Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marcelo José Derzi Moraes

Democracias Espectrais: uma abordagem a partir de Jacques Derrida

Rio de Janeiro
2018

Marcelo José Derzi Moraes

Democracias Espectrais: uma abordagem a partir de Jacques Derrida

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Dirce Eleonora Nigro Solis

Rio de Janeiro
2018

Marcelo José Derzi Moraes

Democracias Espectrais: uma abordagem a partir de Jacques Derrida

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em

Banca examinadora

_____
Profa. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____
Prof. Dr. Fernando Maia
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____
Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel
Universidade Federal de Ouro Preto

_____
Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

_____
Prof. Dr. Renato Noguera
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro
2018

À Dirce Eleonora Nigro Solis

AGRADECIMENTOS

Esses agradecimentos são uma abertura para este trabalho, uma vez que todos que aqui agradeço fizeram parte de alguma maneira, todos operaram pela lógica espectral, e promoveram pela repetição um tipo de força que me possibilita me manter forte nas estradas dessa vida e na vida deste trabalho. Uma vida que ao mesmo tempo que é bela, é também, horrível, violenta.

Desde cedo, seja pela religião, ou seja pelas experiências, aprendi nas lições da vida que era preciso saber conviver com os fantasmas. Nesse sentido, a vida já tinha me adiantado o que seria viver sob a lógica espectral. E uma das formas de compreender essa lógica é considerar que nunca estamos só, que a alteridade é o que constuti o indivíduo no mundo. Diante disso, agradeço ao meu orixá Oxossi e todo o povo de rua que sempre me acompanhou, me protegendo e me dando forças para viver.

Quero agradecer e dedicar esse trabalho para todos os meus ancestrais, meus familiares, meus irmãos e meus amigos que não estão mais entre a gente no modo carnal. Entre eles quero agradecer o tempo em que vivi e as lembranças que me visitam constantemente do meu irmão Marcus Vinícius Derzi Moraes (Cut de Vila Isabel).

A repetição dos oito tiros de uma pistola Taurus 380 disparadas por um policial militar pode ser a primeira lição de como a repetição *se repete* para conseguir um dos seus fins: execução final. Porém, as balas que o executaram, repetidas vezes, ecoando um crime, não foram o bastante para silenciar o silêncio que ecoava de uma injustiça em curso. Mas a força da repetição não para, a escritura do boletim de ocorrência que desaparecera no hospital nos revela que aquilo que foi trágico se repetia como ainda mais trágico. Mas o apagamento daquela escritura deixou rastros, que se repetiam em nome da justiça por vir. Chegado o dia do julgamento, a absolvição do acusado, e, por meio do *logos,* e não mais da escritura, aquela que executaria a sentença dirá: o tempo irá fazer justiça. Não foi desta vez que a justiça se fez presente, pois resta por vir. Lição de escritura: o direito não é justo e o estado é policial. Então se há democracia, ela é espectral, não é presente nem ausente. Mas o espectro de sua lembrança me visita quase todos os dias, mesmo depois de mais de dez anos e na esperança de uma justiça por vir, porque a justiça enquanto direito foi a farsa.

Não só dos espectros que nós vivemos, temos também encontros que se repetem por muitos anos e que nos fortalecem e nos ajudam a resistir, a crescer e agir de uma forma diferente. Entre esses encontros, quero agrader a minha eterna orientadora Dirce Eleonora Nigro Solis. Faltam palavras para agradecer, mas acredito que a melhor forma

é reconhecer que foi a pessoa que ao longo desses anos esteve ao meu lado, me incentivou, me ensinou, me apresentou outras possibilidades, me encorajou e sempre acreditou em mim. À Dirce Solis agraderço por ter sido, antes de tudo, além de uma amiga, uma verdadeira mestra.

Gostaria de agradecer do fundo do meu coração aos meus amigos e amigas de antes e de depois da faculdade que passaram a fazer parte da minha vida, mesmo aqueles que se afastaram tomando outros caminhos, que mesmo assim ainda retornam de forma espectral ou nas escrituras que deixaram na relação do passado.

Quero agradecer a Adriano Negris, por todo o companheirismo, por toda fidelidade e por acreditar em mim, mais do que um amigo, se tornou um irmão. Agradeço a amizade, a confiança de João Carlos, que sempre acreditou em mim, me apoiando, estando do meu lado, sendo, antes de tudo, um motivo de orgulho para mim. Agradecer a Emerson Facão que segue ao meu lado desde nosso primeiro encontro no primeiro período de graduação, sendo como eu, um cultuador de espectros. Ao Eduardo Barbosa por maravilhosas parcerias pela filosofia fora da universidade. Agradeço também ao Roberto Sarmento por toda a ajuda e incentivo até hoje. Leandro Assis, agradeço a companhia e a força que sempre me deu. À Lalita Kraus agradeço ter feito da minha vida uma vida mais bela. Ao Felipe Filósofo agradeço de fazer da minha vida uma vida mais leve, mais sorridente. Quero agradecer a Ana Flávia, por ter confiado em mim todo esse tempo, por ter sido, antes de tudo, fiel em nossa amizade. Agradeço também a Marinazia, agradeço a maravilhosa companhia e tudo o que me ensinou, principalmente em termos de responsabilidade. Além, é claro, de ter possibilitado alguma beleza nesse trabalho com seu olhar crítico e estético. Agradeço à Carolina de Oliveira por ter me dado além de orgulho, um pouco mais de ar para seguir em frente. Agradeço à Lorena, Larissa, Ocimar, Gabriel, Vanessa, Fernanda, Danyela pelo orgulho e por confiarem em mim e me darem um motivo para ainda acreditar que é possível promover uma mudança pela educação. Quero agradecer a parceria e a irmandade de Elaine e Patrícia, amigas de copo, de filosofia e de coração, e que nosso trabalho seja realmente transformador. Agradeço também aos amigos, professores e alunos, entre esses, aqueles que participaram da ocupação do Ciep 225 Mario Quintana, no qual muito aprendi. Também agradeço aos professores e alunos da UERJ/FFP. Não posso esquecer de agaradecer a Andréia, Marília e Ferreira do IFCH, que foram companheiros nessa jornada.

Aos professores da banca, agradeço ao professor Marcelo de Mello Rangel, quem eu sempre aguardei para esse momento, trazendo seus conhecimentos, sua fé que o mundo

pode ser melhor por meio da amizade, pela educação e pelo amor. Ao professor Rafael Haddock-Lobo agradeço por todos os incentivos e conversas desde o fim da minha graduação. Agradeço principalemente por me encorajar nesse trabalho. Ao professor Fernando Maia por até hoje me lembrar da importância de pensar a diferença pela diferença. Questão importantissima para que não se repita o mesmo, sobretudo, se ele for violento e injusto. Quero agradecer ao professor Renato Noguera pela amizade e pelos ensinamentos, mas, principalmente, por ter acreditado em mim.

Agradeço também a Monique Marcelle que há vinte anos cria nossa amada filha Karine Couto Moraes, fazendo dela, a pessoa linda que ela é, mãe de meu neto Felipe Couto. Para finalizar gostaria de agradecer ao Luis Antônio (Lepe) e Gilberto Mota (Gil), que se um dia não tivessem falado para mim: *vamos estudar e conhecer nossa ancestralidade*, nada disso seria possível.

Por último, agradeço a Capes pela bolsa concedida para que esse trabalho fosse realizado.

EPÍGRAFE

A trilha sonora é tiro, a cena é de terror, o ar é triste tem aglomeração. Sirenes, viaturas, calibres, 12, 38, veja as manchas no chão. O carro preto e branco define atração, 17 caiu pelo pionner cd na mão, a arma foi Glock Fulano sem Ibope. Cinco na cabeça, passaporte pra morte. A sigla IML, define seu caminho. Oitava gaveta na geladeira, um cadáver decomposto do estilo que bóia no rio. Defunto pra pesquisa olha o ponto do legista. Pobre é fundamental pra medicina. Corta o cérebro, arranca o pulmão, abre o peito no meio e come ocoração. É míssil teleguiado, controle remoto. Marionete do sistema brasileiro de corpos. Sei que os porcos batem palmas pro meu caixão Que deliram no cemitério, na detenção. Com nosso sangue escorrendo no chão. Querem grampo no meu pulso. Me ver apodrecendo no X de uma delegacia. Esperando na febre, a quarta feira meu jumbo, a minha visita. Se pá um risco de cocaína, querem ver o meu ódio. Minha semiautomática jogando na rota. Vela acesa meus pêsames, outro cadáver pá, outra vitima morta. Me querem de quebrada com um na cinta. Um bolso entupido, roubando um toca-fita. E dando 5g pro seu filho. Uma AR15 fodendo o carro forte, uma AR15 num banco, bebendo seu sangue. Em busca do cofre, uma facada no peito do pilantra. Uma rajada nos playboy filhos da puta de Zoomp, Fórum.Tirando um racha com suas piranhas. Bomba relógio no seu escritório. Quero ver me olhar com nojo, sem fax, computador, celular, no seu velório. Não vou estar no chão te estendendo a mão, ou comendo seu lixo. Use seu dinheiro pras putas das boate, pra faculdade, do seu inútil filho. Use o dinheiro pra whisky, carro esporte, pro buffet do hotel de luxo, não cheiro de sua farinha. Tenho dignidade, não meto os cano na sua raça não vejo futuro realça lut pala 12, lagosta, caviar. Faça o seu papel, não abre o vidro no farol, Nem estenda o pulso com rolex, pra 380 não atirar ou pra ver não ver o moleque com o nariz escorrendo Com roupas rasgadas, queimado de cigarro, feridas no corpo, fedendo. Se fodendo mendigando dinheiro. Pra uma mãe ou pai, filho da puta pra cachaça, cigarro, crack. Que neurose e desespero. Aí o sangue sobe, tem que ter enterro. Tiro de escopeta na cara, o álcool queimando pelo corpo inteiro. Aí você atrás das grades. Aí você com o ferro, fazendo boy pagar pedágio. Seu BO, no carro forte, assalto a banco. São apenas peças de um jogo onde matar ladrão é mais o fácil, é o aceitável aqui se joga na cadeia, não é pra se regenerar, é pra ver detento se matar. Se joga crack na favela, e se espera o resultado. Abra-cadabra, chove finado. Já assinei um 12, sei como é lá dentro. Aqui fora descobri que detento tem rótulo na testa, tatuagem, carimbo pra sempre detento. Eterno marionete, cair na armadilha. Brincando de Marionetes, É o sistema brincando de marionetes Brincando de Marionetes É os sistema brincando de marionetes.

Facção Central

RESUMO

MORAES, Marcelo José Derzi. *Democracias Espectrais: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

A nossa tese tem o intuito de apresentar o caráter espectral da democracia a partir do filósofo franco argelino Jacques Derrida. Com a compreensão do aspecto espectral da democracia, podemos entender porque a democracia consegue, em sua estrutura, ser ao mesmo tempo violenta e acolhedora, fechada e aberta ao outro. Ademais, veremos que essa espectralidade é movida pela força da repetição, possibilitando que a democracia se repita e aconteça, sempre trazendo coisas antigas, mas também, trazendo algo de novo e estranho. A espectralidade da democracia permite a entendermos a partir do seu por vir, que Derrida irá denominar democracia por vir. Na possibilidade do por vir da democracia encontramos as condições de possibilidade de uma sociedade mais justa, pois a espectralidade permite que se abalem as estruturas edificadas que bloqueiam a realização democrática. Nesse sentido, pelo viés da desconstrução podemos repensar alguns pontos da história da filosofia e abri-los aos devires do que foi recalcado e mesmo reprimido pela filosofia europeia, a saber, o negro, e a África. Assim, iremos mostrar a violência promovida pelo Ocidente, ao longo da história, com a inferiorização e o epistemicídio do negro e da cultura africana. Além disso, apresentaremos a democracia como um espaço de violência no qual, por mais que haja políticas de afirmação e leis que assegurem os direitos do negro, o negro é a sua maior vítima, sendo reprimido e assassinado pelo direito e pela polícia de Estado. Apresentados esses pontos, diante da abertura possibilitada pela desconstrução, vamos trazer à baila a filosofia ubuntu enquanto uma ética de resistência à violência promovida pela filosofia em relação aos povos africanos. Para finalizar, vamos apresentar a filosofia ubuntu africana como uma outra possibilidade de escrever a democracia.

Palavras-chave: Desconstrução; Espectro; Racismo; Epistemicídio; Democracia.

RÉSUMÉ

MORAES, Marcelo José Derzi. *Democracias Espectrais: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Notre thèse vise à présenter le caractère spectral de la démocratie du philosophe français algérien Jacques Derrida. Avec la compréhension de l'aspect spectral de la démocratie, nous pouvons comprendre pourquoi la démocratie peut, dans sa structure, être à la fois violente et accueillante, fermée et ouverte à l'autre. En outre, nous verrons que cette spectralité est conduite par la force de la répétition, permettant à la démocratie de se répéter et de se produire, apportant toujours des choses anciennes, mais aussi, apportant quelque chose de nouveau et d'étrange. Le spectre de la démocratie nous permet de comprendre à partir de son à venir, que Derrida appellera la démocratie à venir. Dans la possibilité de l'avènement de la démocratie, nous trouvons les conditions de possibilité d'une société plus juste, parce que la spectralité permet que les structures construites qui bloquent l'accomplissement démocratique soient ébranlées. En ce sens, à travers de la déconstruction, nous pouvons repenser certains points de l'histoire de la philosophie et les ouvrir aux devenirs de ce qui a été réprimé et même suprimé par la philosophie européenne, à savoir le nègre et l'Afrique. Ainsi, nous montrerons la violence promue par l'Occident à travers l'histoire, avec l'infériorisation et l'épistémicide de la culture noire et africaine. En outre, nous présenterons la démocratie comme un espace de violence dans lequel, quelles que soient les politiques et les lois garantissant les droits du nègre, le nègre est sa plus grande victime, réprimé et assassiné par la loi et la police d'Etat. Compte tenu de ces points, étant donnée l'ouverture rendue possible par la déconstruction, nous allons mettre en lumière la philosophie ubuntu en tant qu'éthique de la résistance à la violence promue par la philosophie par rapport aux peuples africains. En conclusion, nous présenterons la philosophie ubuntu africaine comme une autre possibilité d’écrire la démocratie.

Mots-clés: Déconstruction; Spectre; Racisme; Épistémicide; Démocratie.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....11

1 REPETIÇÕES ESPECTRAIS
1.1 Repetir, repetir até ficar diferente.....15
1.2 Do espírito ao espectro.....34
1.3 Precisamos aprender a conviver com os fantasmas.....41

2 ESTADO E SOBERANIA: UMA HISTÓRIA DE FANTASMAS
2.1 Soberanias espectrais.....50
2.2 O mito da democracia ateniense.....58
2.3 O espectro do Ocidente.....68
2.4 Como se criam fantasmas.....114

3 BESTAS, MÁQUINAS E DEUSES
3.1 Os devires bestiais.....140
3.2 Máquinas de vadiar.....162

4 POLÍTICAS DA DESCONSTRUÇÃO E O MAL DO ESPECTRO
4.1 Políticas espectrais.....177
4.2 Tempo de violência.....201
4.3 Epistemicídio: geopolítica da violência.....228
4.4 O racismo narcisista em Filosofia.....249

5 A DEMOCRACIA ESPECTRAL: ENTRE HÓSPEDES E INTRUSOS
5.1 Democracia por vir, uma possibilidade vinda do im-possível.....275
5.2 Rastros de parasita e hospitalidade.....292

6 RESISTÊNCIAS ESPECTRAIS: UBUNTU
6.1 A filosofia ubuntu como resistência ao racismo e ao epistemicídio.....307
6.2 Democracia, Solidariedade e Justiça: Resistências ubuntu.....316

CONCLUSÃO..... 339

BIBLIOGRAFIA.....342

INTRODUÇÃO

A hipótese de nossa tese é a de que toda democracia é espectral. Diante desta constatação, que se dá pela lógica da repetição e da iterabilidade, podemos abrir movimentos que coincidem com a proposta do filósofo Jacques Derrida (1930-2004) de uma democracia por vir. Uma democracia nunca será presente, mas possui uma estrutura de promessa que se projeta em direção a um futuro que nunca será presente. Esses movimentos seriam práticas, modos de existências, problematizações que colocariam a democracia presente em xeque, inclusive a ideia de presença, contribuindo para o seu alargamento e extensão. Não obstante, veremos também que, devido ao seu caráter espectral, não podemos falar de uma democracia plena, em que se pode perceber certas contradições e limitações da ideia de democracia, entre essas, o fascismo, a demagogia, a xenofobia, o racismo, as desigualdades sociais, o sexíssimo, a destruição do meio ambiente e todos os tipos de violências promovidas ao *outro*.

Para pensarmos o aspecto espectral da democracia, será necessário deixar a desconstrução acontecer de forma soberana por toda a dimensão ético-política da democracia. Em primeiro lugar, levar em conta o caráter da repetição, ou seja, que não há um momento originário, uma ideia fundadora a qual se movimenta a partir de um comando originário, uma *arque*. Em segundo, reconhecer que a soberania nunca é totalizante, isto é, que algo sempre escapa, nunca se apreende algo em toda sua totalidade, dimensão ou finitude. Afirmar a impossibilidade da soberaniedade é compreender que estamos sempre abertos a chegada do novo. A partir disso, pensar as aberturas possibilitadas por uma falta de origem e de fundamento, o direcionamento a um por vir, a presença e a não-presença enquanto estrutura incondicional da realidade, a disseminação da soberaniedade, a abertura a outros devires e a possibilidade de pensar a diferença a partir dela mesma, como rompimento ou crítica ao logocentrismo.

Para que fique mais clara a nossa intenção ou nossa forma de abordagem, pode-se entender que – quase a título de metodologia – longe de sermos desconstrutores, nos guiaremos pela potência de desconstrução. Com isso, nós fazemos uso do deslocamento provocado pela desconstrução para que nesse ponto o *outro* posso falar, e que não falemos sobre ele. No momento em que a desconstrução provoca um deslocamento da estrutura clássica hierárquica entre os saberes e os sujeitos, aproveitamos desse movimento para que o outro fale. Nesse sentido, em nossa tese vamos fazer justiça a essa ação e permitir

ao máximo que esses espaços, sujeitos e saberes que foram objetos de discursos e de estudos por parte do homem branco europeu, sejam tratados por eles próprios.

Sendo assim, ao falarmos do Egito, traremos também textos egípcios e autores africanos que falem sobre suas experiências, seus estudos e de seus conteúdos. Em relação ao racismo, deixar que autores vítimas dessa violência possam falar. E sobre outras possibilidades não-ocidentais, deixar que esses sujeitos possam dizer por eles mesmos de suas experiências e de seus conhecimentos. Não queremos dizer com isso que esses temas são propriedades desses atores, outros também podem falar, vão falar. Mas a nossa abordagem considera essas vozes como importantes e determinantes e que não podem mais ser vítimas de uma violência do esquecimento.

No primeiro capítulo, apresentaremos a noção de repetição e de espectro. Consequentemente, mostraremos que essas duas noções se relacionam entre si e abrem toda uma possibilidade de por vir. Esse capítulo será de vital importância, uma vez que dependeremos das noções de repetição para retirar todo solo consolidado e seguro das edificações filosóficas e políticas. Ao pensarmos a realidade partir de uma iterabilidade, o fundamento primeiro se torna, então, um abismo, *Ab-grund*, sem fundo.

Compreenderemos, portanto, que toda origem já é repetição e quando há repetição há, assim, a chegada do novo. Esse caráter de iterabilidade permite a ausência de uma *arque* fundadora e originária que implique, consequentemente, em um *telos* finalista. Assim, a repetição em democracia não parte de uma origem, nem de um assentamento, não tendo, portanto, um fim como objetivo. Sendo assim, a democracia se lançará a um por vir que nunca será presente, nem na formação nem no fim.

Já o caráter espectral, espectrado na noção de repetição, é compreendido por Derrida como característico de uma lógica espectral (*logique spectrale*) operante do mundo que está presente em todos os espaços, textos, discursos, práticas. Essa lógica, ao mesmo tempo que assombra, é a possibilidade de uma justiça pois sempre retorna já que o recalcamento não é suficiente, por mais que seja violento. Diante disso, o espectro, ou os espectros, como Derrida prefere falar, são assombrações necessárias com as quais precisamos aprender a conviver. Não sendo nem vivo nem morto, o espectro é aquele que nos retira das zonas de conforto e nos deixa em plena vigília, diante do por vir.

No segundo capítulo, mostraremos o quanto a repetição se deu retornando um espectro da soberania em política, na forma do Estado, na figura da democracia e da monarquia. Assim, veremos como a história do Ocidente, enquanto história de um espírito, é também a história de espectros e fantasmas. Um dos momentos cruciais será

apresentar o quanto o Egito Antigo pode ter operado, e opera, de forma espectral na edificação do Ocidente. Em outras palavras, veremos que, para além da dicotomia helenista-hebraica, ou do preconceito judaico-cristão, um espectro africano rondou essa relação, sendo, talvez, conjurado a partir de um racismo epistemológico da modernidade e que, pode estar por trás da constituição do Ocidente. Nesse sentido, seguimos os ensinamentos de Derrida, de dever amar os espectros, pois o espectro é aquilo que retorna, estando por vir, que invoca ou se abre a um passado que tenha sido recalcado ou esquecido.

Esse capítulo pode apresentar alguns aspectos que contradizem uma compreensão histórica, pois mostraremos que tanto o Egito Antigo quanto a Grécia, eram assombrados por fantasmas. Em um primeiro momento mostraremos que o suposto berço da democracia vivia obsidiado pelo espectro da aristocracia que tinha como tarefa, manter as massas alienadas e longe dos privilégios da vida política. Em seguida, vamos observar com um olhar deslocante, a clássica compreensão do Egito enquanto um Estado totalmente despótico. Para isso mostraremos o espectros de atos e práticas com aparência democrática, que preocupavam a elite e a realeza egípcia.

No terceiro capítulo, abordaremos a ideia de espírito relacionada com à ideia de Estado e soberania, e o quanto estas estão contaminadas pela presença do espectro e se repetem de forma espectral na história do Ocidente. Devido ao caráter espectral, todo a essência e fundamento remetente a uma origem ou a um significado essencial se mostra desconstruído. Em vista disso, veremos aberturas das mais variadas formas, dentre elas, a violência operada pelo devir-animal do homem e do Estado.

No quarto capítulo, trataremos de ações políticas de caráter espectral e que comprometem a democracia e, se desconstruídas, podem abrir a democracia ao seu por vir. Veremos o quanto a presencialidade da democracia neutraliza as suas possibilidades e promove as mais violentas ações no campo da alteridade. Perceberemos ser exatamente no campo onde se pressupõe a maior máquina de se fazer justiça, é onde se opera as grandes injustiças, a saber, o direito. Compreenderemos que o direito é, além de tudo, uma máquina da economia da violência, como vai apontar Derrida. O direito em todo seu alcance, nacional, regional ou internacional, é a grande máquina jurídica que quer reger o mundo, juntamente com a economia, abafando o político, ou seja, neutralizando o que seria de ordem política e tomando uma soberania que rompe com a diferença e as singularidades do outro. Ademais, veremos o quanto a filosofia operada pelo logocentrismo é racista e como contribui para a manutenção da exclusão e do

rebaixamento do negro, desde a modernidade até um plano de racismo de Estado (pela polícia e o direito) que se abre a um plano da ordem da geopolítica mundial. Entretanto, gostaríamos de salientar, logo de partida, que não estamos fazendo uma apologia à lógica da identidade, mas reconhecendo que existe uma identidade, identidades em política. Nesse sentido, longe de cair em um narcisismo identitário, queremos apontar a emergência de uma justiça aos grupos minoritários que sofrem pela via da identidade predominante: o homem branco europeu heterossexual.

Já no quinto capítulo, abordaremos essa nova ordem mundial, o neocapitalismo, que assombrando através do discurso de globalização, contaminado por uma cristianização e uma latinização do mundo, é o fantasma que espectra as sociedades democráticas com discursos de acolhimento e de desenvolvimento. Assim, se acolhe para controlar e manter as hierarquias. Por outro lado, o desenvolvimento não passa de uma manutenção das classes dominantes e do poder do controle mundial nas mãos das grandes potências estatais soberanas ou das grandes empresas multinacionais. Veremos a abertura das fronteiras ao livre comércio, porém, o deixar morrer nas fronteiras marítimas e terrestres, o estrangeiro indesejável.

No sexto e último capítulo, nos permitiremos a chegada incondicional do outro pela filosofia ubuntu, para podermos relacionar o espectro com a ancestralidade, pensar o alargamento da democracia em seu aspecto espectral. Promover a abertura da democracia pelo ubuntu, enquanto uma filosofia não-ocidental, é expandir a democracia para além daquela que nós conhecemos, pensar a possibilidade de uma democracia para além dos valores, dos argumentos e dos conceitos eurocentrados. O ubuntu pode ser uma alternativa enquanto uma resistência à nova ordem mundial, à manutenção do racismo, das desigualdades e da destruição da natureza mantida em curso, podendo ser uma outra forma de falar de democracia, pois possui uma estrutura filosófica aberta à diferença, às mudanças, tendo como princípio o respeito e a responsabilidade incondicional ao outro. Enquanto o sistema neoliberal prega a individualidade e a corrida cega pelo capital e pelo consumo, o ubuntu tem como característica a preservação da natureza e o respeito ao próximo, como nos ensina a máxima xosa: *umuntu ngumuntu ngabantu*[1].

[1] Uma pessoa só é uma pessoa através das outras.

1 – REPETIÇÕES ESPECTRAIS

> Conta uma tradição oral de matriz africana que no princípio havia uma única verdade no mundo. Entre o Orun (mundo invisível, espiritual) e o Aiyê (mundo natural, material) existia um grande espelho. Tudo que estava no Orun se materializava e se mostrava no Aiyê e tudo que estava no mundo espiritual se repetia no mundo material.
> *Conto Yoruba*
>
> Un esprit efficace est sourd à ce qu'il sait.
> *Papyrus Ramésséum II, vers 1800 avant J.-C.*

1.1 Repetir, repetir até ficar diferente:

Para desenvolvermos nossa tese é preciso considerar em primeiro lugar duas noções da teia filosófica de Jacques Derrida, a saber, *spectre* (espectro) e *répétition* (repetição). Podemos enunciar essas duas como possuidoras em suas estruturas, de uma simbiose que inicialmente não se fecham em si, se entrelaçam e potencializam um no outro, produzem aberturas a um futuro que não é o futuro a ser presenciável e não partem de um momento inicial e originário. Nesse sentido, vamos pensar toda a realidade política da democracia a partir desse contexto, no qual já adiantamos, a democracia possui em sua formação os elementos de repetição e espectro. Noutros termos, a democracia sempre foi espectral e a sua condição de *iterabilidade (iter, derechef, viria de itara, outro em sânscrito, e tudo o que segue pode ser lido como a exploração da lógica que liga a repetição à alteridade)* (DERRIDA, 1991, p.19), é o que possibilita a democracia se lançar a um por vir, ao seu *à venir* em relação ao outro.

Apesar da repetição ser uma temática, um conceito, até uma prática comum na filosofia desde a antiguidade, será tratada por Jacques Derrida com um toque singular.

Em Derrida, a repetição será entendida como um quase-conceito, um operador estratégico da desconstrução.

Para darmos início, mas já repetindo, pois toda primeira vez, veremos mais adiante, já é uma repetição (DERRIDA, 2006(a)), ressaltamos que a repetição é um tema clássico na história da filosofia estando presente desde os gregos, em Platão e Aristóteles, por exemplo, passando pelos modernos, como Descartes e Kant, até a contemporaneidade, como em Husserl e Heidegger.

