/antropófago que ele viesse a mencionar, da mesma forma que ninguém o faz no que se refere a Valéry e o leão devorador de carneiros de que ele fala. Ora, justamente quanto a isso é que parecem diferir os ideólogos brasileiros da antropofagia cultural dos demais: no *vínculo identitário de cunho histórico* (e, mesmo, *racial*) que eles postulam entre a figura do antropófago evocada em seus manifestos e eles próprios (por extensão, todos os seus pares “brasileiros” ou “latino-americanos”) como defensores/praticantes da antropofagia cultural.

Isso é muito claro no “Manifesto Antropófago”: diferentemente do canibal metafórico de Valéry, a coletividade ou comunidade antropofágica evocada por Oswald desde o início na primeira pessoa do plural – “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (ANDRADE, 1995, p. 142) – é por ele identificada à figura *histórica* dos antropófagos caraíbas que habitavam as terras “brasileiras” quando da chegada dos portugueses – “Queremos a revolução Caraíba” (p. 143); “O contato com o Brasil Caraíba” (p. 143); “O instinto Caraíba” (p. 144). Todas as reivindicações em nome dessa comunidade antropofágica e de seus valores próprios ou autóctones são então feitas em franca oposição às perniciosas consequências civilizatórias da colonização portuguesa/europeia no Brasil, como se, por um efeito de discurso indireto livre, *a própria subjetividade caraíba* viesse a se manifestar no manifesto oswaldiano :

Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental (ANDRADE, 1995, p. 142); Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo (p. 143); Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós. Contra o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão (p. 143); Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia (p. 143); Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval (p. 144); Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro (p. 144); Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais (p. 144); Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição (p. 145).

A certa altura, como se por suspensão do efeito de discurso indireto livre, eis a identificação do “nós” caraíba ao modo de uma terceira pessoa: “É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à ideia de Deus. Mas o caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci” (ANDRADE, 1995, p. 145). Isso não anula o laço identitário estabelecido entre o enunciador do “Manifesto” e o povo canibal de que ele fala, antes o explicita e o reforça. A continuidade entre um passado e um presente caraíbas – isto é, entre o passado caraíba propriamente dito e um presente modernista-antropofágico autoidentificado com o passado caraíba – é atestada pela declaração da recalitrância de uma única e mesma prática antropofágica, sob a forma de um presente contínuo: “Mas não foram os cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti” (ANDRADE, 1995, p. 145).

É nesse pretense *lastro histórico* que residiria, pois, o diferencial da nossa antropofagia cultural em relação às demais manifestações do mesmo fenômeno, a prática da “devoração crítica do legado cultural universal” revestindo-se, com Oswald e a partir dele – diferentemente do que ocorre, por exemplo, com Valéry ou os “canibalistas” europeus contemporâneos de Oswald¹⁰ – de um caráter de *identidade nacional*. Tratar-se-ia, é certo, e para retomar as palavras de Haroldo de Campos, não de um nacionalismo “ontológico”, mas de um nacionalismo “modal”, isto é, do nacionalismo não como “unção platônica da origem” mas como “movimento dialógico da diferença” (CAMPOS, 1992a, p. 237). Assim, entre, de um lado, a rasura do autenticamente nacional pela impostura das “ideias fora do lugar” e, de outro, o essencialismo ingênuo do “nacional por subtração”, insinua-se, aí, algo como um “nacional por devoração”, cuja grande divisa Oswald teria nos oferecido logo na primeira sentença de seu manifesto: “Só a antropofagia nos une”.

Isso posto, seria preciso deter-se na determinação do *sujeito* da antropofagia cultural oswaldiana como sendo, nas palavras de Haroldo, o “mau selvagem”, “devorador de brancos, antropófago”; ou, ainda, nesse mesmo sentido, nas palavras de Jorge Schwartz: “mau selvagem, devorador de europeu” (SCHWARTZ, 1995, p. 140). Como se vê, ela remete ao antropófago como um ser a um só tempo *exterior* e *anterior* em face daquilo ou daqueles que hão de se tornar suas vítimas: os “brancos”, o “europeu”. O “Manifesto” oswaldiano é, com efeito, repleto de sugestões da exterioridade/anterioridade desse “eu” ou desse “nós” antropofágico em relação aos invasores a