Cabe lembrar que atualmente muitas pesquisas estão sendo desenvolvidas e retomadas para pensar uma filosofia antes dos gregos. Através desses trabalhos, se considerarmos a reminiscência em Platão (*Fedon*) como possuidora de uma estrutura de repetição, deve-se fazer justiça e ressaltar que Platão viveu quase dez anos no Egito, conheceu o funcionamento da reminiscência no Egito. País e região africana de povo negro[2] que já fazia filosofia, ciência, medicina e história, como foi adiantado por Isócrates, Platão, Aristóteles, Laêrtios e Heródoto. Portanto, esses povos já pensavam em termos de repetição. Segundo o grande historiador grego Heródoto:

> Os Egípcios dizem que Ceres e Baco possuem um poder soberano nos infernos. Foi também esse povo o primeiro a afirmar que a alma do homem é imortal e que, morto o corpo, transmigra sempre para o de qualquer animal; e depois de haver passado assim, sucessivamente, por todas as espécies de animais terrestres, aquáticos e voláteis, torna a entrar num corpo de homem, realizando-se essas diferentes transmigrações no espaço de três mil anos. Sei que alguns gregos esposaram essa opinião, uns mais cedo, outros mais tarde, considerando-a como sua. Não ignoro seus nomes, mas prefiro não mencioná-los (HERÓDOTO, 2006, p. 192).

Não podemos esquecer, por exemplo, que tanto na mitologia grega quanto na mitologia egípcia, já podemos encontrar elementos que nos explicam o funcionamento da repetição, a saber, o mito de Sísifo, em que este foi condenado eternamente a empurrar uma pedra gigantesca de mármore para o alto de uma montanha e depois vê-la rolar novamente e, assim, iniciar novamente o mesmo processo, repetindo isso infinitamente (BRANDÃO, 1987).

Quanto ao mito egípcio, podemos conhecer através da luta diária de Rá, o deus do sol, que se repete todos os dias, com Apep ou Apophis, uma grande serpente, entendida por vezes como o próprio *Kaos*, que tenta destruir toda a vida. Rá consegue sempre matar

[2] A respeito da negritude no Egito Antigo, Cheike Anta Diop possui uma vasta obra original de mais de trinta anos de pesquisa, que provam a negritude dos povos do antigo Egito (2014; 2010; 1981; 1967, 1955). No ano de 1974 em um colóquio organizado pela UNESCO, *Le Colloque Mondial du Caire sur l'Origine du peuplement de l'Egypte ancienne*, Diop teve o reconhecimento de dezenas de egiptólogos e estúdios do mundo inteiro sobre o seu trabalho.

Apep, estabelecendo a ordem. Entretanto, a grande serpente acaba sempre retornando e o combate se repete infinitamente (HARRIS,1998)[3]. O curioso é que esta serpente vai proporcionar a mudança, a transformação, nesse sentido, Rá aparece como a racionalidade identitária, pois quer impor, por segurança, a ordem e estabilidade, a imobilidade fixa. Relembrando que o Egito fica na África, poderíamos apresentar um outro lado da serpente, que vem com Oxumarê da cultura africana Yoruba e Jeje, proporcionando a mudança e a transformação como algo afirmativo[4].

Na história da filosofia, procedimentos de repetição sempre ocorreram de diversas maneiras e com nomes diferentes, estando presente nesses períodos em um modo espectral, ou seja, ela sempre rondou, obsidiou a filosofia, no entanto, sem ser tratada ou mencionada diretamente, pois, o espectro é aquele que está e não está ao mesmo tempo, não é presente nem ausente. Na medida em que a repetição estava presente, mas de forma ausente, ou seja, está ali, acontece, não é vista e nem considerada, poderíamos chamar essa ação de efeito de viseira, tal como Derrida desenvolve em *Espectros de Marx*: ver sem ser visto. A coisa está ali, te observa, te vigia, te frequenta, mas você não a vê. Está ali tal como um fantasma, um espectro.

> Esta coisa que não é uma coisa, essa Coisa invisível entre seus aparecimentos, não a veremos mais em carne e osso quando ela reaparecer. Esta coisa olha para nós, no entanto, e vê-nos não vê-la mesmo quando ela está aí. Uma dissimetria espectral interrompe aqui toda especularidade. Ela dessincroniza, faz-nos voltar à anacronia. A isto chamaremos de efeito de viseira: não vemos quem nos olha (DERRIDA, 1994(a), p.22).

Em termos gerais, toda a teoria do conhecimento sucumbe em um tipo de repetição. Seja pela maneira mesma de seus meios e métodos de investigação ou pelos modos de apreensão e cognição acerca do objeto (lembremos Platão e o mundo das ideias; Aristóteles e a teoria da significação; a teoria do conhecimento dos racionalistas e empiristas – Hume, Locke, Descartes, por exemplo; o *cogito* em Kant e Husserl, que

[3] Podemos também encontrar em outras sociedades e culturas referências a noção de repetição, tal como na cultura Yoruba (BENISTE, 1997), como na compreensão de Ailton Krenak quando diz que para algumas comunidades indígenas isoladas, o 1500, ano da invasão, ainda não aconteceu. Krenak salienta que o encontro com o homem branco sempre acontece, sempre se repete, e que cada encontro é sempre novo. Recomendamos o belíssimo texto de Ailton Krenak intitulado *O eterno retorno do encontro* (KRENAK, 1990). Além disso, é interessante ressaltar duas compreensões de tempo no Egito Antigo: eternidade-*djet* e eternidade-neheh. Enquanto a primeira é compreendida a partir de sua estaticidade, a segundo considera o aspecto da fluidez (ARAÚJO, 2000).

[4] Ver página 295 desta tese.

apesar de suspender e revolucionar a relação direta entre sujeito e objeto, ainda dependem, inclusive, de uma apreensão do fenômeno[5] por parte de um sujeito)[6].

É possível pensar a repetição através de movimentos históricos da história da filosofia, que, segundo Derrida, nos momentos em que todos achavam que faziam uma grande transformação ou uma revolução, não se davam conta de estar reproduzindo mais do mesmo. Ou seja, uma nostalgia originária, um narcisismo identitário, e a manutenção do imperialismo do *logos*. Dito de outra maneira, tudo aquilo que se apresentava como novo, era uma repetição do mesmo, porém em outras formas, sempre trazia ou operava segundo uma base ou um fundamento familiar[7].

Todas essas denúncias e desenvolvimentos elaborados por Derrida podem ser encontradas em diálogos como *O gosto do segredo* ou *De que amanhã*, ou nas suas principais obras *Gramatologia*, *A escritura e a diferença*, *A voz e o fenômeno* e *Espectros de Marx*, bem como em quase todos os seus trabalhos.

A repetição, entretanto, ao longo da história foi tratada por muitos filósofos sempre de modo negativo, recebendo um valor inferior, vista como algo ruim, como alguma coisa negativa. Sendo-lhe atribuídos valores pejorativos, tais como fraco, sem valor, falso e até despotencializado. Pode-se entender, no contexto histórico, a repetição de diversas maneiras e com nomes variados, tais como cópia, simulacro, outro, diferença, representação, aparência e fantasma. Essas foram sempre entendidas como a repetição do mesmo, e de forma secundária se referia a uma identidade plena e primeira, ou seja, repetindo, não repetia o puro nem o verdadeiro.

Para Derrida, considerar a repetição em um sentido estreito, que viria apenas representar, dar conta de um compromisso ou de um representar algo primário e superior, original e único, é uma repetição geral que encobre todo o sistema filosófico. Além disso, acaba por produzir os seus efeitos de repetição em outras áreas de saberes ou práticas, tecnicistas e científicas (DERRIDA, 1990).

Consequentemente, compreendeu-se a repetição de uma coisa como uma reprodução, uma cópia, uma deformação, uma representação daquilo que é original, puro, primário, sendo assim, presente, essencial e indispensável. Ao longo da história sempre

---

[5] Em Husserl, a colocação entre parênteses do mundo transcendental (ou *epochê)* leva a transformar a ontologia (ou o estudo das realidades abstratas) em uma egologia: o ser reduz ao eu que pensa (DERRIDA, 2004(a)).

[6] Recomendamos a leitura do artigo de Flamarion Tavares Leite, *O cogito em Kant e Husserl* (1992).

[7] O tema da repetição já foi trabalhado anteriormente em nossa dissertação de mestrado, focando em três tempos da história da filosofia, Platão, Rousseau e Lévi-Strauss. Demonstramos como uma cena de família ocorreu em relação à escritura ao longo da história da filosofia (MORAES, 2013).

se valorizou, essa é a marca da filosofia, a presença, o puro e o original. É como explica Rafael Haddock-Lobo em *Derrida e o Labirinto das inscrições*: *Ao ser repetida, o algo que se repetiu não é mais o mesmo algo antes de ser repetido. (...) Faz desaparecer a identidade a si da origem e, com isso, toda identidade a si, toda presença a si* (2008, p. 158).

Entende-se, portanto, a preocupação de alguns filósofos com a repetição, haja vista o medo da filosofia em relação ao simulacro e ao falso, a cópia e ao outro. Como também, ao não-fundamento, a não-explicação, a falta de sentido e de origem. Portanto, trata-se do medo do filósofo em relação ao abismo, tal como nos explica Dirce Solis:

> A filosofia, os saberes, a cultura ocidental, sempre estiveram preocupados com o fundamento, a base ou o solo seguro, a raiz, o fundo, o sustentável. Heidegger, no entanto, já havia ensinado que para além do fundo, do *fond*, do Grund, explodia o sem-fundo, o *sans fond*, o Abgrund. E para a desconstrução não há solo sustentável, fundo ou fundamento de conforto aparente, o mundo é desconfortável, instável, vivemos num abismo renitente, apenas superficialmente o mundo se mostra como celeiro de estabilidades afortunadas (SOLIS, 2016, p.21).

Em *A farmácia de Platão* (2005(b)), Derrida, por exemplo, nos dará uma linda explicação do medo e da precaução da filosofia em relação a todos os movimentos de repetição ao longo da história no que tange os efeitos de repetição da escritura.

> A escritura seria uma pura repetição e, portanto, uma repetição morta que pode sempre nada repetir espontaneamente a si mesma: ou seja, do mesmo modo, só repetir a si mesma, a repetição vazia e abandonada. (...) A escritura não é a repetição viva do vivo (DERRIDA, 2005(b). p.86).

Devemos deixar claro que ao abrir uma definição de história da filosofia, estamos nos referindo à história de uma filosofia clássica e tradicional. Porém, entendemos por clássico e tradicional, aquilo que, primeiro, não dá conta de uma totalidade de fatos e de margens abandonadas e excluídas. E que, por sempre privilegiar alguns elementos, esses, centrais e superiores, cai em uma repetição, uma repetição do mesmo, provocando-nos uma dupla injunção. Portanto, ao mesmo tempo que exclui, mantem sempre o mesmo, exclui porque quer se manter o mesmo e se mantem o mesmo porque não tolera o outro. Assim, Derrida irá chamar essa postura de: obsidiação espectral (1994(a)).

Do mesmo modo que pode parecer impossível falar de clássico e de tradicional, igualmente é importante trazer, para levar em conta mesmo a força de repetição, para mostrar o quanto ela ignora aquele outro que sempre ela carrega, ou seja, seu *unheimlich*, seu estranho familiar. Em *Résistances - de la psychanalyse* (1996(a)), por exemplo, Derrida irá considerar que a repetição sem essa contaminação essencial, mantém a

filosofia debatendo sempre a partir da mesma língua e do mesmo idioma, dos mesmos esquemas, da mesma cena de família. Nesse sentido, clássico também é a estrutura de uma repetição, de uma cena de família que sempre repete o mesmo, por vezes, o idêntico.

Entretanto, cabe relembrar, que estamos no contexto da desconstrução, isso deve ser salientado pois a *répétition* em Jacques Derrida vai romper e esgotar os princípios clássicos da filosofia, a saber, o princípio de identidade, de não contradição e do terceiro excluído. Derrida irá deixar isso bem claro em *Força e significação* (2011), assim como em *Freud e a cena da escritura* (2011).

Essa observação é importante ser destacada, pois o princípio de identidade é a expressão fundadora de toda a filosofia, ainda observa Derrida: *da filosofia da presença*. (DERRIDA, 2011. p. 193). E toda a filosofia irá se garantir no primado da identidade. Lembramos isso para registrar que a desconstrução opera com a contradição e com aquilo que não é inclusivo, pois, lembra Derrida em *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas* (2011), se há uma contradição é porque há inicialmente um desejo que a move. Diante disso, podemos compreender a repetição como um elemento de força, sendo uma possibilidade diante da sedução da segurança estrutural, efetivando o que Derrida nos explica em *Força e significação*: *a estrutura seduz quando já não se tem a força* (2011, p. 14).

Essa compreensão é imprescindível devido ao nosso interesse de problematizar a repetição a partir de uma discussão, que passa pela própria história do conceito de filosofia. Segundo Derrida, em *Chorégraphies* (1982), a lógica da repetição abriria uma problematização que elucidaria interpretações radicais de conceitos e de abordagens clássicas da tradição filosófica. E por este motivo poderemos lançar um outro olhar para a noção de democracia, para o conceito de político entre tantos outros.

A repetição pode ser entendida de três modos. Faremos essas distinções apenas por fins didáticos, pois no fundo essas três se confundem. A repetição que se repete e traz o outro enquanto cópia, a repetição que repete um diferente e a repetição pela diferença, que aduz o mesmo que é diferente ao mesmo tempo que é igual.

A filosofia nunca compreendeu a diferença ou a contaminação existente na noção de repetição. Dito de outro modo e fechando a nossa compreensão de repetição, a repetição é diferente nela mesma e toda repetição traz uma diferença, mesmo que traga o mesmo. A repetição do mesmo mantém a estrutura clássica da repressão e do recalque, da exclusão e do rebaixamento, tendo no logocentrismo e no falocentrismo, seu maior representante, possuindo, assim, uma força que, apesar da repetição, sempre retorna com

novas máscaras, tendo na filosofia um lugar privilegiado. E é isso que é o clássico e o tradicional: a repetição do mesmo.

Em Derrida, a repetição será tratada a partir de uma abordagem que leva em conta uma dupla injunção, ou seja, a repetição não possuirá um significado único e determinante, um sentido específico limitado e delimitado, nem será tratada a partir de um juízo de valor: certo ou errado, verdadeiro ou falso. Ou funcionando somente a partir disto ou aquilo, desta ou daquela forma.

A iterabilidade em Derrida um quase-conceito, um conceito inconcebível, que também dita a repetição do mesmo e do outro, é a condição da constituição das identidades, das idealidades, possibilitando, todavia, o devir-objeto e o devir-subjetivo do sujeito. Essa dupla injunção, essa estrutura da iterabilidade possibilita a repetição como um projeto filosófico desconstrutor que dá vez ao outro, abrindo-o a sua vinda.

> D'une part, l'itérabilité, condition de la constitution des identités, de l'idéalité, et disons pour faire vite, de tout concept en général, est de ce fait le devenir-objectif de l'objet ou le devenirsubjectif du sujet, donc le devenir-analysable en général. Mais (double bind), elle est aussi ce qui perturbe toute analyse puisqu'elle perturbe, en leur résistant, les oppositions binaires et hiérarchisées qui autorisent tout principe de distinction dans le discours commun comme dans le discours philosophique ou théorique. C'est pourquoi je l'ai appelée, cette itérabilité, un quasi-concept ou un concept inconcevable. Non que l'itérabilité autorise la confusion, l'approximation, l'indistinction. D'où l'exigence réaffirmée de l'analyse. L'itérabilité permet au contraire de prendre en compte, dans, le projet d'une nouvelle analytique générale, les phénomènes de l'anomalie, de l'accident, du marginal, du parasitique (DERRIDA, 1996(a), p. 46)[8].

Explicando de outro modo, a repetição continuará sendo a representação, mas, além disso, a repetição avoca algo novo, uma repetição originária, mas sem origem, uma repetição que possibilita o por vir, portanto, um acontecimento (*événement*). Porém, como todo acontecimento, é incalculável e imprevisível. Uma repetição leva em conta o sentido apontado por Manoel de Barros em *Uma didática da Invenção*: *repetir, repetir até ficar diferente*.

---

[8] De uma parte, a iterabilidade, condição da constituição das identidades, da idealidade, e de dizer rapidamente, de todo conceito em geral, é de fato o devir-objeto do objeto ou o devir-intersubjetivo do subjetivo, portanto, devir-analisável em geral. Mas (*double bind*) ele é, então, esse que perturba toda a analise porque perturba, em sua resistência, as oposições binárias e hierárquicas que autorizam todo o princípio de distinção nos discursos como nos discursos filosóficos ou teóricos. É porque eu já tinha chamado, esta iterabilidade, um quase-conceito ou um conceito inconcebível. Não que a iterabilidade autorize a confusão, a aproximação, a indistinção. De onde exigisse reafirmar a análise. A iterabilidade permite ao contrário de considerar no projeto de uma nova analítica geral, os fenômenos de anomalias, do acidente, do marginal e do parasitário.

> A repetição para efetivamente o ser, isto é, para ser uma repetição diferente, inovadora, criativa, não pode nem deve seguir um saber já dado; de contrário, adverte Derrida, cumprir-se-á apenas um programa. A repetição diferente, não mimetológica, é uma repetição inspirada e dinamizada pela elipse no próprio movimento de interiorização (BERNARDO, 1995, p. 58).

A abordagem a respeito da repetição em filosofia, em filosofia política, poderá nos proporcionar o questionamento das ideias e dos conceitos primordiais que postulam os alicerces do edifício filosófico, a saber, os conceitos de origem e de original, a abordagem acerca do tempo (presente, passado e futuro), do binômio ser e diferença.

Há, a princípio, segundo Derrida, um tipo de repetição que se dá como efeito de superfície, completamente aparente, típica dos discursos e das ações políticas. Porém, esses tipos de repetição, acontecem na superfície da outra, explica Derrida em *Les antinomies de la discipline philosophique* (1986). Por esse motivo, todos os conceitos filosóficos, em política e na ética, estão ameaçados, já que o modo como lidamos com o *por vir*, noção primordial nas discussões ético-políticas de Jacques Derrida, possui uma enorme intervenção nas formas de abordagens. Cabendo lembrar os efeitos provocadores do por vir na proposta derridiana de uma *democratie à venir* [9], muito bem trabalhada por ele em *O outro cabo*, *Políticas da Amizade*, *Espectros de Marx*, *Força de Lei* e *Vadios* e que desenvolveremos mais à frente.

A ideia de por vir rompe com o horizonte da presencialidade, ou seja, o por vir não se fará em um presente. O por vir aduz Derrida, *ultrapassa qualquer determinação ontológica, que ultrapassa tudo o que é e que é presente, todo o campo do ser, do ente e da história* (DERRIDA, 2006(a), p. 36). Assim, a promessa carregada de um por vir não chegará, não se realizará na forma da presença. O por vir abre-se a um novo contexto, promove uma abertura não voltada para um futuro, mas para aquilo que advém.

> A produção de um novo contexto, contanto que advenha, permanecerá necessariamente aberta por esta exigência, por esta promessa porvir. O porvir não é presente, mas dá-se uma abertura ao porvir, e um contexto é sempre aberto porque há por vir; a abertura do contexto é um outro nome para o que permanece por vir (DERRIDA, 2006(a), p. 35).

Derrida irá nos mostrar, portanto, que há potência na ideia de repetição, em que a ação promovida pela repetição está para além do que apenas a cópia de algo original, ou de repetir o mesmo, pois traz consigo a chegada do outro, mostra a violência *unheimlich* de um estranho familiar, onde tudo está entrelaçado entre si, contaminado um pelo outro

[9] A ideia de democracia por vir será desenvolvida ao longo do texto, deixando rastros, aparecendo de forma espectral. Sendo melhor tratada no quinto capítulo. A princípio, basta saber que ela rompe com a presencialidade, possui uma estrutura espectral que não permite se efetivar enquanto uma presença presenciável. Direcionada ao por vir, a democracia é uma promessa do impossível.

parasitando o mesmo, abrindo-se, assim, à chegada do novo. Uma nova forma de pensar, sobretudo, o parasita e o hospedeiro[10] que, conduzida para outras discussões, remete-nos a pensar a hospitalidade, o acolhimento e o estrangeiro.

> A palavra alemã '*unheimlich'* é obviamente o oposto de '*heimlich'* ['doméstica'], '*heimisch*' ['nativo'] - o oposto do que é familiar; e somos tentados a concluir que aquilo que é 'estranho' é assustador precisamente porque *não* é conhecido e familiar. Naturalmente, contudo, nem tudo o que é novo e não familiar é assustador; a relação não pode ser invertida. Só podemos dizer que aquilo que é novo pode tornar-se facilmente assustador e estranho; algumas novidades são assustadoras, mas de modo algum todas elas. Algo tem de ser acrescentado ao que é novo e não familiar, para torná-lo estranho (FREUD, 1976, p. 86).

Essa contaminação na ideia de repetição pelo outro faz desaparecer toda a unidade em si, essa compreensão é possibilitada pelo que Derrida irá chamar de Iterabilidade, que possibilitará entendermos a repetição de duas maneiras ao mesmo tempo contraditórias, complementares, ambivalentes, possuidoras e produtoras de uma dupla injunção. Na verdade, até mais de uma, veremos mais à frente.

Na iterabilidade, a iteração, ou seja, o tornar a fazer, o fazer repetir e a alteração, ou seja, aquilo que provoca um efeito de alterar, provocar mudança, coincide de modo a ajustar de forma harmoniosa, apesar do conflito de contradição, dois procedimentos que provocam um paradoxo, porém que exprimem uma força, um desejo.

A iterabilidade é composta por dois significantes, *iter* e *alter*, dois conceitos contraditórios que se dão em um só nome, em uma só identidade, infla, faz esgotar o conceito, fazendo vir, deixando vir dois sentidos contraditórios em um e, ao mesmo tempo, um significado sendo trazido por dois sentidos diferentes. Assim, a iterabilidade como dois aspectos da repetição do mesmo e da afirmação do novo, repete o outro como o mesmo e o mesmo como outro.

> O paradoxo da iterabilidade faz com que a origem deva originariamente repetir-se e alterar-se, para valer como origem. Essa iterabilidade inscreve a conservação na estrutura essencial da fundação. A iterabilidade impede rigorosamente, que haja fundadores grandes e puros, iniciadores, legisladores (DERRIDA, 2007(a), p. 101).

Essa iterabilidade, que é um quase-conceito, é sempre importante lembrar, liga a repetição à alteridade. Nesse sentido, aquilo que é iterável, ou seja, repetido, é, portanto,

[10] Desenvolveremos esse tema especificamente no quinto capítulo. A hospitalidade é crucial no pensamento político de Derrida. Sobre a questão do hospedeiro, indicamos a leitura do belíssimo texto de Jean Luc Nancy, *Le Intruse* e do livro *Adeus à Emanuel Lévinas* de Derrida.

repetição e alteridade. Em outros termos, a iterabilidade é uma ação que ao diferir anuncia o outro no mesmo, trazendo consigo a diferença, o outro.

O tema da iterabilidade, uma outra forma de falar de repetição, será desenvolvido por Derrida em diversos lugares, entre os quais, *Limted a, b, c, Résistances - de la psychanalyse, A farmácia de Platão* e *Força de Lei*, neste último, está claramente evidenciado. Nessa lógica da iterabilidade, a repetição alternante-alterada promove um retorno do mesmo e a chegada do novo. São dois movimentos em que ambas se contaminam, levando-nos a considerar que já há uma obsidiação espectral acontecendo.

Em outras palavras, essa diferenciação, no contexto da repetição, é interpretada de forma que todo retorno, toda chegada é sempre do novo. A repetição, por possuir essa estrutura de iterabilidade, possibilita uma tarefa desconstrutora que consiste em dar vez ao outro, ao estranho, aos fenômenos anomalíacos, aos acidentes, ao parasita, ao estrangeiro, ao marginal.

> A "lógica" de *iter*, que articula a repetição com à alteridade, salienta o modo como a *iterabilidade* – que constitui a estrutura de toda *marca* – parasita, contamina o que identifica e permite repetir: mais do que definir qualquer essência ou identidade a si, a referida "lógica" sublinha antes os traços da inclusão traumática do outro no "mesmo" (BERNARDO, 1995, p. 27-28).

A repetição vai ter em Derrida, mas também em outros filósofos, como Deleuze[11], por exemplo, outro filósofo da diferença e da repetição, uma potencialização que virá carregada da força dos três mestres da suspeita: Marx, Nietzsche e Freud.

Derrida nos mostra esse movimento, por exemplo, em Marx, quando este nos adverte, em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* que a história, quando se repete, na primeira vez é tragédia, na segunda como farsa[12]. Derrida desenvolve em *Espectros de Marx* essa passagem com o intuito de dizer que a presença está sempre estremecida, que o retorno ou a repetição nunca é somente aquilo que se mostra, e que todo acontecimento, que é sempre a primeira vez, é trágico porque ele nunca vai acontecer novamente.

> Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorreram, por assim dizer, duas

[11] Nossa vida moderna é tal que, encontrando-nos diante das repetições mais mecânicas, mais estereotipadas, fora de nós e em nós, não cessamos de extrair delas pequenas diferenças, variantes e modificações. Inversamente, repetições secretas, disfarçadas e ocultas, animadas pelo deslocamento perpétuo de uma diferença, restituem em nós e fora de nós repetições nuas, mecânicas e estereotipadas. No simulacro, a repetição já incide sobre repetições e a diferença já incide sobre diferenças. São repetições que se repetem e é o diferenciante que se diferencia. A tarefa da vida é fazer com que coexistam todas as repetições num espaço em que se distribui a diferença (DELEUZE, 1988. p. 8).

[12] A título de conhecimento, é interessante lembrar o livro *O casaco de Marx* (STALLYBRASS, 2012), onde podemos ver que todo retorno de Marx à loja de penhores, na qual penhorava o seu casaco, produzia-lhe uma diferença, mais do mesmo, mas sempre diferente, pois retornava nos juros.

> vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa (MARX, 1974, p. 335).

Em Nietzsche, o eterno retorno ou os amigos fantasmas são duas formas para explicar o retorno do mesmo e o retorno do outro. Uma diante do demônio e a outra assombrada pelo fantasma, ambas as formas ou bestas monstruosas, não humanas, operam segundo uma lógica espectral, pois assombram e aparecem. Derrida se debruça nessas questões. No aforisma 242 *Amigos fantasmas* de *Humano Demasiado Humano II*, Derrida mostra um Nietzsche que ressuscita amigos do passado, que retornam de forma espectral para nos assombrar trazendo o nosso passado:

> estes amigos voltavam como o fantasma do nosso passado, em suma, como a nossa memória, como a silhueta do aparecido [*revenant*]que não só nos aparece (phantasma, fenômenos, fantasmas, coisas de vista, coisas do respeito, o respeito que corresponde ao espectro), mas também de um passado invisível, de um passado que portanto fala (DERRIDA, 2003(a), p. 290).

No aforisma 341 de *A Gaia Ciência*, onde a proposta do retorno surge no *logos* do demônio, de um gênio maligno, de um errante, de algo bestial e monstruoso, podemos conhecer o Nietzsche que compreende a repetição, o retorno como algo potente e transformador:

> E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: "Esta vida, assim como tu vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes: e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indivisivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!" Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasses assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: "Tu és um deus e nunca ouvi nada mais divino!" Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse: a pergunta diante de tudo e de cada coisa: "Quero isto ainda uma vez e inúmeras vezes?" pesaria como o mais pesado dos pesos sobre o teu agir! Ou, então, como terias de ficar de bem contigo e mesmo com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2012, p. 205).

Em Freud, podemos encontrar no retorno do recalcado como possibilidade desse recalcado retornar como outro na lógica do *unheimlich* da constituição do inconsciente (*unbewusste*). Derrida irá trabalhar preferencialmente nos textos freudianos: *O estranho*, *Notas sobre o Bloco mágico, Além do princípio de prazer* entre outros.

> a compulsão à repetição também rememora do passado experiências que não incluem possibilidade alguma de prazer e que nunca, mesmo há longo tempo, trouxeram satisfação, mesmo para impulsos instintuais que desde então foram reprimidos (FREUD, 2010, p. 34).

Essas são três lições da repetição do mesmo que sempre traz o novo, e que possibilita deixarmos vir o novo em filosofia, em política, na história. Entretanto, a repetição em Derrida vem anunciada com tom apocalíptico, do trágico, do falso, do espectro, do retorno do recalcado ou do subalterno. E é, exatamente por este motivo, vista como uma ameaça, uma ameaça à ordem estabelecida. Assim nos explica Derrida em *Points de Suspension*:

> C'est un petit grain de répétition. Quand je dis: j'aime la répétition, je pleure sur l'impossibilité de répéter. J'aimerais pouvoir répéter tout le temps, tout répéter: ce qui est affirmation. C'est même le sens nietzschéen de l'affirmation: pouvoir répéter ce qu'on aime, pouvoir vivre de telle sorte qu'on dise à chaque instant: cela je voudrais le revivre éternellement. Moi, et en cela je suis heureux, je n'ai pas d'expérience négative, en ce sens-là ; tout ce que je vis, ou peut-être presque tout, une bonne part de ce que je vis, est tel que je serais capable de souhaiter qu'éternellement ça recommence. C'est un désir affirmatif au sens où Nietzsche définissait l'éternel retour dans son rapport au désir: que ça revienne éternellement (DERRIDA, 1992, p. 154)[13].

Assim, em sua estrutura, que não é uma estrutura no sentido clássico, a repetição anuncia o novo, por vezes com um novo nome ou um novo nome para o mesmo, essa é, em suma, a própria condição da iterabilidade, que desestabiliza o próprio do nome próprio, a base da base. Dito de outra maneira, a repetição enquanto iterabilidade apresenta o novo naquilo que é tido como o mesmo, a iterabilidade é sempre anúncio do novo, é a condição do novo no mesmo.

> Não há nome para a possibilidade do nome, mas nomeia-se a sua possibilidade; o que quer dizer, por exemplo, que, voltando à iterabilidade, com os dois aspectos de repetição do mesmo e da afirmação do novo, nomeio a possibilidade do nome (...) A iterabilidade é a possibilidade mesma do nome: possibilidade de repetir o mesmo, mas a cada vez para nomear um outro ou para nomear de outro modo o mesmo. Com o mesmo nome designo, de um modo a cada vez novo, o mesmo (DERRIDA, 2006(a), p. 89).

Se entendêssemos a repetição como ela sempre foi tratada, como um simples método ou modelo operacional, ou uma repetição mecânica e sistemática, uma produção serial, estaríamos confiantes e seguros em todo resultado de repetição.

> Nenhuma repetição esgotará a novidade daquilo que vem. Ainda que se pudesse imaginar que o conteúdo da experiência se repete totalmente, que é

[13] É um pequeno grão de repetição. Quando eu digo: eu amo a repetição, eu choro pela impossibilidade de repetir. Eu amaria poder repetir todo o tempo, repetir tudo: isso é afirmação. É o mesmo sentido nietzschiano de afirmação: poder repetir isso que eu amo, poder viver de tal maneira que se diga a cada instante: isso eu gostaria de reviver eternamente. Eu, e nisso sou feliz, eu não teria uma experiência negativa, nesse sentido; tudo o que sou, ou talvez quase tudo, uma boa parte desse eu sou, é tal que eu seria capaz de desejar eternamente que isso recomeçasse. É um desejo de afirmação no sentido em que Nietzsche definiria o eterno retorno em sua relação com o desejo: que se revive eternamente

> sempre a mesma coisa, a mesma pessoa, a mesma paisagem, o mesmo lugar e o mesmo tempo que regressa, já o simples facto de o presente ser novo o basta para mudar tudo (DERRIDA, 2006(a), p. 91-92).

Sendo assim, se consideramros a repetição apenas como algo mecânico, que sempre repete o mesmo, nos filmes *Tempos Modernos* de Charles Chaplin ou *A classe operária vai ao paraíso* de Elio Petri, não levaríamos em conta toda a produção de subjetividade e de singularidades que passam pelos meios de produção das fábricas e do cotidiano do trabalhador. São operações que produzem uma escamoteação e não nos deixam perceber os efeitos da alteridade na repetição.

No caso de Chaplin, é possível observar todo o mecanicismo produzido seus efeitos no corpo, levando-o a um corpo débil e fraco, submisso e que só responderia a solicitação maquinal numa constante repetição do mesmo movimento, abrindo a cada repetição algo de novo e transformador na realidade. Dito de outra forma, todos os movimentos de repetição mecânica observada produzem em cada gesto uma alteração da realidade. Deste modo, podemos perceber em Chaplin uma transformação que vai da fábrica a sua vida social. A repetição em Chaplin, portanto, cria novas possibilidades de sobrevivência para o operário.

Já em *A classe operária vai ao paraíso,* podemos perceber que o operário, em cada momento de repetição constante nas operações da máquina, vai criando uma agonia, uma insatisfação sobre toda a realidade em que está envolvido e que o envolve. Nesse sentido, cada gesto, cada manuseio da máquina repetido, de forma constante, produz uma abertura para uma certa "consciência" crítica e política, ao ponto que vemos a repetição levá-lo ao esgotamento e, assim, conseguir transformar a realidade sofrida e ilegal da fábrica em um lugar de conflito e de luta pelos direitos. Ao fim do filme, podemos enxergar os direitos e benefícios conseguidos pela luta resultante da repetição.

Esses dois exemplos demonstram que, longe das essências, a repetição é já um começo, faz parte da realidade, que traz em seus movimentos um plano temporal que rompe com a lógica do passado, presente e futuro. A repetição é um movimento, sempre um rastro.

A repetição rompe com a ontologia ou uma ontologização e nos faz pensar uma hontologia, com H, que seria um tipo de espectrologia, uma lógica do espectro que opera pela obsidiação, uma (*hantologie*). Em outras palavras, a repetição neutraliza a presença e o ser enquanto lugar primeiro e de origem, ou seja, a hontologia não busca pela origem da coisa ou do ser conforme a ontologia. Nesse sentido, o retornante, aquilo que vem na repetição, é espectral.

> A hontologia, mais ampla que a ontologia, não hierárquica, que investe no deslocamento das aparições para um contexto sem hierarquias, poderia ser compreendida, mesmo que falando de modo impróprio, como uma espécie de "ciência daquilo que retorna", ou melhor, daquilo que retorna sob a forma de herança (SOLIS; MORAES, 2014, p. 103).

Derrida compreende que no teatro a repetição não se limita ou anuncia a primeira cena, o primeiro ato. Mas, que separa, cava (aprofunda) e faz surgir um único presente da primeira vez. Porém, cabe ressaltar que essa presença não é uma representação de um modelo presente em algum outro lugar, como se fosse uma imagem ou na própria ideia de representação do teatro.

A presença, portanto, é primeira e única vez como repetição. Dito de outro modo, se há presença, ela já é repetição (DERRIDA, 1993). Esse é o interesse de Derrida no teatro da crueldade de Artaud, onde a ideia de representação é implodida e cada gesto, cena, fala, palavra soprada, é única e primeira, singular (DERRIDA, 2011)[14]. Essa observação é importante ressaltar para podermos pensar o teatro da representação da política nas democracias representativas, por exemplo. É como nos explica Marcel Detienne: *teatro, espetáculo e política: representação e sensação do político* (2014, p. 140). Nesse sentido, do teatro à assembleia, da ágora ao palco, aquilo que se repete é sempre um outro.

A relação entre o teatro e a política tem, na história da filosofia ou na história do Ocidente, um caráter peculiar, uma vez que podemos encontrar, em Aristófanes na antiguidade e em Brecht dois mil anos depois, a repetição no palco apresentando a ridicularização das democracias. Ambos autores nos apresentam o quanto a democracia funciona de modo que as massas são manipuladas e controladas por uma minoria. O teatro cômico em Atenas, por exemplo, era *de fato o termômetro político da cidade, mas porque lança luz sobre as articulações no interior da classe dirigente* (CANFORA, 2015, p. 16).

Assim, toda essa fantasmagoria, a espectrologia ou a hontologia, que são necessariamente da ordem da repetição, são fundamentais para pensarmos aquilo que escapa ou que fica de fora. E, por outro lado, a repetição também é espectral. E é a neutralização do ser e a presença do ser enquanto presença que o espectro retorna, que ele aparece, questões essas, da ordem da repetição, assegura Derrida, pois: *um espectro é*

[14] Dirce Solis em seu artigo, *A Utilização da Imagem para discutir questões complexas de Filosofia: Representação, Crise da Representação e Desconstrução,* na revista Ensaios Filosóficos, desenvolve como a crise da representação promove um deslocamento na estrutura hierárquica e dicotômica da metafísica ocidental.

sempre um retornante. Não se tem meios de controlar suas idas e vindas porque ele começa por retornar (DERRIDA, 1994(a), p.27)[15].

> Uma distância espectral ordenaria assim a sua condição à memória, tanto como ao porvir *como tais.* O *como tal* está ele mesmo afectado de espectralidade, não é portanto mais ou não é de todo ainda o que é. A disjunção da distância espectral marcaria, por isso mesmo, e o passado e o porvir de uma alteridade não reapropriável (DERRIDA, 2003(a), p. 291).

Além disso, o espectro é sempre aquele que não é identificável, podendo ser confundido com alucinações e aparições, porém, nunca o capturamos pelas lógicas da forma (DERRIDA, 1994(a), p. 182).

> Chamemos isso de uma *obsidiologia.* Essa lógica da obsessão não seria somente mais extensa e mais poderosa do que uma ontologia ou um pensamento do ser (do "*to be",* supondo-se que em *"to be or not to be"* esteja em questão o ser, e nada é menos certo) Ela abrigaria em si, mas como lugares circunscritos ou efeitos particulares, a escatologia e a teleologia. Ela as compreenderia, mas incompreensivelmente. (...) A ontologia não se opõe a isso senão em um movimento de exorcismo. A ontologia é uma conjuração (DERRIDA, 1994(a), p.26-138).

Derrida em vários lugares procura nos mostrar que a repetição é assombrada, *hantée* (pode se ver isso em *Espectros de Marx*, *Gramatologia*, *O gosto do segredo* entre outros). Porém, cabe ressaltar que essa abordagem de Derrida é uma estratégia. E é exatamente por se tratar de uma estratégia que ela abre a toda possibilidade do novo e do incalculável.

> Obsidiar não quer dizer estar presente, e é preciso introduzir a obsessão na construção mesma de um conceito. De todo conceito, começando pelos conceitos de ser e tempo. Eis o que chamaríamos, aqui, de uma obsidiologia (hantologie) (DERRIDA, 1994(a), 214).

A repetição do mesmo, aquele modo de pensar tradicional, vem sempre enquanto uma cena de família, o que nos leva a julgar e a pensar sempre a partir dos conceitos e dos valores que são os nossos. Compreendendo o platonismo como momento fundador da metafísica da presença e da filosofia enquanto a filosofia ocidental, Derrida compreende o platonismo como possuidor de uma estrutura de iterabilidade. Assim, para Derrida, o platonismo enquanto repetição *é ao mesmo tempo a repetição geral desta cena de família e o esforço o mais potente para dominá-la, para abafar seu ruído, para dissimulá-la baixando as cortinas na manhã do Ocidente*. (DERRIDA, 2005(b). p.121).

[15] Essa passagem é importante para ser compreendido quando abrirmos o texto para o retorno do Egito como espectro do Ocidente.

Nesse sentido, a cena de família traz sempre algo novo, porém, muitas das vezes, imperceptível ou irreconhecível. Além disso, algumas das vezes, aquilo que se apresenta como novo, novidade ou de outro modo, é a mesma operação, operando no idêntico.

O estranho familiar, *unheimlich,* que habita no momento do esgotamento, anuncia, deste modo, uma nova cena. Mas a repetição ou a responsabilidade do filósofo é perceber quando o cenário é novo e os personagens os mesmos ou vice versa, ou seja, quando o cenário é o mesmo e os personagens os novos. Assim, a cena de família é o lugar, lugar mesmo onde acontece, sendo redundante, repetindo para dar vez a repetição a fim de mostrar a força e o novo, onde acontece o acontecimento.

A repetição obsidiada pela lógica de um estranho familiar pode trazer aquilo que é indesejável e, por vezes, aquilo que não gostaríamos ou até mesmo aquilo que combatemos. Considerar a repetição parasitada pelo *iter*, assombrada ou habitada por um estranho familiar, é pensá-la tal como o *pharmakon* que não tem identidade e é, ao mesmo tempo, veneno, remédio e cosmético, ou seja, é aquilo que mata, cura e esconde. Então, é por este motivo, que não é possível idealizar ou identificar a repetição como um em si mesmo, como um conceito ou uma ideia. E é, inclusive, por este motivo, que se torna impossível separá-la ou distingui-la entre uma repetição boa ou má.

> Se o phármakon é "ambivalente", é, pois, por constituir o meio no qual se opõem os opostos, o movimento e o jogo que os relaciona mutuamente, os reverte e os faz passar um no outro (alma/corpo, bem/mal, dentro/fora, memória/ esquecimento, fala/escritura etc). E a partir desse jogo ou desse movimento que os opostos ou os diferentes são detidos por Platão. O phármakon é o movimento, o lugar e o jogo (a produção de) a diferença (DERRIDA, 2005(b), p. 74).

A importância de pensar a repetição é que essa faz a lei geral de um acontecimento, e como todo acontecimento é da ordem do imprevisível, do incalculável, do por vir. Qualquer tentativa de capturar um fato enquanto um acontecimento pressupõe que essa situação tenha ocorrido pela primeira e última vez. Essa ressalva de Derrida condiz com toda a impossibilidade de se querer prever um por vir a partir de um cálculo por um lado, e, por outro, sintetizar e fechar uma cena nela mesma.

> O por vir não significa o distanciamento ou o retardo indefinido, autorizado por alguma ideia reguladora. O por vir prescreve aqui e agora tarefas inadiáveis, negociações urgentes. Por mais insuficientes que sejam, elas não permitem que se espere (DERRIDA, 2004(a), p. 335).

Em *Filosofia em Tempo de Terror,* Derrida explica que um acontecimento, não pode ser previsto, pois se abre em um caráter espectral que, em termos de passado, por exemplo, ainda não aconteceu. Noutros termos, um fato passado pode ainda acontecer,

pois no por vir, ou seja, aquilo que ainda virá, pode abrir toda uma possibilidade de leitura do ocorrido que passara despercebido ou não teve toda a conjuntura contextual para tal leitura enquanto acontecimento (2004, p. 96). É o futuro, aduz Derrida, *que determina a inapropriabilidade do acontecimento, e não o presente ou o passado* (2004, p. 106).

O acontecimento (*événement*) quando acontece não nos permite calcular ou esperar por ele. Ele chega, *ça arrive,* suspende o horizonte possível, rompendo com a lógica do cálculo e da previsibilidade, deixando a prisão da linguagem em uma eterna espera de frustação e aprisionamento. Dito de outra forma, há uma velocidade, um desespero, uma fome, diríamos até necessidade, de alguns pensadores de querer capturar imediatamente um fato. Esses precisam e esclarecem rapidamente o acontecido. Entretanto, através de Derrida, podemos perceber, que predizer o que aconteceu, ainda acontecerá ou, em outro sentido, o que realmente aconteceu, não foi percebido, pois escapou, pois, para Derrida, *a coisa mesma sempre escapa* (*la chose même se dérobe toujours*) (DERRIDA, 1994(d), p. 117). O acontecimento verdadeiro não é evidente, nem obvio, não o esperamos diante do computador, declara Derrida (BORRADORI, 2004, p. 96).

> O acontecimento é o que surge, e, ao surgir, surge para me surpreender, para surpreender e suspender a compreensão: o acontecimento é antes de mais nada tudo aquilo que eu não compreendo e, antes de tudo, aquilo que eu não compreendo e o fato de que não compreendo: minha incompreensão. (BORRADORI, 2004, p. 100).

O pensamento da repetição é um pensamento que não se garante na presença plena, é um pensamento de deslocamento da presencialidade da presença e da centralidade do centro. Em *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas,* Derrida nos mostra que dar um centro, promover uma centralização é dar um ponto de presença a uma origem fixa. Esse centro dirá ele: *tem como função não apenas orientar, mas também, equilibrar, organizar a estrutura – já que, não podemos efetivamente pensar numa estrutura inorganizada.* (DERRIDA, 2011. p.230).

É sabido a preocupação da filosofia e dos filósofos com o fundamento, com o princípio e com a centralidade, tendo sua garantia no primado da presença, do ser e da identidade. Sendo assim, em diversas variações vimos se repetir sempre mais do mesmo: *eidos, arque, telos, ousia, essência*, existência, substância, sujeito, *alethéia*, transcendental, consciência e fenômeno, maneiras diferentes para enunciar o ser.

> Seria fácil mostrar que o conceito de estrutura e mesmo a palavra estrutura tem a idade da episteme, isto é, ao mesmo tempo da ciência e da filosofia ocidental,

> e que mergulham em suas raízes no solo da linguagem comum, no fundo do qual a episteme vai recolhê-los para os trazer a si num deslocamento metafórico. Contudo, até ao acontecimento que eu gostaria de apreender, a estrutura, ou melhor a estruturalidade da estrutura, embora tenha sempre estado em ação, sempre se viu neutralizada, reduzida: por um gesto que consistia em dar-lhe um centro, em relacioná-la a um ponto de presença, a uma origem fixa. Esse centro tinha como função não apenas orientar e equilibrar, organizar a estrutura – não podemos efetivamente pensar numa estrutura inorganizada. (DERRIDA, 2011. p. 407).

É devido a um centralismo em filosofia, que Derrida fica atento ao privilégio da presencialidade, constantemente invocado. Em outras palavras, ao nos prendermos nesse centralismo garantido por uma presença, permitimos desse lugar uma certa partida, uma construção edificante, sólida e segura, se produza enquanto construção.

> A partir do que chamamos, portanto, o centro e que, podendo igualmente estar fora e dentro, recebe indiferentemente os nomes, de origem, ou de fim, de *arque* ou de *telos*, as repetições, as substituições, as transformações, as permutas são sempre apanhadas numa história do sentido - isto é, simplesmente uma história - cuja origem pode sempre ser despertada ou cujo fim pode ser sempre antecipado na forma da presença. Eis por que talvez se pode dizer que o movimento de toda arqueologia, como o de toda a escatologia, é cumplice dessa redução da estruturalidade da estrutura ou do centralismo do centro e tenta pensar esta última a partir de uma presença plena. (DERRIDA, 2011, p. 408)

Deste modo, desconstruir a presença a partir de uma abordagem da repetição, é desconstruir um certo modo de se relacionar com o tempo, visto que em sua intempestividade, a repetição confundirá a ordem do tempo. Então, se pretendemos dominar ou controlar a repetição dentro de um tempo, em um período de temporalização, neutralizaríamos toda sua força e seus devires, tal como foi feito ao longo da história da filosofia, não permitindo e nem percebendo os movimentos de deslocamentos e as fissuras provocadas pela repetição.

Assim, a história da filosofia, enquanto uma filosofia logocêntrica, ademais, é a estrutura de uma repetição, de uma cena de família onde sempre repete o mesmo, por vezes, o idêntico. Derrida pretende, então, desconstruir a ideia clássica de repetição e libertar a repetição do seu compromisso com uma *arque*, enquanto origem e comando. Ou como uma escatologia enquanto *telos*, isto é, um fim.

Nesse sentido, já que desconstruída, a repetição pode ser alterante-alterada. Ainda que não mude nem uma coisa ou outra. A repetição possui o poder de perverter e subverter a ordem estabelecida.

É como a expressão francesa "*une fois pour toutes*", essa frase, com efeito, nos explica a própria ideia de repetição, apesar de também apagá-la, pois, podemos traduzir

essa frase por, de uma vez por todas, quer dizer que não vai acontecer novamente, mostrando que uma coisa não se repetirá, pois só acontece uma vez, uma única vez.

> Recentemente me apaixonei pela expressão francesa "*une fois pour toutes*" (de uma vez por todas). Ela expressa com bastante economia o acontecimento singular e irreversível d(o) que só acontece uma vez e, portanto, não se repete mais. Mas, ao mesmo tempo, ela abre para todas as substituições metonímicas que a levarão para outro lugar. O inédito surge, quer se queira, quer não, na multiplicidade das repetições. Eis o que suspende a oposição ingênua entre tradição e renovação, memória e porvir, reforma e revolução. A lógica da iterabilidade arruína de antemão as garantias de tantos discursos, filosofias, ideologias. (DERRIDA, 2004(a), p. 332).

Uma vez já é mais do que uma, mais do que uma vez, pois, para Derrida, há mais do que um instante em um instante. Sendo esse, o efeito da repetibilidade argumenta Derrida: *aquilo que digo pela primeira vez, quando é um testemunho, é já uma repetição, uma repetibilidade, é uma iterabilidade: uma vez já é mais do que uma, é mais do que um instante num instante* (DERRIDA, 2006(a), p. 103).

Nesse sentido, aquilo que virá, que está aberto ao por vir, *à venir*, esse novo que vem com uma roupagem de repetição, se é repetição, nos levará a outros lugares, e possivelmente ao mesmo tempo, trará outros lugares ao mesmo lugar. Há, portanto, como dissemos anteriormente, uma multiplicidade de repetições.

Podemos compreender, então, na lógica da repetição, a desconstrução fazendo tremer todas as garantias de tantos discursos, de filosofias e ideologias que se fecham ao por vir, ao por vir das multiplicidades de acontecimentos que desestabilizam o solo seguro da razão, pois, se ser, origem, presença são garantias para os fundamentos da razão, estariam ameaçados por aquele outro que não corresponderia com as exigências e as seguranças dadas a partir de uma interpretação dominante.

Podemos até acreditar que uma experiência venha a se repetir, se repetir em sua totalidade, mas isso será sempre impossível, pois, a lei da iterabilidade sempre se faz presente enquanto ausência, ou seja, por mais que queiramos, nem sempre podemos calcular esse outro que está por vir, ou seja, o outro enquanto acontecimento.

> Repetição *e* primeira vez, eis a questão do acontecimento como questão do fantasma: o que vem a *ser* um fantasma? O que vem ser a *efetividade* ou a *presença* de um espectro, ou seja, do que parece continuar sendo tão inefetivo, virtual e inconsciente que um simulacro? Haverá *aí*, entre a coisa mesma e seu simulacro, uma oposição que se ausente? Repetição *e* primeira vez, mas também repetição *e última vez* (DERRIDA, 1994(a), p.26).

Isso porque o por vir vem possibilitado pelo movimento próprio da repetição, e vem na força do retorno, esse retornante, *revenant*, vem enquanto o outro, esse outro que

não é esperado, esse outro é da ordem de uma experiência impossível que não é capturado pela lógica do mesmo, pela lógica da identidade. É um totalmente outro, enuncia Derrida, *absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro* (*tout autre est tout autre*) (2013(a), p. 88), estando para além de uma tautologia, para Derrida, isso demarcará uma heterologia radical (2013(a), p. 105).

Esse *autre é* possuidor de uma singularidade própria que não se remete a nada, é diferente nela mesma. Esse é um tema de uma alteridade singular que perpassa toda a obra de Derrida, estando evidenciado em quase todos os seus textos: *Violência e Metafísica*, *O monolinguismo do outro* e *Dar a morte*, onde essa temática é abordada com mais vigor.

A repetição promete, enquanto uma herança, algo que vem na força do retorno, esse retornante vem enquanto espectro, enquanto assombração, pois um espectro é sempre aquele que, resistindo as oposições metafísicas, opera pela lógica da espectralidade (*spectralité*), que, segundo Derrida, não é inteligível, nem sensível, nem invisível, mas que opera pela linguagem, pelos discursos, pelas práticas, pelas técnicas, pelo virtual; espectros movimentam-se pelas práticas do Estado, da religião, da economia, do capital, pela filosofia e pela não-filosofia, efetuando-se pela teoria ou pela *práxis*, pela *episteme* ou pela política.

1.2 Do espírito ao espectro

A história do Ocidente, se seguirmos os ensinamentos de Hegel, é a história de um grande teatro da representação, da consciência e do espírito. Entretanto, os personagens principais, na verdade os únicos, serão aqueles que atingiram o mais alto grau da racionalização segundo um logocentrismo instaurado enquanto o império do *logos*. Nesse sentido, quando há personagens diferentes, a diferença será tratada como o mesmo, uma diferença que se remete a uma identidade. E quando essa diferença é totalmente outra, se rebaixa e se exclui. A identidade, que corresponde aos valores universais que o espírito dominante determinou, ocupou o lugar central no palco da história. E aqueles que são diferentes, estando longe de uma comparação, vivem nas sombras, no teatro das sombras, como é o caso da África, que Hegel dirá ser um povo sem história, sem espírito, asseverando ser o africano um homem em estado bruto, pois,

para esse filósofo alemão, *o negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável* (HEGEL, 2008, p. 84)[16].

> Hegel nomeia o verdadeiro *teatro* da história universal, o teatro efetivo da globalização em suma. [*depois de ter eliminado a África, a África negra*] (...) O teatro mundial é um teatro da consciência. A globalização teatral é uma fenomenologia da consciência a saber, do espírito junto de si mesmo (DERRIDA, 2005(a), p. 69).

Essa história, é a história do espírito (em grego: *pneuma* ou *psiché*; em latim: *spiritus*; em alemão: *Geist*; em hebraico: *ruah;* em egípcio: *ax* (este último ficando fora da tríade histórico-linguística: *pneuma-spiritus-Geist,* uma vez que o hebraico ainda é uma possibilidade), sempre prezou pelo mais alto grau da pureza, estando sempre atento aos elementos externos que poderiam contaminar ou ameaçar a ordem estabelecida. Esses elementos, vindo de fora, assombravam a paz estabelecida e mereciam ser exorcizados, como fantasmas e espectros.

> O desenvolvimento pertence agora a uma verdadeira temática do espírito, mais precisamente da interpretação hegeliana das relações entre espírito e tempo (parágrafo 82). Se, como diz Hegel, "a história, que é essencialmente história do espírito, se desenrola no tempo" (DERRIDA, 1990(a), p. 36).

O espírito é um tema que percorre toda a história da filosofia, aparecendo muitas vezes com nomes variados e de formas diversas. Desde *pneuma,* passando por *eidos, logos,* pelo espírito santo ou maligno, pela consciência, pela essência, pela cultura, pelo absoluto e, segundo Derrida, ainda na transcendência ou na fenomenologia, o espírito nunca abandonou a filosofia, sendo entendido por vezes, como a própria filosofia. Derrida irá mostrar, portanto, o quanto a filosofia encampou a noção de espírito em sua própria estrutura, sendo, às vezes, confundida com o próprio espírito

> Ora, a filosofia é uma das formas essenciais do espírito: independente, criadora, rara entre possibilidades e as necessidades do *Dasein* humano, na sua historicidade. (...) a filosofia, essa figura do espírito, deve oferecer a todos pelo menos o sistema, sinopse, quadro do mundo (*Weltbild*), mapa do mundo (*Weltkarte*), uma espécie de compasso para a orientação universal (DERRIDA, 1990(a) p. 53).

Derrida era afeito aos espíritos, escreveu, além dos *Espectros de Marx,* um livro intitulado *Do espírito.* Neste último, Derrida procura apresentar a desconstrução no conceito de *Geist* (espírito) em Heidegger. Neste livro, Derrida procura demonstrar que Heidegger, o mesmo ele faz com Marx em *Espectro de Marx,* tem um certo receio do

[16] De forma incisiva, Enrique Dussel manifesta sua indignação declarando ser, essa perspectiva hegeliana, uma das falas mais insultantes da história da filosofia (DUSSEl, 1993).

espírito, dos fantasmas. Segundo Derrida, Heidegger procura retirar da palavra *Geist* todas as suas influências, léxicas e categoriais, pois poderiam comprometer essa ideia a uma metafísica. Ao fazer esse movimento, leva-se em conta a impossibilidade de se traduzir para um idioma latino o termo *Geist.* Heidegger aponta para uma noção de espírito, que seria anterior ao próprio espírito enquanto *spiritus*, um espírito, que seria da ordem do *arque*originário, um espírito (*Geist*) que seria condição de possibilidade do espírito enquanto *spiritus* ou *pneuma.*

> Desde *Sein und Zeit*, Heidegger retoma o valor e a palavra "espírito" simplesmente entre aspas. Assume-a, assim, sem assumi-la, evita-a, não a evitando (...) A palavra "espírito" retorna, já não rejeitada, evitada, mas utilizada no seu sentido desconstruído, para designar algo diverso, que se lhe assemelha e do qual é como que o fantasma metafísico, o espírito de um outro espírito (DERRIDA, 1990(a), p. 33-34).