10 “A imagem oswaldiana do antropófago e o conceito respectivo de assimilação” – poder-se-ia afirmar, aqui, com Benedito Nunes, com uma ênfase diferente da dele – subordinam-se “a uma forma de concepção que os vários canibalismos literários da época reunidos não podem preencher” (NUNES, 1979, p. 36).

serem devorados, todas elas convergindo para a postulação de algo como um Brasil *anterior* ao Brasil (oficial): “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade” (ANDRADE, 1995, p. 145). Justamente por ser ele um *absolutamente outro* (exterior/anterior) em relação ao invasor europeu, é que o “mau selvagem” em questão pode ser percebido como “capaz de assimilar o outro [europeu] para inverter a tradicional relação colonizador/colonizado” (SCHWARTZ, 1995, p. 140).

Ora, justamente nesse ponto reside o grande equívoco do vínculo identitário postulado por Oswald e disseminado a partir dele: se a exterioridade/anterioridade do antropófago em face do branco/português/europeu a ser por ele “assimilado” antropofagicamente é mais do que factível no que se refere às tribos canibais que povoavam o território “brasileiro” quando da chegada dos invasores portugueses, no que se refere, em suma, aos habitantes do “Brasil Caraíba” de que fala Oswald, o mesmo não se pode, definitivamente, dizer desses ideólogos *brancos* da antropofagia cultural brasileira, Oswald, Haroldo, entre outros, escrevendo (e sendo lidos) nessa sua maternal monolíngua europeia: o *português* – em relação à qual, se não há, de fato, nesse caso, uma interioridade absoluta, também não há uma exterioridade, uma alteridade absoluta, e sim, na verdade, um vínculo materno/filial, ainda que, por assim dizer, bastardo: exprimem-se em “português brasileiro”.

O vínculo parental reclamado por Oswald em seu “Manifesto” é evidentemente outro: “Filiação. O contato com o Brasil Caraíba” (ANDRADE, 1995, p. 143). Ele o faz, contudo, *em português* – língua à qual, mesmo, a rigor, não sendo sua, é obrigado a chamar “materna” – e não em alguma língua ou dialeto indígena, digamos, em tupi. Parafraseando Shakespeare, Oswald diz, em inglês, na mais célebre e citada sentença do “Manifesto”: “Tupy, or not tupy that is the question” (ANDRADE, 1995, p. 142). Com ela em vista, poder-se-ia querer revisitar criticamente a cena histórica da instituição violenta do monolinguismo no Brasil, aquela na qual, por um ato oficial de castração linguística, o uso do tupi como “língua geral” do país é, então, proibido em favor de uma lusofonia exclusivista. Poder-se-ia querer, em suma, de alguma forma *resgatar* o tupi. Seria o tupi a verdadeira língua antropofágica brasileira? Mas *qual* tupi afinal? A língua geral do Brasil antes do Diretório pombalino “é o tupi, principal língua indígena das regiões costeiras”, explica, com efeito, Teyssier (1997, p. 94), acrescentando: “mas um tupi simplificado, gramaticalizado pelos jesuítas e, destarte, tornado uma língua comum”. Tal como Oswald postulando um Brasil *anterior* ao Brasil (oficial), seria preciso, então, tentar resgatar um tupi, o verdadeiro, anterior ao tupi “generalizado” pelos jesuítas portugueses? Mas até onde,

afinal, recuar nesse resgate? Como ter certeza de que se chegou, finalmente, à origem *original*? Velho problema do nacionalismo por subtração: quando e onde parar de subtrair? E por quê?

“A Antropofagia”, sentença, altissonante, Augusto de Campos, “[é] a única filosofia original brasileira e, sob alguns aspectos, o mais radical dos movimentos literários que produzimos” (CAMPOS, 1978, p. 124). Pode ser. O que não se pode negar é que a Antropofagia acabou por implicar, também, para além de qualquer grande feito que se lhe queira atribuir, uma decisiva capitulação em face do desafio lançado por nossa incontornável condição monolíngue, por nosso “monolinguismo do outro”.