Ao pensar o espírito alemão, Heidegger atua na afirmação desse espírito, na sua universalidade e na sua potência. Ao fincar o solo germânico como o ponto central repetido depois de quase dois mil anos, Heidegger quer oficializar a Alemanha como o lugar onde respira a cultura ocidental, de onde parte o mais puro espírito. Contudo, será dentro das universidades através da filosofia que esse espírito irá demonstrar seus primeiros movimentos, resistindo a toda influência externa. Essa blindagem, essa resistência a influência externa é a história do Ocidente.

> Esse movimento é também, na sua essência, um combate, combate, *der Kampf*. Como será repetido um pouco mais a adiante, esta força é também a força espiritual do Ocidente, o que dá ao povo alemão a unidade exemplar da sua missão historial para fazer dele o povo da historicidade espiritual, um povo "*geschichtlich-geistige"* (DERRIDA, 2003(a), p. 366).

Heidegger tenta apresentar um espírito ainda mais puro, repetimos ainda mais puro, pois o espírito já seria puro. O filósofo alemão tenta ainda pensar um espírito que caracterize em sua pureza, uma pureza interior, não contaminado, que não possua uma oposição, não fazendo oposição à natureza, ao objeto, à coisa, ao ser, à essência. Não é sem motivo, dirá Derrida, considerando que as aspas na palavra espírito por parte de Heidegger, significará, sobretudo, a *catarse das aspas libera-a de suas marcas vulgares*, uneigentlich, *em uma palavra, das marcas latino-cartesianas* (DERRIDA, 1990(a), p. 34).

As tentativas de purificação do espírito, de Platão até Heidegger, passando pelos filósofos modernos e seus predecessores, foi motivo de manter o espírito enquanto cultura, o mais limpo possível, o mais originário que pudesse ser. Por esse motivo Hegel irá dizer que o espírito grego em nada deve ao espírito egípcio (HEGEL, 2008, p. 189).

Essa questão é tão séria e tão antiga, que Nietzsche já teria localizado em Platão. Afirma Nietzsche:

> Somos ingratos para com eles, ainda que seja necessário confessar que o pior, o mais pertinaz e o mais perigoso de todos os erros foi o de um filósofo dogmático e precisamente a invenção platônica do puro espírito e do bom por si mesmo. Mas hoje que o superamos, que a Europa respira aliviada de tal incubo e que pelo menos pode dormir um sono mais salutar, somos, nós cuja única junção é permanecermos acordados, somos os herdeiros de toda força, acumulada pela longa luta contra o erro. Seria preciso colocar a verdade de pernas para a ar, renegar a perspectiva, a condição fundamental da vida, para falar do espírito do bem como o faz Platão (NIETZSCHE, 2001, p. 08).

Heidegger pensa um espírito que não seja metafísico, ou seja, que não seja transcendental, para não se comprometer com a exterioridade que o definiria na sua oposição ao corpo, ao material, mais originário, isto é, puro (DERRIDA, 1990(a), p. 127). Entretanto, Derrida não deixa a decisão se encerrar em uma escolha fácil e precipitada da interpretação de *Geist.* Deste modo, Derrida irá apontar na própria obra de Heidegger, quer queira ou não o filósofo alemão, o *Geist* como possuidor de uma história, um contexto, um movimento, sinalizando que se deve considerar o *Geist* enquanto espírito. Neste sentido, mesmo sendo fiel e respeitando Heidegger, Derrida, em seu gesto clássico de desconstrução, não abandona essa compreensão tradicional de espírito e considera as duas abordagens, afirmando ser impossível separar uma da outra. Considerando, sobretudo, a lógica da contaminação sempre presente segundo Derrida.

Contudo, por mais que Heidegger tente purificar o espírito, Derrida não deixa de lembrar ao filósofo alemão a herança filosófica do espirito, que, de Descartes a Hegel, o espírito sempre fez oposição à coisa, à coisificação, ao sujeito, ao corpo. Derrida lembra que o espírito é também alma, consciência, ego, *psyche, logos*, razão, veremos também, luz.

> Essa palavra remete a uma série de significados que têm um traço comum: opor-se à coisa, à determinação metafísica da coisidade e principalmente à coisificção do sujeito, da subjetividade do espírito, no seu enfoque cartesiano. É a série da alma, da consciência, do espírito, da pessoa. O espírito não é a coisa, não é o corpo (DERRIDA, 1990(a), p. 24).

Após descortinar Heidegger, mostrando sua afeição ao espírito, Derrida lembra apoteose heideggeriana ao definir o espírito como a exaltação de um povo e de uma cultura. Derrida mostra o quanto essa noção de espírito em Heidegger quer exaltar a força de um povo, de uma raça, a força do Ocidente, que possui, sobretudo, uma força espiritual (*geistige Kraft*). Mas que, para Derrida, acabou por conduzir às maiores violências em termos de alteridade, devido às barbaridades cometidas aos povos não possuidores do

Geist, que não pensavam e não falavam em alemão, pois, para Heidegger, o *Geist* era o verdadeiro espírito, o espirito que é falado e pensado em alemão. Mas não que Bergson pensasse diferente, ao dizer que o espírito francês se identifica com o espírito filosófico (2006).

Essas barbaridades, essas violências cometidas aos povos não europeus, nós veremos ao longo do nosso trabalho, se repetem em nome do espírito, na forma de outros discursos, democracia, globalização, neoliberalismo. Queremos salientar, neste momento, a importância da noção de espírito para os genocídios cometidos em nome do espírito. Uma violência do espírito em nome da conservação de uma pureza e de uma originalidade, que se constitui em um eixo greco-germânico.

> A imposição desse programa muito forte reina sobre a maioria dos discursos que hoje e por muito tempo ainda se opõem ao racismo, ao totalitarismo, ao nazismo, ao fascismo etc, e o fazem em nome do espírito, em nome de uma axiomática – por exemplo, a da democracia ou dos "direitos do homem" - que, diretamente ou não, volta a essa metafísica da subjetividade. Todas as armadilhas da estratégia demarcadora pertencem a esse mesmo programa, qualquer lugar que aí ocupem (DERRIDA, 1990(a) p. 51).

Ainda apresentando a estratégia de Heidegger, Derrida nos mostra que, na esteira de Nietzsche, Heidegger compreende o espírito como algo afirmador da vida, que possibilita compreender o espírito como o mais alto valor de uma cultura.

> O espírito não é o adversário (*Widesacher*) mas o iluminador (*Schrittmacher*), ele envolve e uma vez mais conduz a alma, a quem abre o caminho. Quando se opõe a alma, isto é à vida, quando faz isso duramente, é em favor e não em detrimento da vida (DERRIDA, 1990(a), p. 92).

Diante disso, Derrida vai apresentar uma compreensão de espírito em Heidegger no sentido de reunião (*Versammlung*) e procura demonstrar que essa reunião agrupa, no espírito, toda a cultura, a força, os entes de um povo, de um nós. Uma vez que o *Geist*, para além da forma platônica-metafísica ou cristã-metafisica, explica Derrida, é o espírito que inflama, uma chama que elucidará o ente, o ser, a alma, o espírito, a consciência.

> O que é o espírito? (...) O espírito é o que inflama? Antes, o que se inflama, pondo fogo, pondo fogo em si mesmo? O espírito é a chama. O espírito é a chama que inflama ou que se inflama (...) dá o fogo, digamos o espírito inflama (...) o espírito entrega a alma (*psychê*) não a entrega só na morte. (DERRIDA, 1990(a), p.102-103).

Derrida procura apontar que esse *Geist* reúne a força de uma cultura, de um povo, de um idioma, trazendo consigo a ideia de uma promessa, que desde uma afirmação de um germanocentrismo, até um eurocentrismo, a ideia de espírito possuía promessa de reunir todas as culturas na busca da fuga, do declínio do Ocidente, da crise do espírito,

em direção ao grande ápice da civilização. Essa promessa, da qual veremos suas consequências nos próximos capítulos, é parte de um projeto espiritual que vem desde os modernos com Kant, Schiller e Hegel, mas que será herdado por Husserl e Heidegger, acentua Derrida. Um projeto espiritual que tinha na Alemanha o centro irradiador da luz, a Alemanha como centro das civilizações, o espírito absoluto da racionalidade e da promessa.

> O apelo ao ser (...) Seria uma promessa do espírito. Prometendo o melhor, concordando com o que é essencialmente promessa na melhor promessa, o que é *versprechender* anuncia, pois, a antevéspera: o que já teve lugar, de algum modo, antes mesmo do que chamamos, na nossa Europa, da origem ou do primeiro tempo da primavera. Que uma promessa anuncie ou saúde o que teve lugar "antes", o anterior, eis o estilo da temporalidade ou da historialidade, eis a vinda do acontecimento (...) O pensamento é a fidelidade a essa promessa (DERRIDA, 1990(a), p.115).

Como vimos anteriormente, um espírito que não pode ser pensado fora do alemão, fora da Alemanha, será um espírito esclarecido, absoluto, puro, originário, em sua história, que condenará o pensamento francês, a língua latina, mas excluirá do mapa, da história, o mundo africano.

> Eis, pois que das duas línguas gêmeas, o grego e o alemão, que têm em comum a maior riqueza espiritual, só uma pode nomear o que elas têm e são em comum, por excelência, o espírito. E nomear é levar a pensar. O alemão é, pois, a única língua, no fim das contas e de tudo, que pode nomear essa excelência máxima ou superlativa (*gestigste*) que ela só partilha, em suma, até certo ponto, com o grego (DERRIDA, 1990(a), p. 88).

A filosofia do espírito, por mais carregada de essência, de abstração, de espiritualidade, é o pensamento do mundo, das culturas e do real. Nessa situação, constata Derrida, a filosofia do espírito é a filosofia da geopolítica, do mundo, da terra. Portanto, a filosofia do espírito é uma filosofia política[17].

> Geopolítica, pois, a Europa, a Rússia e a América são aí nomeados, o que quer dizer só a Europa, sem dúvida. Mas a dimensão permanece geopolítica. O pensamento do mundo determina-se como o pensamento da terra ou do planeta (...) O "nós" desse "nosso" ... é o povo alemão (...) A geopolítica nos reconduz ainda da terra e do planeta ao mundo e ao mundo como mundo do espírito. A geopolítica não é senão uma *Weltpolitik* do espírito (DERRIDA, 1990(a), p. 56-57).

Levando em conta que o espírito é muito mais do que um fantasma, que a filosofia como espírito possui sua historicidade, seus modos, considerando que das filosofias da

[17] No quarto e quinto capítulo, veremos o quanto esse pensamento se reflete no campo político. Para entender mais profundamente o problema do espírito e sua interferência na exclusão do outro, recomendamos o belíssimo texto de Maldonado-Torres, *A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade*, 2010.

natureza, passando pela filosofia da história, como história do espírito, das ciências do espírito, da psicologia como ciência da *psyche*, o espírito sempre se repetiu, trazendo sempre algo novo e muitas vezes retornando com rastros do passado. Sendo assim, na repetição, para além do espírito como consciência ou alma, mas como força, é possível falar de uma história da ciência e da filosofia enquanto saberes do espírito. Em vista disso, o que queremos apontar é que em todos os momentos da história da filosofia, dos gregos até Heidegger, o projeto filosófico foi um projeto fantasmagorial, um projeto político, que, em sua reunião, procurava preservar o espírito de ameaças externas. Por isso, autores pós-coloniais afirmarem que o grande projeto da modernidade constava de um estratégico epistemicídio.

> A geopolítica também se torna, para Heidegger, uma política de um racismo e de um imperialismo epistêmicos. O racismo e o imperialismo epistêmicos não são modalidades novas no mundo de Heidegger. De certa maneira, foram parte intrínseca da modernidade ocidental, antecedendo os excessos tecnológicos ocidentais que Heidegger achava tão problemáticos. Ao explicar a crise da Europa em termos de niilismo e de tecnologia, e não nos termos de racismo epistêmico, Heidegger sentiu-se justificado na aventura que foi fazer à Europa o que a Europa fizera ao resto do mundo: a subordinação epistêmica (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 343).

Somos conduzidos, portanto, a pensar e levar em conta as diferenças e as singularidades que não são captadas, pois estas sempre nos escapam, enquanto rastros ou espectros, já que não seriam reunidas no espírito. Entretanto, observa Derrida, a relação do espectro com o espírito, é que o espectro seria a dobra do espírito, operando de forma fantasmagorial no espírito. Outrossim, o espectro *faz parte do espírito, participa dele, é do seu domínio, à medida mesmo que o segue como seu duplo fantasmal* (DERRIDA, 1994(a), p. 169).

Sendo assim, Derrida vai procurar ficar atento a um certo tipo de crise, de um discurso acerca da crise, que tem como base, no tempo de Husserl e de Heidegger, mas também de Valery, uma crise do espírito, que corresponderia, para além do problema da técnica, à chegada dos estrangeiros, da cultura estrangeira, ou seja, à chegada do outro. Essa crise, portanto, pode ter sido determinante para os grandes conflitos e violências cometidas no século anterior. Em suma, se percebemos cada vez mais discursos radicais em relação ao estrangeiro, aos diferentes, e, ao mesmo tempo, a associados a palavra crise, que está em voga nos cenários políticos e midiáticos, não é de se espantar ver ao mesmo tempo, retornar um espectro fascista, racista e xenofóbico (DERRIDA, 1995(a)).

1.3 Precisamos aprender a conviver com os fantasmas:

É sobre conviver com os fantasmas que Derrida nos faz uma confissão, confissão esta que nos faz repensar toda nossa história, a *história de um erro* (NIETZSCHE), a *história da mentira* (DERRIDA). É diante de uma história contada que sempre ponderamos: *em qual mentira devemos acreditar*. No tocante às mentiras, fábulas, ficções, simulacros, histórias mal contadas, histórias inventadas, entre tantos outros efeitos de verdade, devemos reconhecer que a história é uma história de fantasmas e de espectros:

> Dizem respeito à fábula e ao fantasma, ou seja, ao espectral. Como se sabe, em grego, *phántasma* significa também aparição do espectro: fantasma ou alma de outro mundo. O fabuloso e o fantasmático têm um traço em comum: *stricto sensu* e no sentido clássico desses termos, eles não pertencem nem ao verdadeiro nem ao falso, nem ao veraz nem ao mentiroso. Antes, assemelham-se a uma espécie irredutível do simulacro ou da virtualidade. É certo que não constituem verdades ou enunciados verdadeiros propriamente ditos; tampouco são erros, enganos propositados, falsos testemunhos ou perjúrios (DERRIDA, 1996(b), p. 07).

Aprender a conviver com os fantasmas ou com os espectros carrega consigo a possibilidade de fazer justiça ou de buscar outras formas de vida, de existência. A lógica da espectralidade, pode ser compreendida, em suma, como uma ética de vida, pois leva em conta uma realidade para além daquela limitada à interpretação e à compreensão segundo a moral e a lei estabelecida. Uma ética da espectralidade ou a espectralidade como sobrevida, levaria em conta o não visto, o apagamento da memória, uma herança perdida, além de uma possibilidade da chegada do novo, daquilo que está por vir. Sobre os dez anos da morte de Derrida, relembramos:

> A convivência, nem sempre pacífica, com os espectros, com os quais no mais das vezes nos habituamos, significa aquilo que herdamos de nossa cultura, dos pensamentos sobre o mundo, dos sistemas de conhecimento filosófico, científico, político, das práticas político-sociais que repetimos tantas vezes. Somos todos herdeiros, neste sentido, de todas as produções da humanidade. Nossa herança do mundo reveste-se da dificuldade de aprender a viver, enfim (SOLIS; MORAES, 2014, p. 103).

Antes de adentrarmos ao palco fantasmagórico, devemos lembrar das aulas de física, e compreender que, entre o espectro e a luz, há uma relação de extrema importância. Porém, devemos destacar, antes de falarmos de espectros, a importância de falarmos da luz, a luz que ilumina o palco da história e que, ao focarmos para onde a luz aponta, esquecemos de quem são os responsáveis pelo sistema de luzes e, também, o que deixa de ser iluminado.

Os filósofos sempre voaram em direção à luz, tal como os aleluias, aqueles bichinho da luz da família dos cupins. Esses insetos procuram sempre um lugar para se reproduzir, fazer do seu lugar um lugar de colônia de reprodução. Os filósofos sempre precisaram mirar a luz, para, então, abandonarem as suas asas e não mais voar, não mais criar. Do solo, os filósofos só procuraram reproduzir suas ideias. À vista disso, essas já tinham passado pela purificação da luz.

Na crença de estar iluminado pela luz da sabedoria, de carregá-la para onde for, o filósofo corre o risco de cair na escuridão do dogmatismo, uma vez que a luz ofusca, pois, pode confundir a visão e ver o que não vê (DERRIDA, 2016). A esse respeito, por exemplo, pensemos com Davi Kopenawa, que nos apresenta o espírito do homem branco ocidental, como obscuro, escurecido pela ganância e pelo consumo oriundo de um modo de vida capitalista. Consequentemente, dirá o líder Yanomami, esse modo de ver, o mantém na escuridão, impedindo-lhe de pensar direito.

> Há muito barulho e gente por toda parte. O espírito se torna obscuro e emaranhado, não se pode mais pensar direito. É por isso que o pensamento dos brancos está cheio de vertigem e eles não compreendem nossas palavras. O pensamento desses brancos está obstruído, é por isso que eles maltratam a terra, desbravando-a por toda a parte, e a cavam até debaixo de suas cassa. Eles não pensam que ela vai acabar por desmoronar (...) A terra dos brancos está contaminadas, estão cobertas de uma fumaça-epidemia *xawara* que se estendeu muito alto no peito do céu (KOPENAWA, 1999, p. 20-21).

Em *Violência e Metafísica*, Derrida nos apresenta a história da filosofia como uma história da luz, mas também, da violência da luz[18]. Se estamos pensando sob a lógica da repetição, já arriscamos a demonstrar, como na história grega da filosofia, ou até antes, no Egito, a metáfora da luz, da resolução da luz, do brilho, do ouro, do sol, sempre comandou a filosofia, acreditando estar iluminando alguma coisa. Como nos explica, por exemplo Descartes, ao dizer que a razão, ou seja, o espírito, é único, tal como o sol que tudo ilumina[19]. Não é por menos que Platão, em *A República*, deixará evidente ao mostrar como o Sol se assemelha à ideia do Bem e a Luz à da verdade. Porém, ainda não vimos esses autores desconfiarem que a luz também ofusca.

> Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem. (...) Reconheceras que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem

[18] Como nossa questão aqui é o espectro, vale observar, que, por outro lado, negar a luz, não colocar a luz por cima, em cima, pode caracterizar uma outra violência. Ressaltamos essa observação devido à falta de luz que a filosofia deixou de lançar sob muitos elementos e realidades marginalizadas, como, por exemplo, a África e o Egito Antigo, pois é também a luz que faz o espectro se tornar espírito.
[19] *Regras para a direção do espírito* (DESCARTES, 1985).

> vistas, mas também sua génese, crescimento, sem que ele seja ele mesmo a gênese (PLATÃO, 2001, 509ab).

Além disso, a luz, segundo demonstra Cheike Anta Diop, pode se referir ao predomínio do patriarcado, em sua centralização fálica, ocupando um lugar central tal como o sol que emana sua luz ou, até mesmo, do farol que ilumina. E que, também, de forma fálica, é aquele que ocupa o centro e o lugar que irradia a luz. Enquanto o feminino ocuparia as trevas, as profundezas, lugar onde precisa ser penetrado pela força fálica da luz. Diop, inclusive, percebe a relação entre luz e espírito, o que será determinante para a constituição do Ocidente, enquanto uma sociedade completamente violenta em relação à mulher e ao feminino.

> O patriarcado é superior ao matriarcado: é antes de mais espiritualidade, luz, razão, delicadeza. É simbolizado pelo sol, pelas elevações celestiais onde reina uma espécie de espiritualidade etérea. Em contrapartida, o matriarcado estaria ligado às profundezas cavernosas da terra, à noite, à luz, à matéria, à esquerda que pertence à *feminilidade passiva, por oposição à direita, relacionada com a atividade masculina* (DIOP, 2014, p. 14).

Se pensarmos que o Ocidente teve seus primeiros rastros constituídos no Egito, podemos alegar que, desde o faraó como o deus-sol, ao sol como deus, da saída da caverna em direção à luz, do abandono das trevas ao renascimento, do rei-sol no absolutismo, das luzes da racionalidade ao Estado absoluto e a democracia como o grande farol, temos aí uma história da repetição, que não é dialética nem teleológica, mas acontecimento, espectralidade. E essa história assombrou a história nos moldes clássicos, ou seja, a história no sentido logocêntrico, linear, positivista, na qual a luz sempre se fez presente: a luz enquanto razão, enquanto brilho, enquanto revelação, enquanto iluminação, enquanto superioridade, enquanto dia, enquanto democracia, enquanto fenômeno[20].

> Faz-se a luz. E o dia. (...) A luz (phós), por toda parte onde essa arché comanda e começa o discurso, e da iniciativa em geral (phós, phaínesthai, phántasma, portanto espectro, etc.), tanto nos discursos filosóficos quanto nos discursos de uma revelação (Offenbarung) – ou da revelabilidade (Offenbarkeit), de uma possibilidade mais originária de manifestação. Mais originária, isto é, mais próxima da fonte, da única e mesma fonte. Por toda parte, a luz dita o que, ainda ontem, se acreditava ingenuamente ser possível subtrair e, até mesmo, opor à religião, e cujo futuro deverá ser pensado hoje (Aufklärung, luzes, Enlighttenment, Iluminismo) (DERRIDA, 2000(a), p. 16 -17).

Sob a luz que brilha, sobre o brilho do ouro, Shakespeare já anunciava o perigo da ganância, da perdição pela luz. Dito de outra maneira, a luz, o brilho também é aquilo

[20] Podemos pensar aqui toda as histórias dos excluídos, dos subalternos, dos negros e das mulheres, indígenas e tantos outros que podem ser contados para além do modelo logocêntrico. Sobre essa possibilidade, falaremos no quarto e sexto capítulo.

que nos pode desviar, pois, segundo o poeta inglês, *o sol é um ladrão que rouba o vasto oceano* (Ato V cena III). Ainda em *Timeu de Atenas,* Shakespeare diz:

> Ouro amarelo, fulgurante, ouro precioso! (...) Basta uma porção dele para fazer do preto, branco; do feio, belo; do errado, certo; do baixo, nobre; do velho, jovem; do cobarde, valente. Ó deuses!, por que isso? O que é isso, ó deuses? (...) [O ouro] arrasta os sacerdotes e os servos para longe do seu altar, arranca o travesseiro onde repousa a cabeça dos íntegros. Esse escravo dourado ata e desata vínculos sagrados; abençoa o amaldiçoado; torna adorável a lepra repugnante; nomeia ladrões e confere-lhes títulos, genuflexões e a aprovação na bancada dos senadores. É isso que faz a viúva anciã casar-se de novo (...). Venha, mineral execrável, prostituta vil da humanidade (...) eu o farei executar o que é próprio da sua natureza (SHAKESPEARE, Ato V cena III).

Além disso, em outra obra, *O mercador de Veneza*, Shakespeare dirá: nem tudo que reluz é ouro. Sendo assim, nem todo amarelo é ouro, brilho e riqueza, o amarelo é também, de acordo com o poeta pernambucano Renato Carneiro Campos, em seu poema *Tempo Amarelo:*

> Amarelo é a cor das mesas, dos bancos, dos tambores, dos cabos, das peixeiras, da enxada e da estrovenga. Do carro de boi, das cangas, dos chapéus envelhecidos. Da charque! Amarelo das doenças, das remelas, dos olhos dos meninos, das feridas purulentas, dos escarros, das verminoses, das hepatites, das diarreias, dos dentes apodrecidos... Tempo interior amarelo. Velho, desbotado, doente (CAMPOS, 1980).

A luz, portanto, possibilita a aparição do espectro, é como aprendemos nas aulas iniciais de física. Nesse sentido, a relação entre luz e espectro é inevitável. Toda a produção luminosa promovida pela e em nome da filosofia possibilita que a aparição tomasse forma e o espectro torna-se uma ameaça. Distante disso, um deslocamento é produzido, e, se o espectro é aquilo que tem e que pode ou não ser visto, é o órgão ocular que então iluminará com a tentativa de apreender o espectro, pois, considerando o homem iluminado, o cristão carrega em seu corpo as luzes, ou o moderno, que carrega em si a maioridade devido a sua racionalidade (as luzes da razão). Eles podem, assim, lançar a luz sobre *a coisa*.

> O órgão da visão começa por ser a fonte da luz. O olho é uma lâmpada. Não recebe a luz, antes a dá. Não é o que recebe ou olha o bem de fora ou para fora como fonte solar de visibilidade – dá a luz de dentro. É portanto o bem tornado bondade, o devir-bom do bem, uma vez que ilumina do interior, a partir do interior do corpo, a saber, a alma (DERRIDA, 2013(a), p. 123).

Para tentar explicar ou demonstrar a estrutura do espectro, Derrida começa por elucidar que antes de tudo o espectr0o possui, nele mesmo, uma força desconstrutora. A estrutura do espectro resiste em primeiro lugar às oposições metafísicas binárias. O espectro é aquilo que não é sensível, nem inteligível, é sem substância e sem essência,

nem vivo, nem morto. É aquilo que transita entre o mundo dos vivos e dos mortos, entre o presente e o ausente, ou seja, não possui existência (DERRIDA, 1994(b)).

A espectralidade, viéis estratégico da desconstrução, afirmará Derrida, resiste, tal como o *pharmakon* e outros quase-conceitos derridianos, às categorias clássicas da filosofia ocidental. Segundo ele, o espectro, no entanto, sempre esteve assombrando, fazendo-se, de uma certa maneira, uma forma de presença-ausente.

Sob a lógica do ver sem ser visto, Derrida nos mostra uma prática estratégica do fantasma que ele denomina como efeito de viseira, fazendo referência ao encontro de Hamlet com o espectro do seu pai no alto da torre, no qual Hamlet vê o corpo do espectro, mas não o espírito, não o que está por trás da viseira. Para além do cálculo, por uma outra temporalidade, o fantasma é aquele que começa pela repetição, sua estrutura é a da iterabilidade, desde sua aparição em Hamlet, outrossim, toda a sua aparição surge em uma dobra da temporalidade (DERRIDA, 1994(b)).

O espectro sempre foi vítima do recalque, declara Derrida. Ele propõe, então, pensar o espectro contra a filosofia, a fim de desconstruir diversos axiomas filosóficos. Marx, por exemplo, foi um filósofo que tentou exorcizar a todo custo a filosofia e os espectros que obsidiavam o seu contemporâneo, o filósofo Max Stirner. Entretanto, Marx era constantemente assombrado e perseguido por fantasmas, por um exército de fantasmas declara Derrida, igualmente como Stirner. Todavia, os dois se declaravam como caçadores de espectros. Porém, observa Derrida, apesar da crítica de Marx a Stirner, o autor de *O capital* era envolvido com espectros, de espectros tais como o fetichismo, a ideologia, valor de troca, valor de compra entre outros, como, por exemplo, a própria ontologia.

> O que Stirner e Marx parecem ter em comum é a crítica do fantasmal. Todos dois querem pôr um fim à aparição, todos dois esperam consegui-lo. Todos dois visam a alguma reapropriação da vida em um corpo próprio. (DERRIDA, 1994(a), p. 173).

A ontologia de Marx, de acordo com Derrida, precisa ser desconstruída, pois ainda mostra aspectos logocêntricos na sua relação com os fantasmas. Uma vez que, apesar do deslocamento ocasionado pela alienação, a natureza do homem seria o trabalho, natureza perdida pelo homem burguês, no momento em que este se libera do trabalho e passa a explorar o trabalhador. Nesse sentido, Marx combatia os fantasmas, mas também convivia e nos legou uma falange de espectros.

> É em *O capital* que Marx deixará evidente o caráter espectral, com a mística do fetiche, "o devir-fetiche da mercadoria" (1994,199), um caráter

> irredutivelmente específico do espectro e que não devemos olhar simplesmente uma figura de retórica, dirá Derrida (1994(a), 1999); e onde Marx se pergunta "como descrever em seu surgimento o caráter místico da mercadoria, a mistificação da coisa mesma – e a forma-dinheiro de que a forma simples da mercadoria é o germe (DERRIDA, 1994, 1999) (SOLIS, 2011, p. 170).

A respeito de Marx, dos discursos acerca do fim do comunismo, ou da morte de Marx, Derrida alerta, em sua obra *Espectros de Marx*, que ele não está promovendo um retorno a Marx, mas um retorno espectral de Marx. Nesse sentido, a lógica espectral (*logique spectrale*) atua como retorno e não como busca do espectro no recalque, ou seja, retirar do recalque ou do rebaixamento, mas abrir para um acontecimento que libera a vinda do espectro. Não se trata, portanto, de fazer uma psicanálise ou uma genealogia do espectro, observa Derrida. O que está em jogo é como lidar quando o espectro retorna, isto é, como pensar com/o retorno do recalcado. (DERRIDA, 1994(b)). O que não quer dizer fazer uma ontologização dos restos, como observa Derrida (1994(a)), p. 24-25).

A ideia de espectralidade surge com o intuito de abalar a crença e a segurança no conceito de presença. Entretanto, observa-se que o espectro é uma espécie de presença, dirá Derrida, mas que, perpassando o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, transita entre o presente e o ausente. Possui uma estrutura corpórea de devir-corpo do fantasma. Sua temporalidade está para além do presente e de uma anacronia. Sua estrutura permite não ser capturado pela presença presentificada, não se constituindo enquanto identidade e ser, o que impede que seu devir carne se materialize enquanto soberaniedade. É o caso do caráter espectral do Estado.

> Espectro é uma forma de presença e o virtual é também uma espécie de presença. Simplesmente percebe-se que a oposição presença/ausência não funciona mais de maneira tranquilizadora quando se trata do virtual e do espectral. (...) Portanto, o valor de espectralidade é por si próprio desconstrutor, uma força que atrapalha o crer na presença. (...) Quanto mais o espectral e o virtual invadem o campo da experiência, tanto mais se tem necessidade de reconstituir forças estáveis de identidade, de presença, de consciência, de subjetividade etc. Noutras palavras, não creio que os efeitos de espectralidade vão suprimir o desejo de condições estáveis para a subjetividade, a presença, a identidade (DERRIDA, 2001(a)).

O espectro, dirá Derrida (2001(a)), por estar sempre em trânsito, entre o mundo dos vivos e dos mortos, é o que permite hoje inferir que o espectro de Marx, ou a questão marxiana, retorne dos mortos enquanto espectro. Ou, como veremos mais a frente, nunca, talvez Heidegger tenha tentando, se exorcizou o espírito ou o espectro grego na história da filosofia. Nesse sentido, já que o espectro é da ordem da repetição, pois é sempre um retornante, e já que ele começa por retornar, então não podemos controlar ou prever sua chegada ou sua ida. Cabendo lembrar que para Derrida levantar a questão da

espectralidade e do retornante, aponta nesse tema uma primeira dimensão: uma afirmação política, pois, para ele, todas as tentativas de censura, de exclusão e de recalque do espectro se dão porque existe uma realidade inquietante por trás disso (DERRIDA, 1998).

Um espectro, observa Derrida, é sempre animado por um espírito. Entretanto, é necessário distinguir o espírito do espectro. Mas, o devir-corpo, o devir-matéria, o devir-carne do espectro realiza-se quando o espírito encarna no espectro, diz Derrida. Em outras palavras, o espírito depende de ser obsidiado pelo espectro, para, então, aparecer. Por esse motivo Derrida, em seu livro *Do espírito,* vai argumentar que essa obra trata da aparição, a saber, o espírito obsidiado pelo espectro, que possibilitará a aparição, a revelação do fantasma. Contudo, o espectro é aquele nem vivo nem morto, vagueia aguardando ser possuído pelo espírito.

> Desde que se deixa de distinguir o espírito do espectro, ele toma corpo, encarna-se, como espírito, no espectro. Ou antes, Marx mesmo o esclarece, chegaremos até aí, o espectro é uma incorporação paradoxal, o devir-corpo, uma certa forma fenomenal e carnal do espírito (DERRIDA, 1994(a), p. 21).

O espectro é uma coisa, *this thing*. Porém, uma coisa que é inominável, não *identificável*, pois devido à sua invisibilidade, à possibilidade de *identificação*, não é, portanto, uma coisa no sentido daquilo que verificável e nominável. Essa coisa que é o espectro não possui corpo nem carne, não possui osso. O espectro é aquilo que embaralha a identificação e a compreensão do sentido diante da sua presença. Ele nos enxerga mas não conseguimos apreendê-lo pelos sentidos. Sendo assim, as tentativas constantes de conjurá-lo nunca são suficientes, porquanto, ele é incapturável.

> Ele torna-se, de preferência, alguma "coisa" difícil de ser nomeada: nem alma nem corpo, e uma e outra. Pois a carne e a fenomenalidade, eis o que confere ao espírito sua aparição espectral (...) Esta Coisa que não é uma coisa, essa Coisa invisível entre seus aparecimentos, não a veremos mais em carne e osso quando ela reaparecer. Esta Coisa olha para nós, no entanto, e vê-nos não vê-la mesmo quando ela está aí (DERRIDA, 1994(a), p. 21-22).

É por este motivo que Derrida opera com a compreensão de uma realidade fantasmática, que, sob a categoria da espectralidade, percebe em todos os campos da sociedade, uma lógica do espectral determinando muitas vezes as condições e os andamentos no que implica os discursos e as práticas políticas. Veremos, nos próximos capítulos, que é sobre uma certa espectralidade ou um jogo de fantasmas dos quais não apreendemos os efeitos espectrais na relação do político, do Estado, inclusive a própria distinção entre Estado e político (DERRIDA, 2001(f), p. 49-56).

> A espectralidade decorre do fato de que um corpo nunca está presente para ele mesmo, para aquilo que ele é. Ele aparece desaparecendo, ou fazendo desaparecer aquilo que representa: um pelo outro. Nunca se sabe com quem estamos lidando (DERRIDA, 2007(a), p. 98).

O espectro é o por vir, afirma Derrida. Por esse motivo também, é uma ameaça, pois nunca sabemos quando e quem chega. É no risco, no entanto, que esse espectro tem a possibilidade de tomar corpo, de se corporificar e de se realizar, pois ganhando corpo, já que ele possui em sua estrutura um devir-carne do corpo, o espectro pode resgatar, trazer consigo um passado, algo que estava recalcado, reprimido, mas também, algo novo, uma vez que é sempre direcionado ao futuro. Esses riscos, na chegada do espectro, podem abalar as estruturas sólidas e a garantia do sono tranquilo do presente que espera relaxado o futuro.

> A saber, um corpo! Uma carne (*Leibe*)! Pois não há fantasma, não há jamais devir-espectro do espírito sem, ao menos uma aparência de carne, num espaço de visibilidade invisível, como des-aparecer de uma aparição. Para que haja fantasma é preciso um retorno do corpo, mas a um corpo mais abstrato do que nunca (...) Uma vez a ideia ou o pensamento (*Gedanke*) destacados de seu substrato, engendra-se o fantasma *dando*-lhe *corpo* (DERRIDA, 1994(a), p. 170).

A presença, explica Derrida, é tranquilizante, confortante, apresenta-se como uma resposta à insegurança. Porém, adverte ele, essa suposta aparência de que tudo vai bem, que está tudo seguro e dentro dos eixos, é um sinal de que há uma espectralidade rondando. Essa é, portanto, uma das críticas à filosofia ocidental, que ele chama de metafísica da presença. Um pensamento pautado na segurança da presença, um pensamento garantido na presença, acreditando dessa forma poder dar conta da realidade.

> Por que o espectro é sentido, nos dois casos, como uma ameaça? (...) Se há alguma coisa como a espectralidade, há razões para duvidar dessa ordem tranquilizadora dos presentes, e sobretudo da fronteira entre o presente, a realidade atual ou presente do presente e tudo o que se lhe pode opor: a ausência, a não-presença, a inefetividade, a inatualidade, a virtualidade ou mesmo o simulacro em geral etc. (DERRIDA, 1994(a), p. 60).

Então, se considerarmos a proposta de Derrida, se levarmos em conta que todo começo já é repetição, e que toda repetição traz algo de novo e algo do mesmo; que o espectro não é presente nem ausente, mas os espectros estão entre nós. Assim, reconheceríamos que não há segurança nenhuma, não há solo seguro, pois a única coisa certa seria aprender a conviver com os fantasmas. Deste modo, podemos reverter o axioma marxiano e pensar que: a história não apenas se repete como farsa, primeira cena

já é a farsa, porque já é repetição, e o que repete-se enquanto farsa, podendo desencadear em tragédia[21].

Diante disso, veremos os principais conceitos políticos em filosofia serem desconstruídos. E, portanto, compreender a relevância dessa abordagem a partir de Derrida para pensarmos as questões ético-políticas em filosofia.

Assim, mostraremos que a democracia e o Estado funcionam a partir de uma repetição espectral, assombrada por espectros e fantasmas, em que o espírito do Ocidente, apontado por Hegel, é assombrado por espectros. E, assim, seguindo Derrida, em nome da justiça será preciso falar de fantasmas, espectros e heranças. Uma justiça que estaria no direito, mas também, para além do direito. Em nome de uma responsabilidade, em nome dos que estão mortos ou ainda estão para nascer, vítimas das violências de todos os tipos. Por essa razão vamos deixar os fantasmas aparecerem ao longo desse trabalho.

> Se me apresto a falar longamente de fantasmas, de herança e de gerações de fantasmas, ou seja, de certos *outros* que não estão presentes, nem presentes vivos, nem para nós, nem em nós, nem fora de nós, é ainda em nome da justiça. (...) É preciso falar do fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e justa, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente* vivos, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido (DERRIDA, 1994(a), p. 11).

Assim, se levarmos em conta que conjurar é invocar, convocar, podemos entender que conjurar os fantasmas do passado, aqueles que foram excluídos, exorcizados, conjurados, é uma possibilidade de fazer justiça. Podemos considerar que fazer o apelo, ou seja, conjurar, é fazer justiça e atuar de forma contra-hegemônica, contra uma certa maneira de ser e de fazer, contra a interpretação dominante, um certo poder dominante. Por outro lado, conjurar também é calar, exorcizar. Veremos ao longo do trabalho que o espectro ou o espírito negro africano egípcio foi conjurado, ou seja, calado para deixar vir em toda a sua plenitude, o espírito do Ocidente, a saber, o homem branco europeu. Nesse sentido, como observa Derrida, a conjuração *é primeiramente uma aliança, sem dúvida, às vezes uma aliança política, tanto ou quanto secreta, senão tácita, um complô ou uma conspiração* (DERRIDA, 1994(a), p. 70).

[21] Conf. página 105 da tese.

2 – ESTADO E SOBERANIA: UMA HIISTÓRIA DE FANTASMAS

> O reino dos espíritos é imensamente grande, o espiritual é infinito: vejamos então o que é realmente o espírito, essa herança que os Antigos nos legaram.
> *Max Stirner*
>
> O passado não está nunca morto. Não é nem ao menos passado.
> *William Faulkner*
>
> Quem controla o passado, controla o futuro. Quem controla o presente, controla o passado.
> *George Orwell*

2.1 Soberanias espectrais:

Se pensarmos a partir da máxima derridiana, *o fim do livro e o começo da escritura* (2006(b)), podemos, inicialmente, recordar a grande e vasta literatura acerca da história da política, as teorias e tratados sobre política, o Estado, a democracia entre outras. Mas, com o fim do livro, que não é exatamente o fim, nem o fim do livro enquanto fim que se busca, somos deslocados sob a força da desconstrução a pensar toda essa história enquanto escritura (*écriture*)[22] [trataremos em nossa tese enquanto espectro, *spectre*, pois, para Derrida, *a escritura é como todos os espectros: errante*. (2005(a) p. 96)]. Com isso, podemos entender que todas essas enciclopédias não constituem um grande sistema fechado, que não produzem uma totalidade, muito menos uma compreensão da história do político como até hoje se pretende fazer. Noutros termos, é impossível fazer uma história do político segundo uma abordagem que se completaria enquanto um livro. Queremos evidenciar com isso que algo sempre nos escapa, que existe uma presença não presenciável e isso que nos escapa é: espectral.

[22] A escritura em Derrida não se limita ao ato de escrever e a representar a voz em sua ausência. A escritura, de caráter completamente espectral, é a abertura a toda alteridade radical, possibilitando uma multiplicidade de produções e acontecimentos que rompam com a clausura do *logos.*

Para darmos início a essa seção, é importante deixar claro, apontar explicitamente o que queremos mostrar. Vamos nos concentrar em apontar aspectos e pontos de vistas que não são normalmente tratados, que são deixados de lado pela filosofia.

O primeiro ponto que iremos focar é acerca de um espectro conjurado desde a antiguidade na Grécia Antiga, a saber, o outro lado da democracia ateniense, o seu outro lado, um lado obscuro e violento, que é uma sociedade controlada por uma minoria que mantém a maioria na linha, pois teme uma revolução do *demos*, ou seja, do povo. Portanto, veremos, mais à frente, que a democracia em Atenas, que não durou nem cem anos, está muito longe de se efetivar enquanto democracia, uma vez que excluiu a grande massa popular das decisões e participações políticas, permitindo que Platão dissesse: *alguns a chamam de democracia, outros de outra maneira; na verdade, é um governo dos melhores com a aprovação da massa* (PLATÃO, 2016, 238d).

O segundo ponto ou a segunda conjuração que iremos abordar, se dará ao apontarmos os aspectos que podem desestabilizar ou deslocar uma imagem construída acerca de um Egito Antigo imóvel, imobilizado, engessado em um sistema despótico escravista e ausente de pensamento filosófico. Ora, é sabido, está presente nos manuais de filosofia e história que o Egito sofreu uma forte pressão intervencionista por parte do Estado na pessoa do faraó. Porém, pouco se fala dos momentos de instabilidade política do Estado, da descentralização do poder do rei e de uma mais forte participação política pelas mãos de indivíduos e de classes e grupos sociais que promoviam uma efetiva intervenção no que diz respeito ao desenvolvimento e administração do Estado. Esses momentos serão características de um período pouco estudado e de que pouco se fala: os Períodos Intermediários.

> A situação calamitosa do Primeiro Período Intermediário corroborou a legitimação do poder destas elites – e também a dependência social – uma vez que as mesmas passaram a solucionar problemas econômicos, crises políticas e, também, problemas individuais, como se observa através da constituição do patronato (JOÃO, 2008, p. 60).

Para justificarmos essa nossa abordagem vamos considerar a perspectiva desconstrutora de Derrida, focando, principalmente, no que viemos mostrando até aqui que é, antes de tudo, a lógica espectral. E seguir via a lógica da espectralidade é considerar as conjurações espectrais. Sendo assim, se conjurar é invocar, vamos trazer à tona os fantasmas da democracia, a saber, o seu lado nenhum pouco democrático. E, considerando que conjurar é fazer apelo, apelamos contra a interpretação dominante acerca do Egito Antigo.

Operar via à lógica da espectralidade é invocar um olhar a respeito daquilo que ficou à margem, aquilo que, rebaixado e excluído, foi velado e não foi dito. Sendo assim, proporemos um deslocamento da interpretação dominante, que atua através da hierarquização e da obliteração daquilo que não convém, daquilo que não se quer falar, a saber, o despotismo democrático ateniense e a descentralização do poder no Egito Antigo.

Para reforçar nossa justificativa, consideramos que as leituras tradicionais são interpretações da violência, pois essas leituras atribuem uma identidade fixa e imóvel ao Egito e a Grécia, criando um grande mito de que a Grécia seria o berço do humanismo devido a democracia, e, por outro lado, o Egito seria perverso devido ao despotismo faraônico e à escravização do povo. Sendo assim, para deslocar esse olhar engessado e fixo, rompendo com a lógica da identidade, propomos olhar pelo viés da diferença e observar o espectro que assombra essas duas sociedades, a saber, o outro do grego e o outro do Egito.

Além disso, gostaríamos de frisar que estamos fazendo um recorte espacial e temporal do Egito na África. Com isso, queremos deixar claro que o Egito é africano, porém, não representa a totalidade da África. Em outras palavras, pode-se considerar que o Egito possuía uma organização político administrativa social e uma tecnologia diferenciada (não dizemos sofisticada, complexa ou evoluída para não cairmos na lógica evolucionista que hierarquiza os saberes) das outras culturas africanas. Ademais, seguindo os passos de Cheikh Anta Diopo, o estudo do Egito é a possibilidade pensar um espírito africano em todas as suas multiplicades e diferenças.

> Pour nous, le retour à l'Egypte dans tous les domaines est la condition nécessaire pour réconcilier les civilisations africaines avec l'histoire, pour pouvoir bâtir um corps de sciences humaines modernes, pour rénover la culture africaine. Loin d'être une délectation sur le passé, um regard vers l'Egypte antique est la meilleure façon de concevoir et bâtir notre futur culturel. L'Egypte jouera, dans la culture africaine repensée et rénovée, le même rôle que les antiquités gréco-latines dans l aculture occidentale (DIOP, 1981, p. 12).

Assim, nos diferenciamos de Hegel, que empurrando ao máximo o Egito para fora da África, ainda se *surpreende encontrar entre eles, bem em meio à estupidez africana, uma razão refletida, uma nítida organização em todas as instituições e impressionantes obras-de-arte* (HEGEL, 2008, p. 172).

Entretanto, é importante deixar claro, que nossa postura é de pensar criticamente esses pontos, que não podemos negligenciar, visto que o papel do filósofo é avesso ao dogmatismo. Deste modo: 1 – Não estamos dizendo que não havia democracia na Grécia. 2 – Não estamos afirmando que havia uma democracia no Egito. 3 – O que faremos é

trazer à baila outras vozes, ou seja, espectros que foram conjurados na história da filosofia.

Portanto, que fique claro que entende-se por democracia uma sociedade igualitária, sem hierarquias, com liberdades individuais, o direito ao voto, participação de toda a sociedade nas decisões políticas, com representantes escolhidos pela maioria, isonomia, direitos iguais para todos, o poder (*cracia*) disseminado nas mãos de todos (*demo*), o direito à propriedade privada, a laicização do Estado, entre tantas outras características e aspectos que não estariam presentes em outros tipos de regime.

François Châtelet nos explica em sua *História das ideias políticas* (que se inicia na Grécia, reforçando a ideia de Vernant (1999) que a política nasceu na Grécia) essa extraordinária invenção grega e o quanto ela contribuiu para uma mentalidade acerca das relações humanas no campo social. Châtelet aponta que:

> No final do século VI a.C e durante a segunda metade do século seguinte, o poder democrático realizou uma série de reformas que estenderam o estatuto de cidadãos plenos à totalidade dos habitantes masculinos nascidos atenienses, assegurando-lhes assim a igualdade diante da lei (*isonomia*) e o acesso às magistraturas. (...) O poder central é exercido pela Assembleia Popular, que reúne todos os cidadãos dez vezes por ano e nas circunstâncias graves; é ela que toma as decisões soberanamente, adota decretos, elege os magistrados encarregados do executivo, designa de seu seio os membros das câmaras de justiça; e o faz por maioria, todo cidadão tendo direito de palavra (CHÂTELET, 1990, p. 16).

A filósofa Marilena Chauí nos dá uma boa definição do que seria a democracia no prefácio do livro *A invenção democrática*, em que Claude Lefort irá nos mostrar o lado totalitário da democracia. Focando a democracia como um estado de direito, a filósofa apresenta o aspecto reformador que a democracia possui:

> Advento da divisão social reconhecida como tal, da diferenciação interna entre o social e o político ou entre as esferas da existência social e da instituições políticas, a democracia institui a alteridade em toda a espessura do social, instituindo a ideia de direitos e diferenciando, pela primeira vez, Poder, Lei e Saber (LEFORT, 1983, p. 11).

No entanto, podemos começar problematizando as ideias de política, de cultura, de Estado e de democracia. Não estamos falando aqui em termos conceituais, a ideia de democracia, mas das práticas e dos modos de vida que já havia antes do século V a.C fora da Grécia. Com isso, não pretendemos afirmar que não foram os gregos os inventores de todo esse plano conceitual, mas apresentar algumas fontes que nos mostram haver algo para além, ou juntamente com a Grécia, porém não possuidor do mesmo nome[23].

[23] DETIENNE (2014); DIOP (1981); OBENGA (1990)

Entretanto, podemos revisitar a compreensão tradicional acerca da política no Egito Antigo, que para além do reducionismo ao despotismo e a escravidão, podemos encontrar outros aspectos que apontam para uma diferença obliterada.

Nesse ponto, é preciso uma boa definição, posto que não é um método de comparação, muito menos afirmar ser a mesma coisa. Queremos mostrar o quanto a lógica da iterabilidade, ou seja, a contaminação diferencial, se repete para além de um território fixo e originário. Além disso, sabemos a carga do peso desses conceitos, entre eles o de história e o de filosofia. Então, se existe a possibilidade desse movimento de se descolonizar do Ocidente, de repensar a história, é preciso ao máximo tentar neutralizar a sua "língua" conceitual[24], nem que para isso façamos o uso dela. Por isso, ressaltamos a fala de Roger Garaudy:

> O que se convencionou chamar de Ocidente teve origem na Mesopotâmia e no Egito, isto é, na Ásia e na África. (...) A concepção dualista de Platão deve muito ao Egito. Platão imaginava um estado dotado de estabilidade política enquanto vivia numa democracia em pleno movimento. O Egito era o seu modelo. O Egito inspirou fortemente toda a civilização grega. (...) Em resumo, a visão do mundo que chamamos ocidental data de 3000 anos antes de nossa era. Configura-se fora da Europa, no Egito e na Mesopotâmia (GARAUDY, 1983, p. 6-8).

O Ocidente pode até ter começado na Grécia do século V a. C, como insistem muitos autores, mas o mundo não. Se levarmos em conta a lógica espectral, um certo devir africano, um devir negro do mundo como demonstra Achille Mbembe (2014), um espectro africano sempre rondou a Europa, vindo do outro lado do mediterrâneo. Assim, poderemos defender a tese contrária à de Hegel (2008), de que a África seria desprovida de espírito e, quanto ao espírito egípcio, que ele tentando conjurar, diz não possuir força, podemos mostrar toda uma cultura (paideia) egípcia possuidora de uma potência transformadora, além, é claro, da *maât* como um certo espírito egípcio que regulava a vida da sociedade egípcia, guiando-os para uma vida justa. A arqueóloga e egiptóloga Bernadette Menu nos esclarece a dimensão de *maât* na antiguidade:

> Par l'intermédiaire de Platon qui, on le sait, a séjourné longuement en Égypte 'voir infra', la maât idéologique, cosmique, dans ses expressions politiques, et la maât sociale, humaine, dans sa traduction particulièrement judiciaire, ont probablement inspiré Aristote et sa lumineuse distinction de l'Éthique à Nicomaque, entre justice universelle, générale, et justice individuelle,

[24] Sobre a descolonização, trataremos desse assunto especificamente no quarto capítulo. Ainda sobre descolonização, em nenhum momento acreditamos que a descolonização seja um processo de purificação, um movimento absoluto de desterritorialização. Como estamos no contexto da desconstrução, isso quer dizer que consideramos a lógica do rastro, da espectralidade, da contaminação, entendendo a descolonização como uma tarefa de pensar outros possíveis que foram e continuam violentamente recalcados e excluídos pela violência colonial.

> particulière. Les anciens Égyptiens avaient déjà fait la différence entre, d'une part, une justice générale, cosmique, du ressort de la morale et d'une conduite subjective conforme à l'Ordre garanti par le roi et, d'autre part, une justice particulière, à la fois individuelle et sociale, du ressort du droit et du juge, pour l'objectivité d'un partage équitable des biens". À l'issue de cette étude je pouvais conclure: "Me démarquant d'une vision "compacte" de la maât, j'ai tenté de démontrer combien les anciens Égyptiens ont eu au contraire conscience de sa dualité et ont pris soin de distinguer les aspects de sa double nature 'céleste et terrestre', dans des rites, dans des textes, dans une iconographie qui sont à chaque fois appropriés. L'hypothèse selon laquelle Aristote (précepteur d'Alexandre le Grand qui fut un grand admirateur de la civilisation pharaonique) reçut probablement, par l'intermédiaire des philosophes grecs qui le précédèrent, l'héritage de la pensée politique et sacerdotale de l'Égypte antique dont les temples lagides et la ville d'Alexandrie furent plus tard des conservatoires et des relais, acquiert ainsi un caractère entièrement plausible. Elle nous autorise à faire reculer 'de plus' de deux millénaires la naissance d'un concept universaliste fondésur un important distinguo et promis, au cours de notre propre histoire, à de nombreux commentaires savants (MENU, 2016, p. 51)[25].

Um espectro de origem egípcia, juntamente com tantas outras culturas, possibilitou a formação do Ocidente. Isso quer dizer: o Ocidente não é puro, uma vez que procura-se entender o Ocidente enquanto um espírita de uma cultura. Mas seria ainda mais determinante alegar: é espectrado[26]. Fernando Bernardo, na esteira de Derrida, levando em conta a lógica do rastro, observa que o homem europeu, a Europa, é constituída a partir dessa contaminação diferencial:

> A Europa, a memória europeia é, em si mesma, plural porque desde sempre habitada ou cripitada pela estranheza do outro cabo, o qual está na gênese da constituição do foro da sua interioridade, desconstruindo-a. O que significa que o estrangeiro está na raiz da constituição da sua identidade sem unidade; que o estrangeiro mestiçou ou contaminou, à partida, a pretensa pureza originária da Europa (BERNARDO, 1995, p. 70).

---

[25] Por meio de Platão, que, como sabemos, viveu durante muito tempo no Egito, "ver abaixo", o maât ideológico, cósmico, nas suas expressões políticas e a maât social e humana, em sua tradução particularmente judicial, provavelmente inspirou Aristóteles e sua distinção luminosa da Ética de Nicômaco, entre a justiça universal, geral e individual, particular. Os antigos egípcios já haviam feito a diferença entre, por um lado, uma justiça geral, cósmica, moral e uma conduta subjetiva de acordo com a Ordem garantida pelo Rei e, por outro lado, a justiça particular, tanto individual como social, no âmbito da lei e do juiz, pela objetividade de uma divisão equitativa de propriedade. No final deste estudo, eu poderia concluir: "Removendo-me de uma visão" compacta "do maât, tentei mostrar o quanto os antigos egípcios estavam mais conscientes de sua dualidade e tomaram o cuidado de distinguir aspectos de sua natureza dupla "celestial e terrestre", em ritos, em textos, em uma iconografia que são sempre apropriadas. A hipótese de que Aristóteles (preceptor de Alexandre o Grande, que era um grande admirador da civilização faraônica) provavelmente recebeu, através dos filósofos gregos que o precederam, o legado do pensamento político e sacerdotal do Egito antigo, nos templos lagides e na cidade de Alexandria foram mais tarde conservatórios e relés, adquirindo assim um caráter completamente plausível. Ele nos autoriza a reverter "mais de dois milênios" o nascimento de um conceito universalista baseado em uma distinção importante e promete, durante nossa própria história, muitos comentários acadêmicos.

[26] A ideia de pureza sempre esteve presente no discurso filosófico. Nesse sentido, todo o cuidado para manter uma pureza seria um tipo de conjuração do espectro. De Platão até Heidegger, passando por Descartes, os empiristas, Hegel, Fauerbahc, entre outros, todos buscaram a purificação do espírito.

Uma leitura clássica nos ensina que tanto a filosofia quanto o modo de fazer política se inicia na Grécia, constituídas com maior relevância pelas noções de Estado, de *pólis*, de cidadão, de liberdade entre outras. Vamos fazer um breve percurso por essa linha de pensamento para que possamos então, a partir de Derrida, deslocar o que foi edificado, em política, a partir de uma cultura e um idioma grego, e assim, deixar surgir alguns espectros, tanto da democracia, quanto da história do Ocidente.

Segundo uma leitura tradicional, uma certa concepção de liberdade política, democrática, particularmente em Atenas, teve seu início no séc. V a.C. Diante deste sistema político, a cidade-Estado pode, portanto, se desenvolver economicamente, culturalmente através da filosofia e das artes. Mas, nessa época, a época de Péricles, havia uma constante tensão sobre qual seria o regime político ideal (CHÂTELET, 1990). Havia uma tensão de desejos e vontades que se miravam em facções: democratas, oligarcas, aristocratas.