Suplementando Oswald com o Nietzsche da segunda das *Unzeitgemässe Betrachtungen* [Considerações intempestivas], Haroldo afirma que a Antropofagia envolve “uma visão crítica da história como função negativa” – e mais à frente erige em epígrafe da última seção de seu ensaio o trecho em que Nietzsche, referindo-se ao que chama espécie *crítica* de história, afirma: “É uma tentativa de, por assim dizer, nos outorgarmos um passado *a posteriori*, do qual poderíamos provir, em lugar daquele outro, do qual efetivamente somos provenientes” (NIETZSCHE *apud* CAMPOS, 1992a, p. 250). Nessa sua dimensão crítico-negativa, a Antropofagia revela-se capaz, prossegue Haroldo, “tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução”. Ora, seria preciso, aqui, pôr o pé no freio, reconsiderando a série que levaria, assim, tão naturalmente, de Nietzsche, ou da suplementação nietzschiana de Oswald, à “desconstrução”, a Derrida, sobretudo em vista do que se permitirá afirmar, mais tarde, Haroldo, com base nessas suas aproximações um tanto apressadas:

A incorporação da tradição, por um escritor latino-americano, se faz, segundo me parece, pela lógica do “terceiro excluído”, ou seja, pela lógica expropriatória e devorativa do *ex-cêntrico*, do descentrado. Para nós não é nova a ideia da “desconstrução” do orgulhoso logocentrismo ocidental, europeu, à maneira preconizada por Derrida, uma vez que já tínhamos a antropofagia oswaldiana, que é, por si mesma, uma forma “brutalista” de “desconstrução”, sob a espécie da devoração, da deglutição crítica do legado cultural universal (CAMPOS, 1992b, p. 261).

“Deglutição *crítica* do legado cultural universal”, “visão *crítica* da história como função *negativa*”... Inúmeras são as advertências derridianas contra a costumeira associação da “desconstrução” com “crítica” (ou “negatividade”). “Tarefa infinita: a desconstrução [...] relança interminavelmente a crítica dos instrumentos da crítica. E a ideia mesma de ‘crítica’, observa, com efeito, Derrida, numa intervenção feita em 1996 – quando

de um encontro sobre sua obra, no Marrocos – no espírito, ainda, de *Le monolinguisme de l'autre*. “Frequentemente procurei mostrar”, conclui, “que a desconstrução, que não é negativa em sua essência ou em seu processo, também não é simplesmente uma ‘crítica’, uma simples modernidade da grande tradição ou da grande ideia de ‘crítica’” (DERRIDA, 1998, p. 261).

Essa definição em negativo, por assim dizer – “a desconstrução *não é* uma crítica” –, não atestaria algo como a intraduzibilidade da desconstrução: esta é, explica Derrida (DERRIDA, 1998, p. 253), “não intraduzível, mas ligada à questão do intraduzível”, sempre ligada que está *ao idioma*, “mas não ao idioma como uma singularidade intacta, antes ao idioma em curso de tradução, operando a alteridade nele mesmo, num inelutável movimento de ex-apropriação” (DERRIDA, 1998, p. 253). Assim, se a “deglutição crítica” que Haroldo tem em vista sob o signo da antropofagia oswaldiana pareceria mesmo implicar a *apropriação/expropriação* do “legado cultural universal” (e, mesmo, sua *desierarquização*, no sentido de, como o quer Jorge Schwartz, se “inverter a tradicional relação colonizador/colonizado”), a desconstrução passaria, antes, por uma *tradução ex-apropriadora* desse mesmo legado.

Conclusão/projeção...

Vislumbre-se, pois, na contramão do reconhecimento orgulhoso de alguma pretensa “filosofia original brasileira”, algum pretense “pensamento social original brasileiro”, alguma pretensa “teoria literária original brasileira”, o acontecimento de uma tradução ex-apropriadora em português brasileiro (monolíngua duplamente fantasmática) implicando a desconstituição da hegemonia de modelos linguístico-nacionais de pensamento, “em filosofia como em outros lugares”: nas ciências sociais, nos estudos literários – e esse acontecimento se revelará indissociável de uma ex-apropriação do próprio conceito e do próprio termo *desconstrução*, tal como estabilizados e difundidos, aqui e ali, para fins acadêmicos, pedagógicos, político-ideológicos.