> Não se deve definir a democracia, tal como hoje alguns o fazem, como o predomínio dos mais numerosos, nem a oligarquia como o regime em que poucos são os senhores do Estado. Se, com efeito, para dar um exemplo, houvesse um total de 1300 cidadãos, entre os quais mil fossem ricos e não dessem acesso a cargos aos trezentos não ricos, mas igualmente livres e de resto iguais, ninguém diria que é um regime democrático. De modo análogo, se os pobres fossem poucos, mas hegemônicos em relação aos ricos, mais numerosos, ninguém definiria esse regime como uma oligarquia, só porque todos os demais, que nesse caso seriam os ricos, estariam excluídos dos cargos públicos (ARISTÓTELES, 1997, IV, 1290ª, p. 30 -40).

Porém, talvez a leitura da helenista francesa Jacqueline de Romilly pode soar mais interessante e menos violenta em termos epistemológicos, tal como a podemos constatar em Marcel Detienne, que nos adverte quanto a sua mudança depois de trinta anos de lançado *Os mestres da verdade* (1967) em relação ao *Os Gregos e nós* (2005).

Para Jacqueline de Romilly, não há a preocupação em argumentar ou provar que a democracia nasceu na Grécia. A autora, compreende o que se produz no contexto da época e a possibilidade de se pensar o seu tempo. Por exemplo, se os gregos conseguiram processar o que eles iriam chamar de democracia. Entretanto, em nenhum momento Romilly vai assegurar que a democracia é grega ou que não havia democracia fora do mundo grego, nem, muito menos, que se tratava de uma invenção grega. Romilly se mostra bem sutil e bem profunda em sua observação ao atestar que os gregos, precisamente os atenienses, trabalharam, souberam operar com magistreza, em termos

conceituais e práticos, inclusive no tocante a entender, ou seja, ler o seu presente, o que eles chamariam de democracia[27].

> A pesar de que Atenas no inventó la democracia, fu ela primeira que tomó consciencia de sus principios, que la nombró, que analizó su funcionamento y sus formas, y que, por tanto, invento, sin ninguna sombra de duda, la ideia misma de democracia (ROMILLY, 1997, p. 92).

Além disso, em entrevista recente, Marcel Detienne assevera ser muito arriscado defender que não havia uma *polis* ou uma democracia anterior aos gregos

> Au lieu de croasser que "la" démocratie est grecque - le mot l'est, bien sûr -, il faut aller ailleurs, au plus loin, comparer, voir comment l'on prend la parole dans tant de groupes et de sociétés, comment sont disposés les participants, ce qui se discute ou non, comment les décisions sont prises et selon quelles procédures (DETIENNE, 2012)[28].

Não queremos advogar aqui que a democracia não é grega, mas se operamos segundo a lógica da iterabilidade e do por vir, e se a democracia nunca foi presente, pois é espectral, acreditamos que toda a potência do por vir da democracia, foi anterior ao séc. V. É devido à sua potência, que em algum momento pode-se afirmar até que a democracia é grega. Em outras palavras, se pensamos de acordo com uma lógica para além da crença em uma *arque*, em uma origem ou em uma fundação, mas também sem nos pautar por um *apriori*, é possível que, através de uma economia das forças, a democracia fosse possível antes mesmo de ela ser democracia. Derrida, por exemplo, já localiza, em Platão, uma certa inconsistência em falar de democracia, e que irá ver se repetir ao longo dos séculos, como ele aponta em *Vadios*:

> Para além de todas as mutações históricas que desde então terão afectado o conceito de democracia, e que é preciso ter rigorosamente em conta, Platão anuncia que, no fundo, "democracia" não é nem o nome de um regime nem o nome de uma constituição. Não é uma forma constitucional entre outras. De facto, temos conhecido para além das democracias monárquicas, plutocratas, tirânicas da Antiguidade, tantos regimes modernos ditos democráticos (...) democracia ao mesmo tempo monárquica (monarquia dita constitucional) e parlamentar (um grande número de Estados-nação da Europa), democracia popular, democracia directa ou indirecta, democracia parlamentar (presidencial ou não), democracia liberal, democracia cristã, social-democracia, democracia militar ou autoritária etc (DERRIDA, 2009, p. 78).

[27] A mesma coisa a autora se refere a ideia de lei, que não foi uma invenção grega, muito menos ateniense, porém, foi um povo que insistiu em modificar, criar leis devido ao reconhecimento da sua importância (ROMILLY, 1997, p.100).

[28] Em vez de crer que "a democracia é grega - a palavra é, naturalmente - você tem que ir para outro lugar, para comparar mais, ver como a palavra é tomada em ambos os grupos e sociedades, como estão dispostos os participantes, que é discutido ou não, como as decisões são feitas e em que condições.

2.2 O mito da democracia ateniense

Tradicionalmente, a democracia ateniense é compreendida como uma reunião de cidadãos que, em Assembleia, decidiam e discutiam o futuro da *pólis*. O ato mesmo de se reunir, de possuir a liberdade de se reunir com seu grupo, com seus "irmãos", com seus "iguais", o que caracterizaria uma das coisas que seria próprio para uma prática de um regime político democrático, o debate, a discussão no conselho, no tribunal ou quando havia algum encontro com um magistrado. Essa era, portanto, a única forma de poder se transmitir o pensamento de cada um, que se dava pela força da palavra. E, segundo Detienne, bem antes dos gregos, já podíamos encontrar esses tipos de relação em sociedades anteriores e para além do mundo grego.

> O espaço com o indivíduo que quer se reunir é um componente essencial das práticas da palavra em torno dos assuntos comuns. Reunir-se é necessariamente fazer território, é desenhar espacialmente a presença física daqueles que querem falar, escutar, responder argumentando e, sem dúvida, decidir. Os lugares da assembleia parecem ser mesmo pontos privilegiados para construir um espaço inédito: aquele onde um grupo escolhe pôr em comum a troca de palavras que forja o discurso público de uma comunidade (DETIENNE, 2014, p. 140).

Cabe lembrar que a liberdade democrática grega é caracterizada pela liberdade do indivíduo chegar na assembleia e poder falar. Porém, quando se inicia uma sessão e o apregoador lança: quem quer falar? Assim, começam as seleções e as exclusões, ou seja, as condições, porque no mínimo o indivíduo deve dominar a arte da oratória, para não passar pelo ridículo ou para fazer valer a sua proposta. No entanto, é diante desse espaço que se pode promover a demagogia e a *doxa*, muito bem criticada por Platão[29].

Outra característica que não podemos deixar de lado, é que os cidadãos atenienses, aqueles que viviam na *pólis*, eram homens livres, donos de propriedades e nascidos na cidade[30]. Sendo assim, excluídos das decisões políticas ficavam os estrangeiros, as mulheres e os escravos. Em virtude desse regime democrático, segundo uma ontologia aristotélica, cada ser vivo corresponde de acordo com sua natureza. No que concerne a isso, o escravo possuía tal como a mulher algumas qualidades iguais, entre elas, e a mais importante: a obediência.

---

[29] Michel Serres (1997) irá dizer que pensando a partir de uma mudança geométrica da exposição e da formação social, os gregos ao reunirem um grupo na ágora, quanto mais distante do centro estivesse um cidadão ou um indivíduo, menos ele escutaria e menos ainda ele fala, não participando, portanto, das grandes decisões.

[30] A título de reflexão, é sempre importante ressaltar que todas as vezes que se pretende falar de cidade, *pólis*, Estado, se remete à possível origem grega-ateniense, como se não houvesse cidade ou algo muito próximo de uma comunidade de pessoas que conviviam em sociedade sem ser considerada cidade.

A obediência será fundamental, segundo Aristóteles, para o funcionamento da *pólis,* desde o homem que obedece às leis, ao escravo que obedece ao seu senhor, à mulher que obedece a seu marido e à criança que obedece ao homem da casa (1253b). Podemos perceber, portanto, uma enorme herança que trazemos dos gregos, ou até de sociedades anteriores aos gregos, a saber, o tema da obediência.

> Logo, há por natureza várias classes de comandantes e de comandados, pois de maneiras diferentes o homem livre comanda o escravo, o macho a fêmea e o homem comanda a criança. Todos possuem as várias partes da alma, mas possuem-nas diferentemente, pois o escravo não possui de forma alguma a faculdade de deliberar, enquanto a mulher possui, mas sem autoridade plena, e a criança a tem, posto que ainda em formação (ARISTÓTELES, 1985, p.32 [1260a]).

Veremos ao longo do nosso trabalho que a obediência é uma característica fundamental das sociedades de Estado, de acordo com Pierre Clastres (2012). Entretanto, gostaríamos de salientar, seguindo o raciocínio de Clastres, que entre um regime despótico, tirano e um regime democrático, no que concerne à obediência, nessas duas realidades de governo existe a relação de obediência. Vimos que Aristóteles é bem categórico ao afirmar a importância da obediência, quase kantiano no que se refere a isso. Uma vez que, para Kant, apenas a obediência eleva o homem a um grau maior de superioridade (2011(b)). Jacqueline Romilly lembra a relação entre liberdade e obediência com as palavras de *Medea* citada por Euripides*: Conoces la justicia y el uso de las leyes sin consecionesa la fuerza* (1997, p.100)[31].

Entretanto, veremos ao longo deste trabalho, que não existe lei sem força, pois, como dirá Pascal: a lei sem força é fraca (DERRIDA, 2007(a)). Ou como a própria autora apresenta, um pouco mais tarde nas palavras de Demostenes, que irá afirmar: *as leis têm força* (1997, p. 112). A temática da obediência percorre o trabalho de Derrida, estando presente inclusive tanto no seu aspecto teológico quanto no seu aspecto político. Como, por exemplo, ao apresentar o caso de Abraão, veremos mais à frente, e no caso do juiz no campo jurídico, como veremos no nosso quarto capítulo.

> O tema da desobediência, em voga no seu sentido político nos últimos anos, não é nenhuma novidade, muito menos um assunto alheio a filosofia. A desobediência foi e continua sendo um problema tratado e preocupante a filosofia, desde autores que se preocupavam com a obediência, os amigos da ordem, como ironizava Marx em *Os 18 Brumário de Luís Bonaparte*, quanto autores que pensavam pelo desvio, por uma forma de desobediência ao pensamento reto, como é o caso de Jacques Derrida. Apesar de Derrida nunca mencionar que a desconstrução seria uma forma de desobediência, e não queremos dizer isso, ele nunca desconsiderou o imperativo da desobediência,

[31] Conheces a justiça e o uso das leis sem conhecer as forças.

> afirmando por diversas vezes, o dever de se desobedecer (MORAES, 2017(a), p. 70).

Portanto, seguindo a linha de Hobbes, Derrida procurará demonstrar o quanto o indivíduo obedece à lei, em primeiro lugar com medo de ser punido e em segundo para poder se sentir protegido (2016; 2007(a)). O que não estaria em desacordo com as ideias de Clastres[32].

> Se a sociedade é organizada por opressores capazes de explorar os oprimidos, é que essa capacidade de impor a alienação repousa sobre o uso da força, isto é sobre o que faz da própria substância do Estado "monopólio da violência física legítima" (CLASTRES, 2012, p. 216).

Em outras palavras, a *pólis* abrigava, ainda abriga, a democracia enquanto regime e, esse regime, democrático, funciona a partir de condicionamentos, ou seja, para ser cidadão e poder se beneficiar com as condições democráticas, o sujeito deveria ser antes de tudo digno de ser um cidadão pois, como vimos, exige, além de de certos pressupostos, nascer homem e livre[33]. Além do mais, na Grécia antiga, o cidadão bom é aquele pertencente a elite, a um grupo dominante economicamente ou de puro sangue, que pode preservar a moral e os bons costumes da influência que tentava se instalar através da democracia, vinda das classes mais pobres, a saber, a ignorância e a desordem.

Para Platão, lembra Derrida citando a *República*: *a democracia é a orgia, a libertinagem, o bazar, o mercado livre, a "feira (pantopólion) das constituições em que se pode escolher o modelo que se quer reproduzir" 557 d* (DERRIDA, 2005(b), p. 97).

É por esse motivo que o discípulo de Sócrates, Xenofonte, é contra a democracia, e inicia sua *Constituição dos atenienses*, atacando frontalmente a democracia e expondo o porquê o melhor regime seria aquele governado por uma elite:

> Quanto à forma de governo dos Atenienses, que escolheram este tipo de constituição, eu não a aprovo pela seguinte razão: aqueles que a escolheram optaram por privilegiar a ralé ao invés da elite. Eis por que a não aprovo (XENOFOONTE, 2016, p. 71: 1.1).

Entretanto, esse não é o nosso real problema, mas vale a pena salientar, podemos ver que o nome já não condiz com a coisa, que o significante não dá conta do significado, e que o signo em toda sua transcendência não corresponde ao real, pois o belo nome que abre a toda uma possibilidade de abertura ao outro, *demos* (povo; todos), se limitava a um

[32] Pierre Clastres irá argumentar que uma das características das sociedades sem Estado é a desobediência a um poder estabelecido ou exercido (2012).
[33] É interessante apontar que nas sociedades democráticas contemporâneas, quando alguém age fora da lei, contra a lei, consequentemente perde seus direitos políticos.

grupo pequeno da população. Assim, a *cracia* (poder) se concentrava ou era exercida por um pequeno número de pessoas (*Aristoi*). Logo, não há timidez em declarar que a democracia ateniense, era composta por um grupo pequeno, ou seja, seu *demos*, não contemplava o todo, principalmente no que tange à produção de leis e da organização das cidade.

> Mas se é um bom governo que procuras, verás, em primeiro lugar, os mais hábeis estabelecendo as leis no seu próprio interesse; daí resulta que os membros da elite castigarão os da ralé e decidirão sobre os assuntos da cidade, sem permitirem que os desequilibrados decidam, falem ou sequer tomem parte na assembleia. Em virtude destas medidas, que são excelentes, o povo sucumbiria rapidamente à escravidão (XENOFONTE, 2016, p. 76: 1.9).

Em períodos de paz quando não havia a tensão de invasões estrangeiras, o número de cidadãos que participavam das assembleias era ainda menor e, assim, aqueles que eram donos de escravos e possuíam suas propriedades se concentravam em cuidar daquilo que era particular e privado. E para o exercício da vida pública em cargos de importância, os escolhidos eram decididos pela sorte[34]. Esses e outros fatos eram vistos por Platão como pontos que demonstravam a fraqueza da democracia[35]. Sem contar o caráter retórico, o dom da palavra que alguns cidadãos possuíam e que era determinante na hora de uma decisão em um debate na *ágora*. Dito de outro modo, aqueles que possuíam uma característica estratégica (*arethe*) ou na verdade maiores condições econômicas para pagar um mestre de retórica (sofista) conseguiam obter sucesso nos debates públicos. Assim, aqueles que eram hábeis na ordem do discurso possuíam-na como uma forma de poder.

> O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda a autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem (VERNANT, 2004, 53-54).

Um outro aspecto que gostaríamos de salientar é a respeito da tolerância, seja ela acerca da religião ou das relações humanas. A tolerância religiosa, por exemplo, caracteriza um dos aspectos da democracia ateniense para Romilly. Entretanto, um dos argumentos de acusação a Sócrates foi o do culto aos novos deuses. Segundo Jacqueline Romilly, a palavra tolerância significa sem ofensas, e é sem ofender a diferença religiosa

[34] Conf. nota 93. Rancière irá apontar esse aspecto da sorte como um caráter teológico na compreensão da democracia para os gregos.
[35] A título de lembrança, cabe destacar que o livro *A república* de Platão em seu original se chama *Politesis*. Entretanto, a latinização do livro tomou uma proporção tão radical que somos levados a crer em uma República grega, o que na verdade não havia. A república, portanto, é o espectro da *pólis*.

de outrem que os atenienses também recebiam, questão essa, de hospitalidade, principalmente os deuses estrangeiros.

O historiador Heródoto vai narrar diversas histórias relatando a ida de deuses egípcios para a Grécia, e que teriam outros nomes. Com isso, como também explica Detienne, em *Dionísio ao céu aberto* (1988), o culto ao deus estrangeiro nunca foi um problema para os gregos, o que leva a Jacqueline Romilly a concluir que a tolerância religiosa não era um tema político na Grécia antiga. Ressaltamos esse ponto, pois nos será necessário em outros momentos, devido a dois motivos: a intolerância religiosa nas democracias atuais e o "culto" ao religioso nas democracias ocidentais.

Compreendida como a capital do espírito, porque recebia artistas, intelectuais de diversos lugares, Atenas era muito acolhedora, entretanto, limitando-se aos povos das cidades gregas. No entanto, Romilly defende que a relação com estrangeiros, na verdade os bárbaros, de outras regiões se dava mais por conflito político do que por uma falta de hospitalidade. Veremos, no quinto capítulo de nossa tese, que uma das condições para o que Derrida irá chamar de democracia por vir é a de uma hospitalidade incondicional, a saber, aquela que não impõe condições ao estrangeiro[36]. Nesse sentido, Atenas era bem mais acolhedora ao hóspede do que Espartas, por exemplo. Porém, segundo Luciano Canfora, os gregos eram indivíduos muito competitivos e que muitas vezes não se suportavam, além do mais, os estrangeiros deveriam reconhecer bem o seu lugar de hóspede (2015).

> Respecto a los extranjeros, Atenas era cogedora. No los hacía ciudadaros, pero se mostraba hospitalaria, y Tucídedes disse más adelante que no practicaba jamás, como Esparta, las "expulsiones de extranjens"; también disse que, al revés que em Esparta, no les ocultaba nada em Atenas se podía ver y escuchar todo. Por outra parte, em lo que concierne al auxilio a los oprimidos, se ejerce com otras ciudades. Varias obras de Eurípides y muchos elogios de Atenas están ahí para ilustrar esa generosa disposicíon, de la que Atenas se setíaa orgullosa (ROMILLY, 1997, p. 108)[37].

[36] O candidato a presidência dos EUA, Donald Trump, em 2016, a mais orgulhosa das democracias, declarou em rede internacional que em seu primeiro dia, se eleito, iria expulsar os estrangeiros ilegais. Podemos perceber ai uma grande questão de hospitalidade condicionada, onde quando o estrangeiro passo do tempo determinado, é convidado a sair. No quinto capítulo abordaremos melhor essa questão.

[37] Em relação aos estrangeiros, Atenas era acolhedora. Não os fazia cidadãos, e Tucídedes disse mais tarde que nunca praticou, como Esparta, a "expulsão de estrangeiros"; Disse também que, ao contrário de Esparta, em Atenas, não escondia nada, eles podiam ver e ouvir tudo. Por outro lado, no que se refere à assistência aos oprimidos, se exerce com outras cidades. Várias obras de Eurípides e muitos elogios de Atenas estão lá para ilustrar essa disposição generosa, que Atenas se sentia orgulhosa.

Entretanto, é sempre importante compreender que tipo de estrangeiro, pois, segundo alguns autores, os gregos seriam completamente xenófobos, basta saber seus discursos acerca dos bárbaros:

> Gregos e romanos constituíram um mundo alicerçado sobre a explícita distinção dos seres humanos entre "inferior" e "superior", "bárbaros" e "civilizados"; e mais aqueles que "nascem para ser escravos" e os que "nascem para ser livres" (...) Sabe-se que tanto os gregos quanto os romanos eram profundamente xenófobos (MOORE, 2012, p. 45).

Aristóteles, depois de Platão, foi o primeiro filósofo a teorizar uma ideia de política em termos analíticos e conceituais. Além de propor uma ontologia do homem, compreendendo-o dentro dos limites da *pólis*, Aristóteles pensa uma ontologia do Estado, pois, para Aristóteles, a constituição do Estado está implícita na necessidade natural do homem de ser incapaz de viver isolado dos outros homens. Para Aristóteles, o homem vive em sociedade, e aquele que vive para além dos limites da *pólis* ou é um bárbaro ou um deus[38].

Para assegurar o funcionamento e a compreensão de seu funcionamento, Aristóteles compreende que um Estado deve ser regido por uma constituição. A constituição será elementar para garantir aos governantes que governem com justiça e que os cidadãos possam viver em harmonia, na busca de um bem comum. Assim, vivendo em comunidade. É como nos explica Derrida a clássica definição de Aristóteles:

> A *polis*, o Estado, como uma espécie de comunidade, *koinônia*, que, enquanto comunidade, *koinônia*, é constituída com vistas a certo bem. O Estado é uma comunidade organizada com vistas a um bem, *agathon.* Esse agathon, poder-se-ia dizer que ele é, naturalmente, investigado, como bem, por toda comunidade, mesmo animal, apesar do fato de que o que Aristóteles anuncia, desde o início, é que o Estado como comunidade, como *koinônia* humana, se organiza com vistas ao bem como soberano bem (DERRIDA, 2016, p. 480-481).

No momento em que várias comunidades se associam em um grupo, forma-se o que Aristóteles entende, por uma cidade perfeita. Segundo Aristóteles, a única função, o fim (*telos*), da *pólis* é atender à necessidade dos indivíduos que vivem em grupo, para produzir seu bem estar social e criar seus meios para bastar a si própria. O pensamento teleológico de Aristóteles acerca da cidade é indispensável para pensar quais são os fins e o fim (*telos*) do Estado. O fim do Estado, da sua existência é garantir que os indivíduos se reúnam e possam fazer valer o seu *telos*, que é bastar a si mesmo, garantir que o

[38] A título de conhecimento, Derrida já compreende em Aristóteles, a problemática da biopolítica apontada por Foucault na modernidade, uma vez que, para Derrida, Aristóteles já teria uma dificuldade de definir o homem como *zoo* ou como *bio* (DERRIDA, 2016, p. 488).

homem, que é um animal político por natureza, dotado de razão e de linguagem, possa constituir a cidade, como um lugar natural do homem, e que nela seja feliz (*eudaimonia*)[39].

> A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor (ARISTÓTELES, 1997, p. 15 [1253a]).

Entretanto, esses grandes filósofos gregos nos trazem grandes problemas acerca da convivência em sociedade, tanto Aristóteles quanto Platão foram grandes críticos da democracia, e podem nos mostrar, mesmo por suas críticas, as condições e a violência promovida pela democracia ou em nome da democracia.

O classicista e historiador italiano Luciano Canfora procurou desmitificar a democracia ateniense de seu lugar mais elevado colocado pelos modernos e herdados pelos contemporâneos. Canfora vai demonstrar em seu livro *O mundo de Atenas* (2015), que a democracia nasce de uma violência e se mantém pela violência. Em termos derridianos, podemos arriscar a dizer que a fundação da democracia, que passa por uma violência fundadora, possui um duplo gesto de violência, e que será mantida na medida em que opera pela lógica da condicionalidade.

Luciano Canfora vai entender o nascimento da democracia como uma violência, fundada na violência, e também, segundo esses grandes personagens gregos, entre eles, Platão, Aristóteles, Alcibíades, Xenofonte, em um certo sentido Péricles entre outros. Alcibíades, por exemplo, vai afirmar que a democracia, em seu modelo degenerativo, é um regime de loucos (CANFORA, 2015). Rancière também insiste na tecla de Canfora e demonstra a insatisfação de uma elite grega em relação a democracia. E relendo Platão, Rancière diz:

> Para ele, a lei democrática é apenas o bel-prazer do povo, a expressão da liberdade de indivíduos que têm como única lei as variações do seu humor e de seu prazer, indiferentes a qualquer ordem coletiva. Sendo assim, a palavra democracia não significa simplesmente uma forma ruim de governo e de vida política, mas propriamente, um estilo de vida que se opõe a qualquer governo ordenado da democracia (RANCIÈRE, 2015, p. 50).

---

[39] Um dos fins do homem na *pólis*, segundo Aristóteles, é a *eudaimonia* (felicidade), gostaríamos de sublinhar aqui, que uma certa noção de felicidade, foi problematizada também pelos egípcios. Quando Sólon esteve no Egito, depois de visitar a corte de Amasis, foi indagado pelo rei Creso acerca do que Sólon entenderia por felicidade. Além disso, seria interessante destacar que *eudaimonia* significa, além de tudo, estar possuído por um espírito, um bom *demon*, um gênio. Nesse sentido, vemos operar mais uma vez a espectralidade enquanto possibilidade de felicidade. Para demarcar bem a relação que pode haver entre Egito e Grécia, seria interessante reforçar que os filósofos egípcios estavam preocupados em como viver bem. Não é sem razão que Amen-em-ope irá iniciar seu tratado propondo como se chegar a felicidade.

Para Platão, a democracia nasce até mesmo como um ato de violência, ou seja, a democracia é fundada pela violência, pelo medo. Neste sentido, podemos entender a dobra produzida pela democracia, como uma dobra que ao mesmo tempo produz uma violência de um contra o outro e, na sua manutenção, continua a operar pela violência. Sendo assim, é quase impossível pensar a democracia desvinculada do espectro da violência, pois, para Platão, quando a democracia surge, logo:

> Quando após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os restam o governo e as magistraturas, e esses cargos são, na maior parte, tirados à sorte. É essa, efectivamente a maneira como se estabelece a democracia, quer pelas armas, quer pelo medo do outro partido, o que foge (PLATÃO, 2001, 557a).

Além disso, Platão, no *Menexeno* (2016), quando vem a definir o regime vigente em Atenas, diz que sempre foi uma "aristocracia": *alguns a chamam de democracia, outros de outra maneira; na verdade, é um governo dos melhores com a aprovação da massa* (238d)[40]. Dito de outra maneira, é como Rancière explica em seu *Ódio à democracia*, que, na antiguidade grega, o que realmente importava era a governança sob o controle dos melhores, entende-se com isso, aqueles que resistiam à lógica da melhor filiação e que possuíam bens e dinheiros.

> Mas Platão sabe muito bem o que Aristóteles enunciará na *Política*: aqueles que são chamados de "melhores" nas cidades são simplesmente os mais ricos, e a aristocracia nunca é mais do que uma oligarquia, um governo de riqueza (RANCIÈRE, 2014, p. 60).

Diante disso, podemos constatar a democracia como realmente era, não se diferenciando em nada do que podemos ver nos dias de hoje. Nesse sentido, na força da repetição, a democracia era um governo de todos comandado por poucos, pois, desde os gregos, tinha-se a ideia de que apenas as elites saberiam governar. Portanto, seguindo os pontos colocados por Canfora, mas também por Platão e Aristóteles, a manutenção da democracia foi necessária devido ao medo que as elites tinham das massas populares tomarem o poder. Em outras palavras, a democracia sempre operando pelo modo espectral, escondendo, ocultando sua maior violência.

Luciano Canfora, por exemplo, relembra passagens do discurso fúnebre de Péricles ao fazer uma apologia e um louvor à democracia, que foi renegado ou esquecido propositalmente pelos modernos. Neste discurso, ficava claro a condicionalidade da no tempo de Péricles, *talvez porque prejudiquem o quadro que os modernos, ao recortar as*

[40] Em seu livro *Ódio à democracia*, Rancière nos apresenta o desprezo de Platão pela democracia (2018).

partes preferidas do original, tornam ainda mais monumental. Basta como exemplo a exaltação da violência imperial praticada pelos atenienses onde quer que fosse na Terra (CANFORA, 2015, p. 11). Além disso, cabe lembrar a definição de Tucídides acerca da democracia nesse período: *democracia apenas nas palavras, mas, de fato, uma forma de principado* (CANFORA, 2015, p. 12).

Luciano Canfora demonstra, inclusive, como a massa popular sempre foi manipulada por pessoas bem-nascidas e por homens que ocupavam um lugar considerável na política. Canfora vai esclarecer que se houve um milagre, foi o de como as elites conseguiam controlar e manipular as massas a favor dos interesses próprios desse pequeno grupo. Essa postura permite que compreendamos a democracia como um governo em que a aristocracia governa as massas.

> Platão, crítico de toda a tradição democrática ateniense fundada no pacto entre senhores e povo, que lhe parece apenas fonte de corrupção e má política, não só não hesita em colocar Péricles entre os governantes que arruinaram a cidade (Górgias, 515), como também, no Menexeno, parafraseia com ferocidade alguns pontos cardeais do discurso para sepultá-los sob uma mortalha de sarcasmo. Um exemplo ilustrativo é a maneira como a célebre e tortuosa reflexão pericleano-tucidideana sobre a democracia ateniense se transfigura de maneira grotesca nas palavras da Aspásia platônica: "Há quem a chame de democracia e quem a chame de outra maneira, cada qual de acordo com sua preferência, mas na verdade é uma aristocracia com o apoio das massas" (CANFORA, 2015, p. 14).

Nesse sentido, não podemos esquecer como muitos gregos concordavam com Crítias, e viam a democracia como *uma violência de classe, mau governo, reino da corrupção e da opressão antes de mais nada no tribunal, reino do desperdício e do parasitismo* (CANFORA, 2015, p. 14).

O auge da democracia ateniense contava com mais de 350 mil habitantes. Entretanto, apenas 20 mil eram cidadãos, 330 mil eram escravos. Essa leitura demográfica vai possibilitar Benjamin Constant de tirar a conclusão de que: *sem escravos, 20 mil atenienses não poderiam ficar deliberando diariamente em praça pública* (CANFORA, 2015, p. 42).

> Entretanto, esse lirismo ocidental ufanista cai constrangedoramente em contradição logo que se analisa tal "ideal jurídico de uma cidade composta de homens livres", a qual o mesmo autor nos faz saber (p. 272) que era composta de aproximadamente 40.000 cidadãos, numa população total de 300.000 pessoas, entre as quais 3 categorias: 110.000 escravos, 40.000 famílias de metecos, e as mulheres, desprovidas de todo o direito. O verdadeiro nome dessa democracia seria: uma "oligarquia escravagista" (GARAUDY, 1983, p. 14).

Contudo, é preciso lembrar que o maior medo da democracia, por parte dos cidadãos atenienses, é que a democracia invertesse tudo, possibilitando o escravo de ganhar liberdade ou espaço. Nesse sentido, muitos toleraram a democracia, contanto que mantivessem os escravos oprimidos, não renegando seu *gens*, sua origem, uma vez que ela é natural.

> Segundo Platão, tem-se o sinal mais extremo de degeneração na cidade comandada pelo demo "quando os escravos e as escravas são livres tanto quanto seus senhores e quando há igualdade e liberdade entre homens e mulheres". E Terâmenes, quando quer definir os ideais da democracia radical, diz: "Sempre combati os que prezam a democracia apenas quando quem comanda são os escravos e os paupérrimos que venderiam a cidade por um dracma"! (CANFORA, 2015, p. 160).

Cabe lembrar que muitos oradores condenavam a liberdade de falar concedida aos escravos, enquanto outros lamentavam não poder espancá-los nas ruas[41].

> Quanto aos escravos e aos metecos, tamanha é a impunidade em Atenas que lá não é permitido castigá-los fisicamente e o escravo não te dá passagem. Vou explicar por que existe este costume local: se fosse legítimo o homem livre bater no escravo, no meteco ou no liberto, corria-se o risco permanente de surrar um Ateniense, acreditando tratar-se de um escravo; é que lá o povo não se veste melhor do que os escravos e metecos e sua aparência também em nada é melhor (XENOFONTE, 2016, p. 77: 1.10).

Derrida vai lembrar espantado a explicação de Aristóteles acerca da origem, ou o momento em que houve uma certa compreensão de democracia. Logo depois de Platão ter dito que a democracia não existia, acredita quem quiser, vimos isso anteriormente. Derrida vai apontar que, para Aristóteles, além de uma crença na democracia, acreditava-se que ela era real, que era possível. Havia também, uma sensação, ou seja, pelos sentidos, havia uma sensibilidade de que a democracia tinha sido possível: *a democracia teve origem devido àqueles que se sentiam iguais num determinado aspecto, se convenceram que eram absolutamente iguais em qualquer circunstância* (ARISTÓTELES, 2010, Livro V, 1301-19). Ora, já sabemos a desconfiança dos filósofos acerca do conhecimento pelos sentidos.

> Em primeiro lugar, o nascimento do *demos* está ligado a uma crença, a uma imaginação, a uma presunção ou a uma pressuposição, a uma avaliação precipitada, a um "ter por" que acredita, que dá credito – e não há democracia sem crédito ou mesmo sem acto de fé (DERRIDA, 2009, p. 112).

[41] Deipnosofistas, VI, 272b -d: "21 mil cidadãos, 10 mil metecos, 400 mil escravos [fonte Ctesicles: FGHist 245 F1]" (CANFORA, 2015, p. 56).

Há, portanto, uma questão de crença, de crédito, de dar crédito, em relação à democracia. Deste modo, é uma crença em algo que ainda não se realizou, que seria promessa. Porém, como nos ensina Derrida, reconhecer que a crença é em algo que não está ali, não está presente.

2.3 O espectro do Ocidente:

Historicamente a África é tida como um lugar sem história, sem pensamento, sem escrita, sem cultura e com pessoas que seriam mais próximas de animais do que de homens. Para encontrar isso, basta ler Kant (1993), Voltaire (1978) e Hegel (1999). Uma outra compreensão seria aquela de que o Egito não faria parte da África, uma vez que, não sendo tão desenvolvido como os países asiáticos, seria um pouco mais civilizado, e que seria, desta maneira, povoado por pessoas brancas, como defende P. L. Shinnie (HARRIS, 1993). E a última é a de que o Egito viveu toda a sua época sob a luz de um regime despótico, escravista e teocrático. Sendo, portanto, uma sociedade que não conhecera a ideia de liberdade. Nesse sentido, nossa tarefa a partir de agora é apontar alguns elementos que estremecem essa imagem cristalizada acerca do Egito Antigo.

Segundo a tradição dos grandes historiadores e filósofos gregos, o nobre político e poeta Sólon, o ateniense, fez muitas viagens durante a sua vida, entre elas está o Egito. De acordo com Heródoto, além de ir ao Egito visitar a corte de Amásis, e fortalecer as relações comerciais, Sólon procurou aprimorar e aprender mais sobre a cultura e as legislações daquele país (HERÓDOTO, 2006, p. 42/XXX).

> Dizem que o Egito nunca foi tão próspero e feliz como no reinado de Amásis, não só devido à fecundidade do solo, proporcionada pelo Nilo durante aquele período, de que resultou grande abundância de produtos agrícolas para os habitantes (havia então vinte mil cidades, todas muito bem povoadas), como pelas leis sábias traçadas pelo soberano para regular a economia da nação, como por exemplo a que determinava que cada egípcio declarasse, todos os anos, de que fundos tirava sua subsistência. Quem não obedecia ao preceito da lei ou não podia provar que vivia de meios honestos era punido com a morte. Sólon, o ateniense, adotou em Atenas essa lei, ainda hoje em vigor naquela cidade, por ser muito sensata e justa (HERÓDOTO, 2006, p. 219/CLXXVII).

O filósofo Platão por sua vez reforça a fala de Heródoto ao nos contar que no tempo em que Sólon vivera no Egito, procurou a todo o tempo se informar e aprender sobre as leis e os costumes, aprendendo sobre a organização, sobre a divisão de classes e sobre os grandes feitos.

> Quanto às leis, observa-as à luz das daqui, pois encontrarás cá muitos exemplos de leis que vigoravam naquele tempo entre vós: em primeiro lugar, a classe dos sacerdotes está separada, à parte das outras; em seguida, no que respeita

> aos artesãos, a cada um cabe uma função sem que se misturem umas com as outras (uma aos pastores, outra aos caçadores e outra aos agricultores). Já a classe dos guerreiros, conforme reparaste, está separada de todas as outras classes, estando obrigados por lei a não se dedicarem a nada mais além do que diz respeito à guerra (PLATÃO, 2013, p. 86/24b).

Na obra *A constituição de Atenas,* Aristóteles nos lembra que Sólon partiu em viagem para o Egito com o propósito de estabelecer relações comerciais e conhecer o país, declarando que só retornaria após decorrido de anos (ARISTÓTELES, 2012, p. 50/11,1). Já na *Vida de Sólon*, Plutarco comenta que Sólon no Egito, *gastó cierto tiempo en filosofar con Psenofis de Heliópolis, y con Sonquis de Sais, los más sabios e instruidos de aquellos sacerdotes* (PLUTARCO, p. 219/25.6).

Para esses autores de enorme expressão e valor para a formação do Ocidente, Sólon teria viajado ao Egito em busca de criar vínculos comerciais, estabelecer novas relações políticas, aprender a cultura, conhecer a religião e, principalmente, a prática de filosofar. Depois de dez anos fora de Atenas, Sólon retorna para Atenas e promove uma radical transformação social, a saber, a democracia. No entanto, o que nos chama a atenção dessas declarações é a de que Sólon fora ao Egito aperfeiçoar suas leis e seus conhecimentos.

Diante disso, somos conduzidos a perguntar o que Sólon e os gregos aprenderam no Egito? Se seguirmos as afirmações do egiptólogo francês Aristide Théodoridès, em seu texto *O conceito de direito no antigo Egito,* capítulo da clássica organização promovida por J. R. Harris, intitulada *O legado do Egito,* por volta de 664 a.C *os gregos entraram em contato com a cultura do Vale do Nilo, e, segundo a tradição, foi no Egito, nas cidades do Delta, que adquiriram as ideias de liberdade e de igualdade democrática* (HARRIS, 1993, p. 329).

Entretanto, como é possível pensarmos em termos como liberdade e igualdade democrática em uma sociedade que historicamente conhecemos como despótica, controlada por um tirano, um déspota, onde o poder se concentrava nas mãos de um só homem, indivíduo que era a encarnação de Deus na terra?

Em primeiro lugar, cabe reforçar a ideia de que o Egito data de mais de quatro mil anos antes da nossa era. Considerando que o período histórico do Egito abrange o período de 4000 até 300 a.C e que, segundo o famoso egiptólogo Jean Vercoutter: *A civilização egípcia data de mais de cinco mil anos* (VERCOUTTER, 1980, p. 07).

Portanto, é impossível que o Egito permanecesse tantos milênios sem sofrer modificação, imóvel, imodificável e cristalizado tal como uma pirâmide que atravessa o tempo, a história em um único e só mesmo lugar. Pelo contrário, o Egito possui uma

história, um espírito, que se transforma, que se modificou ao longo dos milénios, tal como as dunas do deserto que se movem com o vento.

Não é sem motivo que Platão relembrará que a escrita foi fundamental no Egito para não se esquecer de fatos passados (2013). Há de se considerar, então, uma *outra* história, uma história subalterna, pois, é impossível que alguma coisa não tivesse sido deixada de lado ou rebaixada, esquecida dentro das pirâmides quando pretendeu-se construir a ideia sobre o outro (SAID, 2007).

A história do Egito é contada e pautada a partir da vida e dos períodos das dinastias faraônicas. Nesse sentido, temos uma única história centrada nos fatos e nas narrativas de uma única e só pessoa, de um único e só personagem, em que toda a sua trajetória acaba por ser a explicação de uma época, de uma civilização, de um povo, dando, desta maneira, um sentido único, promovendo uma única interpretação. Sendo assim, se buscarmos nos aprofundar para além das autobiografias e biografias dos grandes reis e rainhas, podemos ter acesso a essa outra história, a uma alteridade que ficara de lado devido a uma mentalidade que se repercute até os dias de hoje, a saber, uma visão centralizadora e hierárquica da vida. Mas, para isso, devemos também buscar para além dos tradicionais manuais de história e da predominante interpretação do Antigo Testamento, que nos leva a ter o conhecimento de um Egito como sendo o pior dos lugares da terra.

Historicamente, o Egito é dividido em grandes três fases, são elas: o Antigo Império (2685-2160); o Médio Império (2065-1785); Novo Império (1580-1200). Essa compreensão temporal do Egito abarcou aproximadamente trinta dinastias. Entre cada período ocorreu o que se denominou os períodos intermediários. Esses períodos foram muito pouco explorados pelos historiadores e egiptólogos do passado, é claro também devido à falta de material.

> Dividiu-se a história do Egito em quatro grande períodos: o Antigo Império, que compreende as III, IV e VI dinastias; o Médio Império, com as XI e XII dinastias; o Novo Império, com as XVIII e XX dinastias; e, finalmente, o Período Superior, que vai da XXI dinastias até a conquista grega (VERCOUTTER, 1980, p. 34).

Porém, nos últimos séculos devido a descobertas de novos materiais, novas leituras e à dedicação de muitos egiptólogos, europeus, africanos, norte americanos e latino-americanos, entre eles muitos brasileiros, pode-se investigar mais a fundo esses períodos que também acabaram por facilitar muitas das limitações dos períodos clássicos, entre eles, os períodos intermediários. Sendo assim, nosso interesse é nesse novo material produzido por esses egiptólogos, pois o que nos move é exatamente aquilo que não foi

dito, que ficou recalcado ou nas ruinas do esquecimento. Portanto, essa *outra* leitura do Egito retorna como um espectro, que pode abalar, assombrar, o grande edifício tradicional das leituras clássicas acerca da antiguidade egípcia.

> o contexto cronológico habitualmente seguido para a História egípcia continua usando o quadro defeituoso, mas segundo parece insubstituível, de tais dinastias. Engloba-as, porém, em divisões mais vastas: Reino Antigo, Reino Médio, Reino Novo e Época Tardia, sendo tais fases básicas separadas entre si por três "períodos intermediários", épocas de anarquia, descentralização do poder, declínio econômico, ásperas lutas sociais e políticas e mesmo fases de domínio estrangeiro (CARDOSO, 1992, p. 03).

Os períodos intermediários são divididos em dois momentos, podendo ser considerado até em três momentos, porém esse último é conhecido como período da decadência. Assim, temos o Primeiro Período Intermediário (2400-2065), o Segundo Período Intermediário (1785-1580) e o Terceiro Período Intermediário (ou o Período de Decadência) (1200-333), valendo ressaltar que foi neste último período que houve a frequentação grega ao Egito, desde a relação com mercenários gregos até a visita de políticos, filósofos, poetas e comerciantes, culminando na conquista de Alexandre o Grande em 333 a.C.

> Os grandes períodos de comoções são: 1' – o que medeia entre o Antigo e o Médio Império, época de revoluções sociais e de guerras civis; estende-se do fim da VI até meados da XI dinastia, e denomina-se Primeiro Período Intermediário; 2' – o que se interpõe entre o Médio e Novo Império, época de guerras civis e de invasão externa; chama-se Segundo Período Intermediário (VERCOUTTER, 1980, p. 35).

Esses períodos, que são fases de transição, possuem um caráter marcante no que diz respeito à descentralização do poder do rei. Nesses períodos que passam de mil anos em seu somatório, o poder não se concentra mais na mão do faraó. Este perde o controle e o poder absoluto sobre as pessoas e o rumo do país. Esses períodos são conhecidos historicamente por guerras civis e revoluções populares.

> A revolução social logo trouxe a fragmentação do poder central. Durante mais de um século, o Egito derivou assim à mercê das convulsões sociais e da anarquia provincial agravada quiçá por incursões estrangeiras; é esta época agitada que se chama o Primeiro Período Intermediário. Trata-se de um período extremamente obscuro (VERCOUTTER, 1980, p. 62).

O segundo Período Intermediário, possui também uma característica que nos interessa, pois nessa época, que durou mais de duzentos anos, acredita-se que os reis eram eleitos, ou seja, considerando a força dos sacerdotes e das elites nessa época obscura e de insegurança, era preciso que se escolhesse quem governar, além do que, nesse momento,

ocorreram muitas dinastias intermediárias. Ressaltando que, *nas épocas turbulentas, vários soberanos reinavam ao mesmo tempo* (VERCOUTTER, 1980, p. 37).

> O grande número de reis (que teriam reinado nesse lapso de tempo relativamente curto), poder-se-ia explicar pelo fato de que a dinastias dessa época intermediária foram todas "paralelas" (simultâneas) (...) São tão numerosos que chegamos a indagar-nos se não eram "eleitos" por um certo tempo (VERCOUTTER, 1980, p. 69).

Em relação à visão única de hereditariedade ou de escolha divina no que diz respeito ao monarca, se no Segundo Período Intermediário cogita-se a possibilidade de eleição na escolha de um rei, o novo império, além de trazer a figura de uma mulher como faraó, trazendo também ascensões de cargo para pessoas fora da família real, como é o caso de Ramsés I, que fora soldado e descendia de uma família de militares. Além de Ramsés I (VERCOUTTER, 1980, p. 85), encontramos o caso de Herihor (VERCOUTTER, 1980, p. 96) e de Horemheb (VERCOUTTER, 1980, p. 84), todos esses nos mostram uma situação política que, ao contrário do Reino Antigo, era muito mais complexa, e a figura do rei não possuía tanta centralidade de poder, sempre estando ameaçada e necessitando de muita inteligência prática para manter as relações políticas, considerando que havia a todo tempo ameaças internas e externas. Assim nos explica Ciro Flamarion:

> No Reino Novo, uma verdadeira aristocracia hereditária de funcionários, sacerdotes e altos chefes militares cercava o rei e às vezes ameaçava seu poder. Há casos comprovados, embora esporádicos, de renovação dos quadros aristocráticos com pessoas de origem humilde, podendo em especial a carreira de escriba ou a militar abrir caminho à ascensão social; em geral, no entanto, tendia-se à constituição de verdadeiras castas hereditárias em todos os níveis do corpo social (CARDOSO, 1992, p. 15).

Na biografia de Ahmés filho de Ibana (ARRAIS, 2014), do segundo período intermediário para o Novo Regime, podemos perceber, inclusive, que a ascensão ao poder implica em uma mudança de classe. A egiptóloga Nely Feitoza executa uma profunda leitura desta biografia e compreende, na história de Ahmés, uma vitória e uma subida na escala social devido às suas conquistas, fenômeno que seria impossível em outros períodos, como o do Antigo regime. A egiptóloga, portanto, nos diz:

> A bravura, a perícia no campo de batalha e a lealdade ao faraó passam a representar uma nova modalidade de destaque social permitindo que um grupo de homens ascenda ao patamar mais alto da sociedade através dos aspectos militares de suas funções. Ao mesmo tempo, estes valores passam a integrar os discursos laudatórios que legitimam o *status* diferenciado daquele mesmo grupo dominante. Pode-se perceber uma nova ideologia social com a formação de uma tropa de caráter permanente a partir do final do Segundo Período Intermediário e a decorrente especialização de um grupo de homens de caráter

> militarizante. A ascensão social e a legitimação de sua posição social perante os demais integrantes da sociedade relaciona-se diretamente com sua formação militar específica (ARRAIS, 2014, p. 101).

Essa mudança de categoria social é possível encontrar nos *Ensinamentos de Ptah-hotep,* que datado da V dinastia, é uma lição moral a respeito de como o indivíduo deve se comportar caso ele consiga uma mudança no cenário social. Sobre isso, José Nunes Carreira nos explica que já no Antigo Império se dava conselho acerca de uma mudança de status social. Segundo ele, *havia uma certa igualdade de oportunidade, ao menos para o egípcio* (CARRERA, 1994, p. 169). Por isso, podemos encontrar nas lições de Ptah-hotep a seguinte instrução, ele nos diz:

> Se fores grandes após teres sido um humilde, se enriqueceste após teres sido pobre numa cidade que conheces e que sabe de teu passado, não te exibas em tua riqueza, que veio a ti como dádiva do deus. Assim não estarás atrás de outro igual a ti, a quem o mesmo aconteceu (PTAH-HOTEP, 2000, 255).

Diante dessas constatações, somos conduzidos a uma outra questão que é: com esses momentos de descentralização de poder e de enfraquecimento do poder real, sendo o poder ausente nas mãos do faraó, onde encontra-se esse poder? Como foi apontado anteriormente: o poder está disseminado nas mãos de grupos sociais, que sem precisar cortar a cabeça rei, como insistia Hegel em relação as sociedades africanas (HEGEL, 2008, p. 86).

> Alguns autores mais antigos comparam este quadro de regionalização do poder a um processo de feudalização do poder monárquico como é o caso de A. Moret e J. Pirenne. Segundo tais autores, a pequena aristocracia sacerdotal, que passou a gozar de inúmeros privilégios a partir da V dinastia, torna-se uma aristocracia fundiária, beneficiada pela concessão de cargos administrativos fora do circuito regular, especialmente nas províncias. Desta forma, o poder do rei passa, efetivamente, para as mãos destas pessoas, auxiliadas pelo advento da hereditariedade de suas funções. Como detentoras do culto e do poder, estas novas aristocracias locais gozavam de imunidade fiscal, e passaram a exercer direitos sobre seus territórios, constituindo-se em estados dentro do próprio Estado desmembrando, assim, a soberania do rei (JOÃO, 2008, p. 23-24).

Era possível, então, encontrar meios de diálogos, assembleias, reuniões, em que se debatia entre seus grupos e os reis, para pensar uma melhor administração e os rumos do estado e da sociedade. Quando havia muita concentração de poder nas mãos de um só grupo ou de um rei, a configuração política sempre tendia a tramas, golpes ou na substituição ou troca do monarca. Mas quem são esses grupos? O poder, portanto, era disseminado nas mãos das elites locais, da realeza, dos militares de alta patente, dos governadores, dos nomarcas, dos sacerdotes, dos escribas, dos *vizir*, dos juízes. Para resumir, o poder estava disseminado nas mãos daqueles que compunham o Estado, pois

nesses períodos era evidente as forças que possuíam, principalmente, os sacerdotes, os militares e as elites. Destacando que muitas vezes os sacerdotes decidiam quem seria o rei.

> Por baixo da superfície monocêntrica do estado territorial dominante nas fases de "Reino" da história egípcia, uma profunda estrutura policêntrica repetidamente aparecia quando a superfície desmoronava. Esta alternância entre a superfície e uma estrutura mais profunda é espelhada na mudança entre os paradigmas semânticos cooperativo e competitivo. Nas fases em que o poder central enfraquecia seu controle, valores competitivos ganhavam vantagem sobre os valores que favoreciam a integração (ASSMANN *apud* JOÃO, 2008, p. 20).

Ademais, cabe lembrar que nesses mais de três mil anos, em diversos momentos, principalmente, nos períodos clássicos, havia momentos que o Egito era dividido em dois (sul e norte) ou em até três reinos (sul, centro e norte), possuindo mais de um rei. Não é por menos que houve momentos que havia duas dinastias ao mesmo tempo. Além disso, em toda sua longa extensão, o Egito foi dividido em aproximadamente 38 *spat*, ou seja, *nomos*, que podemos entender por regiões administrativas, distritos. Esses nomos possuíam sua própria capital e seu templo religioso correspondente ao Deus adorado, sendo governado ou administrado por um nomarca, que estaria abaixo do faraó, mas que em alguns momentos históricos, possui independência e autoridade em tomar decisões.

> O nomos, palavra de origem grega empregada pelo Lágidas para designar as divisões territoriais regionais tradicionalmente identificadas pelo termo egípcio spat, cuja tradução aproximada pode ser província administrativa, constituía-se como unidade administrativa-territorial básica do Egito faraônico. Essas divisões administrativas tinham por base grupos organizados localmente ocupando uma região mais ou menos delimitada do território egípcio e que se distinguiam entre si tendo mesmo, cada qual, o seu deus principal. A forma como se apresentam a divisão e organização do território egípcio reforça a tese do caráter local de poder baseado nas comunidades aldeãs egípcias anteriores a unificação do Estado, sendo este, provavelmente, resultante de conflitos e contínuas conquistas por parte de chefes locais que estenderam seus raios de ação e dominação por várias comunidades até conformar-se a centralização em torno de um único líder, o faraó (ARRAIS, 2017, p. 61-62).

No Primeiro Período Intermediário é importante destacar que esses períodos se iniciavam e se mantinham sempre com muitas revoltas populares, guerras civis, invasões estrangeiras, mudanças de hábitos. Mas a descentralização do poder do faraó e a disseminação nos grupos sociais, explica o egiptólogo Ciro Flamarion, possibilitou uma outra configuração política, onde o poder provavelmente estava não apenas nas riquezas e propriedades mas na capacidade de fazer política e articulação das ideias nas assembleias e reuniões burocráticas, não apenas nas capitais, como nas cidades e aldeias funcionavam assembleias e tribunais de menor instância (CARDOSO, 1992, p. 20).

Assim, o egiptólogo Ciro Flamarion apresenta um cenário que começa por deslocar nossa visão a respeito do direito à propriedade, visto que o Rei, segundo ele, não seria o senhor absoluto de todas as terras. Não sendo, portanto, sem motivo que Darcy Ribeiro em *O processo civilizatório*, irá dizer que o processo de passagem das comunidades agrícolas comunitárias que se funda, sobretudo na propriedade coletiva da terra passa-se, *progressivamente, a sociedades de classe (idem), assentadas na propriedade privada ou em outras formas de apropriação e de acumulação do produto social* (RIBEIRO, 1968, p. 75).

> No entanto, a afirmação – comum em obras antigas – de ser o rei o único proprietário das terras egípcias não é exata. Desde o Reino Antigo, ao lado das extensas propriedades dos templos, formadas por doações reais que, por outro lado, frequentemente isentavam tais terras de impostos e seus habitantes de trabalhos forçados para o governo. Também achamos diversas gradações de propriedades privadas em mão de altos funcionários, algumas com caráter vitalício, outras transmissíveis hereditariamente; sua origem se prende ao exercício de funções públicas e à necessidade de manter o culto funerário (CARDOSO, 1992, p. 14).

Para compreender melhor essa ideia do direito à terra, é importante considerar o que Aristide Théodorides, vai argumentar a respeito do direito no Egito Antigo. Para o egiptólogo francês, o direito no Antigo Império buscava se livrar das amarras religiosas, onde poderíamos encontrar uma forma de secularização, reproduzindo um nível de desenvolvimento de ordem institucional e jurídico (HARRIS, 1993, p. 331). Depois de ler diversos processos, contratos, decisões, escrituras de posse e de transferência de terra, atos de fundação, testamentos, julgamentos, relatórios, direito de posse, tratados que podem ser encontrados na *Stèle Juridique*, no Papiro Berlim 9010, Papiro Berlim 10.470, o Papiro Brooklyn 35.1446. O egiptólogo aponta que todos esses documentos e registros eram arquivados podendo ser consultado quando se houvesse interesse, essa prática possibilita, contudo, uma compreensão de jurisprudência. Segundo ele,

> Ao estudar de perto as instituições do antigo Egito, nos surpreendemos com alguns traços peculiarmente característicos. O governo competente de que o país gozou das vicissitudes de sua história garantiu a indivíduos certos direitos que juntos podem legitimamente ser qualificados como "direito" egípcio do período, um direito incorporado em estatutos e protegidos por cortes. O direito é independente no sentido de que não é abafado por um enxame de noções primitivas ou religiosas. (...) Com efeito, todo o tratado cotidiano da existência no vale do Nilo é regulado pelo direito (HARRIS, 1993, p. 330).

Apontando ao longo do seu texto diversos momentos de mudanças em âmbito jurídico, como uma centralização maior por parte do rei, a intervenção mais precisa da

religião sobre os direitos individuais dos egípcios, Aristide Théodorides aponta além de tudo isso, uma criação de uma aristocracia, que se beneficiava do seu poder.

> O aparecimento de "benefícios", o enriquecimento de famílias privilegiadas, a proliferação de dotações, a concentração da propriedade numas poucas mãos produziram o efeito de tornar mais rígida a constituição da propriedade fundiária e de fortalecer os laços que atavam as famílias proprietárias (HARRIS, 1993, p. 307)

É este cenário que, apesar de possibilitar ascensões sociais, que constrói uma divisão interna de classes, e que, de uma maneira ou de outra, acaba por reprimir a grande maioria. Apesar de o números de escravos não ser tão grande (HARRIS, 1993, p. 318), e de os trabalhadores possuírem seus direitos, estes não se beneficiam dos privilégios da elite. Arnoldo Doberstein vai nos explicar que *quem trabalhava na terra não eram servos de nenhum senhor. Eram comunidades livres que sofriam uma espécie de tributação coletiva por parte das elites dirigentes* (DOBERSTEIN, 2010, p. 126).