Antes de mais nada, justamente lá, onde, para todos os efeitos, limita-se a evocar Derrida ele próprio, revestindo-se, com isso, da autoridade emanada por um nome de autor então convertido em grife intelectual ou em franquia acadêmica, lá, justamente, antes de mais nada, é que se deveria proceder à interrupção, à suspensão, à reversão ex-apropriadoras de um movimento de apropriação (terminológica, conceitual, metodológica) claramente favorecedor de novas hegemonias do homogêneo, novas homogeneidades (nesse caso, em nome “da” desconstrução).

Referências bibliográficas

ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago [1928]. In: SCHWARTZ, Jorge. *Vanguardas latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos*. São Paulo: EdUsp/Iluminuras/Fapesp, 1995. p. 142-147.

BOSI, Alfredo. Colônia, culto e cultura. In: _____. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 11-63.

CAMPOS, Augusto. Revistas re-vistas: os antropófagos. In: _____. *Poesia, antipoesia, antropofagia*. São Paulo: Cortez, 1978. p. 107-124.

CAMPOS, Haroldo. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: _____. *Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992a. p. 231-255.

CAMPOS, Haroldo. Minha relação com a tradição é musical. In: _____. *Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992b. p. 257-267.

DERRIDA, Jacques. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Paris: Éditions Unesco/Verdier, 1997. [Ed. bras.: DERRIDA, Jacques. O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolítico. Trad. de Jaime Guinsburg. In: GUINSBURG, Jaime (Org.). *A paz perpétua: um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 11-29.]

DERRIDA, Jacques. Fidélité à plus d'un – Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut. In: FORTÉ, Jean-Jacques (Org.). *Idiomes, nationalités, déconstructions*. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida. Casablanca: Les Éditions Toubkal, 1998. p. 221-265. [Ed. bras.: DERRIDA, Jacques. Fidelidade a mais de um – Merecer herdar onde a genealogia falta. Tradução de Paulo Ottoni. In: OTTONI, Paulo. *Tradução manifesta: double bind & acontecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp/São Paulo: Edusp, 2005. p. 167-198.]

DERRIDA, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996. [Ed. port.: DERRIDA, Jacques. *O monolinguisismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.]

DERRIDA, Jacques. *Le toucher, Jean Luc-Nancy*. Paris: Galilée, 2000.

FALCON, Francisco José Calazans. As reformas pombalinas e a cultura colonial. In: ROCHA, João Cezar de Castro (Org.). *Nenhum Brasil existe: pequena enciclopédia*. Rio de Janeiro: Topbooks/UniverCidade, 2003. p. 261-290.

MIGNOLO, Walter. *The idea of Latin America*. Oxford (UK): Blackwell, 2005.

NEWCOMB, Robert Patrick. José Enrique Rodó: "Iberoamérica," the *Magna Patria*, and the Question of Brazil". *Hispania*, v. 93, n. 3, p. 368-379, 2010.

NEWCOMB, Robert Patrick. *Nossa and Nuestra América: inter-American dialogues*. West Lafayette (Indiana): Purdue University Press, 2011.

NUNES, Benedito. *Oswald Canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

ORTIZ, Renato. *A diversidade dos sotaques: o inglês e as ciências sociais*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

SANTIAGO, Silvano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: _____. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000 [1978]. p. 9-26.

SCHWARZ, Roberto. Nacional por subtração. In: _____. *Que horas são?: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 29-48.

SCHWARTZ, Jorge. O manifesto antropófago. In: _____. *Vanguardas latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos*. São Paulo: EdUsp/Iluminuras/Fapesp, 1995. p. 140-141.

TEYSSIER, Paul. *História da língua portuguesa*. Trad. de Celso Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

VERGANI, Mario. Ex-appropriation. In: ANTONIOLI, Manola (Dir.). *Abécédaire de Jacques Derrida*. Bruxelles/Paris: Sils Maria/Vrin, 2006. p. 70-72.