> Nestes escritos primordiais pode-se entrever uma distinção básica da população egípcia em três categorias:  *pat* (pat) = nobres, e  *Hnmmt* (henememet) = povo de Heliópolis ou "povo solar"  (Sonnenvolk) *rxyt* (rehety) = povo, subordinados, que podem ser interpretados respectivamente como nobreza, nobreza menor e as pessoas comuns ou plebe (ARRAIS, 2014, p. 93).

Entretanto, se considerarmos que os juízes deveriam buscar o justo, o bem, Ptah-hotep em seus ensinamentos, ensina como se deve comportar um juiz, buscando sempre agir conforme a lei e procurando fazer o bem. Assim, Ptah-hotep dirá a respeito da importância da imparcialidade do juiz:

> Se fores um magistrado de prestígio, encarregado de satisfazer a muita gente, não sejas parcial. Ao falares não pendas para um lado, toma cuidado para que ninguém se queixe: "O juiz distorce a questão" e tua decisão volte-se contra ti. Se uma má ação encolerizar-te, tende para o homem (que sempre agiu) com retidão, desculpa-o, não lembre disso, pois ele ficou calado ao teu respeito desde o primeiro dia (PTAH-HOTEP, 2000, p. 254).

Foi no Primeiro Período Intermediário que se pode perceber pela primeira vez a democratização da imortalidade da alma. Segundo alguns autores, esse fenômeno só foi possível devido às mudanças no âmbito político e concreto da sociedade egípcia, ou seja, uma possível democratização da sociedade possibilitou que outras pessoas pudessem ter acesso a um espaço que antes estava reservado apenas ao faraó e alguns sacerdotes. Nesse sentido, desde o momento que todos podiam ter acesso aos *Textos do sarcófago*, todos podiam buscar o seu caminho a uma vida no além, sem depender da liberação do monarca.

> Soulignons que les termes «démocratisation» ou «démotisation» sont employés, par les spécialistes, pour traiter de la diffusion des textes et croyances funéraires partant du roi pour arriver à tout le peuple, surtout en ce qui concerne le passage des Textes des pyramides aux Textes des sarcophages. Ces mots renvoient à l'idée d'une exclusivité royale en opposition aux coutumes funéraires populaires, comme si après un affaiblissement du pouvoir royal les particuliers s'étaient emparés de la destinée royale post mortem (GAMA-ROLAND, 2017, p. 126)[42].

Considerando, portanto, a descentralização e disseminação do poder, o acesso a uma vida após a morte sem a dependência de outrem, o acúmulo de riqueza por parte de alguns grupos, o fortalecimento da classe sacerdotal, às vezes o desmantelamento das hereditariedades de poder ou de riqueza, o deslocamento de riquezas, a ascensão social seja ela por acúmulo de riqueza ou por mérito, como é o caso da classe militar, esses grupos passaram a possuir ainda mais poder, possibilitando mais autonomia e independência por parte de funcionários e nomarcas, fazendo funcionar um Estado dividido em classes e grupos, de artesãos, de funcionários, de escribas, de médicos, em que todos buscavam por um bem estar social.

> O Estado egípcio era composto por duas classes bem distintas cuja hierarquia era definida pela tributação e apropriação dos excedentes, ou seja, uma classe dominante que compreendia o pólo estatal, nobreza, sacerdotes e grupos afins; e outra subordinada, correspondente à grande maioria da população camponesa, i.e., cerca de 95% da sociedade. Isto não nos permite reduzir a divisão social à estas classes sem levar em consideração a extrema complexidade de sua organização social. (...) Por toda a história egípcia a profissão de escriba sempre foi vista como uma das únicas a oferecer certa possibilidade de ascensão social uma vez que poderia ser seguida por um jovem desde a tenra infância se os pais o inscrevessem nos locais de formação, as 'casas da vida'. (...) Abaixo destes viria o grupo dos militares. Não seriam especialistas dependentes pois, "trabalhavam com as mãos", mas faziam parte da manutenção da ordem e da integridade do território. No Egito a partir do Reino Novo quando se caracteriza como profissão permanente também passa a ser uma das pouquíssimas formas de ascensão social na sociedade egípcia (ARRAIS, 2014, p. 94).

A terceira dinastia marca o início do Antigo Império (2780 - 2400), tem como primeiro rei dessa dinastia, o rei Djoser. Esse faraó é de uma extrema importância devido à mentalidade ou à ideologia que ele irá transmitir para os seus sucessores. A importância, portanto, é que, em termos de administração e condução da sociedade e do Estado egípcio, Djoser dará início a uma administração ativa em relação ao desenvolvimento econômico e à expansão do reino. Foi neste período que deu-se início à era da construção das grandes

[42] Observe que os termos "democratização" ou "desmotização" são usados por especialistas, para lidar com a divulgação de textos e crenças funerárias do rei para alcançar todas as pessoas, especialmente no que se refere à passagem dos textos das pirâmides aos textos sarcófagos. Essas palavras referem-se à ideia de uma exclusividade real em oposição aos costumes funerários populares, como se depois de um enfraquecimento do poder real o privado tivesse tomado o destino real post mort.

pirâmides, em que alguns autores afirmam ter ocorrido o grande período de escravização do povo egípcio. Tira-se essa conclusão devido à construção das grandes pirâmides e da formação de um forte exército. Esse período será conhecido, principalmente, por suas construções arquitetônicas. Destaca-se, sobretudo, a pirâmide de degraus em Saqquarah, construção solicitada por Djoser, administrada, possivelmente, pelo seu primeiro ministro e vizir, Imoteph.

> Um dos traços mais visíveis da economia egípcia antiga era, sem dúvida, o estatismo faraônico: a quase totalidade da vida econômica "passava" pelo rei e seus funcionários, ou pelos templos. Estes últimos devem ser considerados parte integrante do Estado, mesmo se, em certas ocasiões, houve atritos entre a realeza e a hierarquia sacerdotal; aliás, os bens dos templos estavam sob a supervisão do *tjati*, espécie de "primeiro-ministro" nomeado pelo faraó. As atividades produtivas e comerciais, mesmo quando não integravam os numerosos monopólios estatais, eram estritamente controladas, regulamentadas e taxadas pela burocracia governamental (CARDOSO, 1992, p. 13).

Foi nesse período que ocorreram as dinastias de Queops, Quéfreo e Miquerinos, os três construtores dos mais famosos monumentos do Egito, as colossais pirâmides. Esse período foi marcado pela forte mão do Estado, na figura do faraó, de uma possível opressão e controle do povo egípcio. De acordo, com Jean Vercoutter, *os gregos e depois deles muitos estudiosos modernos, veriam nesses faraós verdadeiros tiranos que espezinhavam o povo egípcio com a corveia* (VERCOUTTER, 1980, p. 58).

> É bem verdade que, especialmente durante o primeiro período da história política do Egito, o Reino Antigo (2686-2610 a.C.), a centralização política atingiu grandes proporções. Como exemplo há a construção das famosas pirâmides de Gizé, empreendimento que não poderia ter sido realizado sem a presença de um Estado forte capaz de arregimentar uma grande quantidade de recursos e de mão-de-obra para a construção desses edifícios monumentais. Sem dúvida, o peso da monarquia divina era decisivamente relevante (...) Dessa forma, cabe compreender que a estrutura do Estado egípcio não pode ser reduzida à verticalidade do binômio faraó-população, como querem autores como Jan Assmann (cf. ASSMANN, 2003), egiptólogo hoje bastante influente. Havia, antes, instâncias intermediárias entre essas duas esferas, bem como lógicas complementares à lógica estatal que contribuíam para que as decisões tomadas na capital pudessem ser aplicadas em toda a extensão nilótica (JOÃO, 2014, p. 103).

É bom destacar, que o período de grande poder absolutista, centralizado na mão de um monarca forte, cuja imagem era de um Deus sol na figura do faraó, o que compreendia toda uma teologia solar, se deu principalmente no Reino Antigo, entre as dinastias III e IV, marcadas principalmente pelos reinados de Djoser e Queops. É o que nos explica Ciro Flamarion:

> Quanto às estruturas governamentais, sob o Reino Antigo o faraó era o mais absoluto dos monarcas, adorado como um deus e visto como suprema autoridade religiosa, militar, civil e judiciária. - A complexidade crescente da administração forçou-o, porém, a delegar parte de suas atribuições a sacerdotes e funcionários (CARDOSO, 1992, p. 20).

A escravidão se destacou muito nesse período, porém, alguns egiptólogos sustentam a tese de que essa escravidão só era possível devido a uma crença e uma dependência do povo de um Estado forte que fosse protetor, neste sentido, José Carlos Castaneda, levanta a hipótese de que a construção das grandes pirâmides e a obediência cega ao rei, é devido a *segurança promovida por um governo central paternalista amplos silos para alimentar os trabalhadores* (CASTANEDA, *apud* JOÃO, 2008, p. 31).

> Estas massas populares exploradas eram mantidas na submissão pela vigilância, pela repressão e por fatores ideológicos (em especial a crença no caráter divino da monarquia). Em certas ocasiões, porém, explodiram terríveis sublevações. A mais célebre se deu no Primeiro Período Intermediário, e segundo A. Moret teve forte influência na evolução subsequente da situação das classes populares. Por outro lado, conhecemos um caso de greve dos operários da necrópole real em fins do Reino Novo, em virtude do atraso na entrega de suas rações de alimentos (CARDOSO, 1992, p. 16).

Porém, isso acabará por produzir, entre outras coisas, as condições da insatisfação devido à concentração de poder e de controle dos cultos, das decisões e do acúmulo de riqueza. Essa situação acaba por culminar no que vamos conhecer como períodos intermediários, pois o Estado perdera seu caráter e o caráter protetor passa às mãos das elites e dos governantes locais. Entretanto, será no final deste período que se iniciará o surgimento de uma intensa produção de literatura antimonarquista, que será decisiva para o surgimento do Primeiro Período Intermediário (VERCOUTTER, 1980, p. 58).

> No Egito, mesmo no 1° Período Intermediário, o excedente econômico era procurado para sustentar as classes dirigentes provinciais, compostas de uma forte burocracia. Quem trabalhava na terra não eram servos de nenhum senhor. Eram comunidades livres que sofriam uma espécie de tributação coletiva por parte das elites dirigentes. Tem, por fim, a visão de mundo dominante das elites (DOBERSTEIN, 2010, 126).

Contudo, se as modificações ocasionadas pela centralização de poder na mão do monarca e uma alta pressão sobre as classes subalternas possibilitou uma descentralização do poder, isso irá, por definitivamente, se refletir, sobretudo, no campo econômico, como vai nos explicar o egiptólogo Ciro Flamarion.

> Seja em forma de colheitas, rebanhos, produtos artesanais e matérias-primas provenientes de seus próprios campos, oficinas e expedições de mineração ou comércio, seja na qualidade de impostos em espécie que taxavam a quase totalidade das terras e atividades; a maioria absoluta do excedente econômico disponível era cada ano concentrada pelo rei e pelos templos. Estes agiam, em

> seguida, como gigantescos mecanismos de redistribuição da riqueza assim concentrada: nos níveis superiores, fazendo viver uma aristocracia burocrática, sacerdotal e, no Reino Novo, também militar; nos níveis inferiores, remunerando o trabalho dos artesãos especializados e alimentando os trabalhadores que executavam as obras públicas. Um tal regime econômico, com a consequente dependência de comerciantes, artesãos e prestadores de serviços, não poderia ser favorável a uma urbanização comparável à da Baixa Mesopotâmia, onde a iniciativa privada tinha um campo de ação bem maior (CARDOSO, 1992, p. 14).

Se viemos tratando dos efeitos provocados pelas descentralizações do poder, da distribuição do poder no que tange grupos e classes sociais, não podemos deixar de observar, contudo, as implicações dessa descentralização e a mudança na configuração política no âmbito social do indivíduo. Em termos de efeitos políticos-sociais, no que diz respeito ao modo de ser do indivíduo, uma característica é bem marcante nos períodos intermediários: a individualidade do egípcio. Nos dois períodos intermediários é possível verificar um fortalecimento da identidade do egípcio, que devido ao enfraquecimento de poder da parte do faraó, é possível ver na figura do indivíduo comum ou dos nomarcas, um fortalecimento enquanto pessoa, seja em condições econômicas ou em termos identitários.

> No momento em que a categoria identitária do faraó encontrava-se enfraquecida, abriu-se espaço para a constituição de uma nova forma de organização coletiva, ao mesmo tempo em que houve o reforço na identidade e individualidade de determinados homens. Com a volta da situação à normalidade, observou-se um refreamento na ação destes particulares em nome de uma coletividade – a coesão social volta a ser sob o cajado do faraó – e eles passam, então, a ser integrados no quadro de funcionários da administração central, ou a receber benesses que os impeliam a serem fiéis ao poder central (JOÃO, 2008, p. 60).

Essa mudança na configuração das relações de si consigo próprio pode ser percebida, inclusive, em dois tratados éticos do Egito Antigo, são eles: os *Ensinamentos de Ptah-hotep* e os *Ensinamentos de Amen-em-ope*. O ponto crucial nessas duas obras, é que enquanto no período de Ptah-hotep ainda havia um aspecto voltado para a obediência, buscando levar uma vida digna voltada ao reconhecimento por parte do faraó e dos Deuses, em Amen-em-ope existia uma preocupação com o cuidado de si, e a sua relação com *outrem.* No entanto, nessas duas obras encontramos a questão de como agir. Procurando sempre uma excelência na arte de viver, buscando ser, antes de tudo, um homem virtuoso (*neb qued*) em Ptha-hotep e em Amen-em-ope, o homem silencioso ou homem sereno (*geru* ou *geru maã*). Essas duas concepções individuais, apesar de separasa por períodos distantes, mostram que o egípcio sempre se preocupou com sua conduta,

sendo ela importante. Deste modo, a necessidade de se refletir e pensar sobre o lugar do indivíduo no mundo e na sociedade.

> O que caracteriza a ética da serenidade? As pistas de Amen-em-ope convergem para um aspecto. As características do geru maa circunscrevem pelo menos uma questão: a possibilidade de uma vida feliz. Numa leitura sistemática da tradição egípcia, Ashby aponta um aspecto que atravessa o trabalho de alguns filósofos, incluindo o de Amen-em-ope, "a felicidade só pode vir do conhecimento de si" (ASHBY, 2005, p.84) (NOGUERA, 2013, p. 153).

O tratado ético de Amen-em-ope, por exemplo, se inicia com uma questão que é crucial para a filosofia: a ética. O filósofo egípcio dá início ao seu tratado ético, colocando a sua maior problemática, a saber, os testemunhos para a felicidade (AMEN-EM-OPE, 2000, p. 262).

Nesse sentido, podemos encontrar um aspecto reflexivo sobre uma vida feliz, mas, além de tudo, uma preocupação com o seu lugar no mundo. Ora, é possível ver em textos como de Amen-em-ope e Ptah-hotep, uma ética de viver, baseadas em um imperativo categórico do que não se deve fazer. Ptah-hotep nos ensina o preço de uma vida levada pela vaidade do conhecimento, que nos lembra muito os ensinamentos de Sócrates, que devemos, sobretudo, reconhecer que nada sabemos:

> Não te envaideças de teu conhecimento, toma conselho tanto do ignorante quanto do instruído, pois os limites da arte não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita (PTAH-HOTEP, 2010, p. 247).

Amen-em-ope por sua vez irá nos explicar a importância de uma vida equilibrada, vivida segundo um meio termo, que não excede nem falta, diria Aristóteles. Resumindo, sem exageros, seja para um lado ou para o outro:

> O homem inflamado em um templo é como uma árvore que cresce na clareira: só por breve tempo estende raízes e acaba como lenha (...) o verdadeiramente sereno, que se conserva plácido, é como árvore que cresce no prado: floresce e duplica o que produz (...) (AMEN-EM-OPE, 2010, p. 265).

Neste cenário de transição e de mudanças políticas, abandonava-se a ideia de comunidade faraônica, onde o indivíduo estaria completamente ligado ou dependente do faraó, seja em termos espirituais ou econômicos, e passamos a uma individualização do indivíduo como sujeito, como *homo*político, que se caracteriza pela ação afirmativa do seu próprio ser. Uma vez que havia uma compreensão da sua formação enquanto um ser composto por um *Ba* (Alma) e o seu ser social, na figura do homem da *niut* (*pólis*, cidade). Deste modo, podemos entender quando Isócrates irá dizer que o egípcio criou a filosofia

para cuidar da sua alma e a medicina para cuidar do seu corpo, pois, para viver bem em uma sociedade, era preciso ter o corpo e alma saudáveis (BRISSON, 2003).

Para isso, destacamos duas cenas que englobam as passagens desses períodos. No fim do Antigo Regime e no início do Primeiro Período Intermediário, podemos encontrar caracterizadas nas autobiografias de Weni e Ankhtif a passagem radical de uma mentalidade e um modo de existência no que diz respeito à relação com o faraó, com o Estado, com a sociedade e consigo mesmo, seja em termos morais ou éticos.

É o caso do funcionário Weni, ainda no Antigo Regime, que, considerando-se acima da média, procura se destacar dos outros funcionários em suas tarefas, buscando a todo custo mostrar o melhor de si para ser bem visto pelo monarca. Em sua autobiografia, portanto, enquanto faz referência a todo momento ao rei, Weni mostra, sobretudo, obediência.

> O coração de Sua Majestade estando repleto de mim (...) Em razão de minha excelência na estima de Sua Majestade, que me julgou maior que qualquer outro funcionário seu, maior que qualquer outro nobre seu, e maior que qualquer servo seu (SIMPSON, *apud* JOÃO, 2008, p. 55).

Entretanto, se nos atermos à autobiografia de Ankhtif, no Primeiro Período Intermediário, o nomarca buscava, sobretudo, uma centralização nos seus feitos, nas suas decisões e nem sequer fazia uma referência ou glorificava o Faraó. Diante desta autobiografia, é possível perceber a relação do funcionário com a figura do faraó em tempos de crise do poder.

> Eu fui o início e o fim da humanidade, pois não existiu ninguém antes de mim e nem irá existir, nunca nasceu alguém como eu nem nascerá. Eu superei os feitos dos ancestrais, e as próximas gerações não serão capazes de igualar meus feitos dentro de um milhão de anos (SEIDLMAYER, *apud* JOÃO, 2008, p. 58).

Sendo assim, esses dois casos marcam um processo da passagens dos reinos clássicos para os períodos intermediários ou o que nos interessa, a mudança de um regime político centralizado na mão do monarca para uma situação política cujo poder estava disseminado na sociedade, nas mãos de funcionários, sacerdotes, militares, escribas, além de funcionários subalternos em todos os níveis da burocracia estatal: tesoureiros, escribas, coletores de impostos, policiais, cortesãos, sacerdotes, funcionários e escribas, entre outros, todos eles de uma maneira ou de outra faziam parte da formação do Estado (CARDOSO, 1992, p. 24).

Entretanto, em termos políticos, havia uma preocupação de repassar ao futuro rei, práticas e meios de governar, caso ele quisesse permanecer no trono e ser amado pelo seu

povo. Em muito o texto *Ensinamentos para o rei Meri-ka-Rã,* nos lembra as lições de Maquiavel, o mesmo podemos dizer dos *Ensinamentos do Rei Amen-em-hat I.*

Nos *Ensinamentos para o rei Meri-ka-Rã,* que data de aproximadamente 2100 a.C, podemos encontrar um manual de como o rei deve se comportar, um manual da arte de governar, sendo benevolente quando for necessário e firme quando punir agitadores e rebeldes que tramam contra o rei. Ensina, sobretudo, a ser justo e agir sempre na forma reta.

> O homem de coração inflamado é um incitador de pessoas (e) cria facções entre os jovens (...) denuncia-o diante de teu séquito, elimina-o, pois é um rebelado, o que convence (os outros) é um agitador na cidade (...) Não sejas mau, a benevolência é boa, faze tua lembrança durar por amor a ti. Aumenta (os bens) do [povo], ajuda a cidade e se darão graças ao deus por tuas doações – elogiam sua bondade e rezam por sua saúde (...) Fazer justiça e terás vida longa pela terra (...) Pune com açoite e com prisão, e assim o país ficará em boa ordem (ARAÚJO, 2000, p. 283-285).

O papiro Leyden 334, datado da 19’ dinastia, por volta de 1300 a.C, que provavelmente faz referência ao Segundo Período Intermediário (1785-1580), traz-nos as *Admoestações de Ipu-ur.* Nesse texto, podemos encontrar a leitura de um homem que, provavelmente fazendo parte da realeza ou de uma elite local, viveu em um período de descentralização do poder e de uma revolução social, a inversão de valores e de papeis na sociedade egípcia. Indignado o aristocrata se mostra revoltado, invoca os deuses quando passa a ter que dividir seus espaços sejam eles políticos ou religiosos com as classes trabalhadoras. Neste período, ele nos explica, e nos possibilita uma compreensão importante dessa época, as pessoas já não precisavam mais de um rei, de alguém que as dissesse o que fazer. Segundo Emanuel Araújo, o texto revela uma indignação de um rei fraco, *por ter deixado que se perdessem os valores da monarquia e que a iniquidade se espalhasse por todo o Egito, quando se via a arrogância da ralé que se apoderava de sua riqueza* (ARAÚJO, 2000, p. 175).

> Os porteiros dizem: “Vamos à pilhagem!” Os pasteleiros. Os lavadeiros recusam-se a levar o fardo. (...) Em verdade os pobres passaram a exibir luxo e o que não podia ter sandálias possui riqueza. Em verdade os criados estão vorazes e o poderoso não mais compartilha de alegria com sua gente. (...) Em verdade os ricos deploram e os pobres exultam. (...) Em verdade todas as criadas têm a língua solta, e quando as senhoras dão ordens, isso as irrita. (...) Em verdade os poderosos passam fome e necessidade, os servos são servidos (ARAÚJO, 2000, p. 177-181).

Em *Admoestações de Ipu-ur*, que data de mais de três mil anos, podemos perceber uma configuração que irá se repetir nas falas de Platão, e nos dias de hoje, na mentalidade mundial, que é: a ascensão popular é um problema para as elites. Essa cena, que se repete

desde antiguidade nos egípcios, é o que possibilita Jacques Rancière encontrar intrinsicamente em algumas sociedades o ódio à democracia.

Seguindo uma tradição hegeliana, criadora de toda uma nova interpretação da história da filosofia, apresentando-se como uma interpretação dominante, os historiadores e os filósofos esquecem de demonstrar ou negam o quanto os gregos, na verdade o Ocidente, foram "influenciados[43]" pelos egípcios, não apenas na filosofia, mas na medicina, como contava Homero: *todos os homens do Egito eram médicos* (LAÊRTIOS, 2008, p. 87)[44], na astronomia, no campo cirúrgico, na geometria e na matemática, como também na política e na formação do Estado, os egípcios serviram como exemplo para os gregos. Basta, para isso, retomarmos, principalmente, os escritos de Platão e Aristóteles[45], sendo preferível ler diretamente os escritos e os autores egípcios, ao invés de nos limitarmos aos textos de Kant e Hegel, por exemplo[46].

O filósofo alemão Immanuel Kant, levado pelo propósito natural de um suposto desenvolvimento mundial da história universal, determina que a grande máquina da história teve início na Grécia, exatamente por ser um povo instruído. Diante disso, permitiria que outros povos pudessem entrar no movimento da história. Em seguida, Kant, pensando em uma política de âmbito internacional, dirá que o Ocidente vai servir como o melhor exemplo para todas as sociedades do planeta.

> Pois, se partirmos da história grega, como aquela em que se conservam todas as outras histórias que lhe são anteriores ou contemporâneas, ou ao menos a que garante a sua autenticidade; se perseguirmos sua influência sobre a formação e degeneração (*Missbildung*) do corpo político (*Staatskorper*) do povo romano, que absorveu o Estado grego, e a influência dos romanos sobre os *bárbaros*, que por sua vez os destruíram até os nossos dias; e se acrescentarmos *episodicamente* a história política de outros povos tal como o seu conhecimento chegou pouco a pouco até nós justamente por meio dessas nações esclarecidas (*aufgeklart*) – descobriremos um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política (*Staatsverfassung*) em nossa parte do mundo (que provavelmente um dia dará leis a todas as outras) (KANT, 2011(a), p. 20).

---

[43] Colocamos a palavra influenciados entre aspas, pois estamos operando pela lógica espectral, ou seja, não estamos nos referindo a uma influência do tipo não possuo conhecimento e estou aprendendo, acreditamos na relação de frequência, que se dá pela lógica da fantasmagoria ou da espectralidade. A dita "influencia" acontece devido às relações e às trocas que haviam entre essas sociedades.

[44] Cabe apontar aqui a grande contribuição nas últimas décadas dos textos egípcios para a cardiologia (SOUZA, 2010).

[45] Veremos, no quarto capítulo, o quanto essa postura passa por um racismo epistêmico.

[46] Cheikh Anta Diop, por outra via, dirá que todas as tentativas de inferiorizar o Egito são de ordem raciais, ou seja, passa-se por um racismo epistemológico (DIOP (2014); MOORE, 2012). Veremos no próximo capítulo que esse racismo é ainda mais abrangente, pois, além de retirar a humanidade dos africanos, Hegel, por exemplo, retirou-lhes também a capacidade de pensar.

Veremos, portanto, que o rebaixamento, a negação do Egito, da África e do negro, passa por uma violência afirmadora de uma identidade que precisa se constituir como dominadora, como forte e superior. A marca dessa violência se dará pela força do logocentrismo. Porém, a possibilidade de justiça virá no retorno, com a repetição[47].

Na introdução ao grande livro *História* de Heródoto, Pierre Henri Larcher já deixa evidente, mas também podemos perceber com Sólon, o interesse na formação política e social egípcia por parte dos gregos. Segundo Larcher:

> Se nosso historiador não se estendeu sobre estes povos [*está se referindo a Pérsia, a Mesopotâmia entre outros*] com a mesma complacência que sobre os Egípcios, ao menos o faz com extensão suficiente para dar aos Gregos uma ideia da forma de seu governo e de seus costumes, com uma descrição sucinta de seu país. (HERÓDOTO, 2006, p. 24).

Nesse sentido, muitos problemas aparecem e confundem as interpretações mais tradicionais e mais diferenciadas. Por exemplo, Jean-Pierre Vernant (2004) nos mostra como a escrita, mas, essencialmente o *logos*, foi a condição para a democracia na Grécia. No entanto, já havia escrita no Egito – eles descobriram os *papiros,* o que possibilitou o avanço da escrita. De acordo com muitos egiptólogos, os egípcios inventaram a escrita - e, mesmo assim, segundo as leituras tradicionais, não havia democracia no Egito (também não estamos dizendo que havia, porém seguimos problematizando)[48]. Sendo assim, talvez a escrita não seja a condição da democracia. Mas, caso seja, e se considerarmos que a democracia se limitava a um pequeno grupo, podemos arriscar a pensar que havia um modelo de democracia no Egito, uma vez que, tal como na Grécia, a escrita girava entorno de um pequeno grupo. E reforçando a fala categórica do egiptólogo Jean Vercoutter: *a escrita é mesmo produto exclusivo da civilização egípcia e que nasceu nas margens do Nilo* (VERCOUTTER, 1980, p. 28).

Entretanto, podemos considerar, como assevera Hartog, acerca de um *logos* egípcio, que, ao contrário do que alegava Platão[49], possuiria uma potência reveladora, transformadora, mas também, mantedora de uma certa ordem e organização social, tal como defende Vernant e Detienne (2013) no tocante ao *logos* grego.

---

[47] Peter Sloterdijk pensa esse mesmo movimento partindo do Egito, levando em conta a questão da transportação e da imortalidade da alma enquanto política a partir de Derrida em seu livro *Derrida, um egípcio* (2009).

[48] A respeito da negação da escrita para algumas sociedades, Derrida demonstrará que essa negação parte exatamente de um certo etnocentrismo eurocêntrico ligado à escrita fonética adotada pela cultura ocidental (2006).

[49] Tanto Hartog quanto Derrida, acusam Platão de retirar a potência do logos egípcio. HARTOG, *Les Grecs égyptologues*, (1986); DERRIDA, *Khôra,* (1995(c)).

Então, a escrita não é a condição da democracia? Mas quem sabia ler e escrever na Grécia antiga, questão que poderíamos levantar? Se apenas a escrita alfabética fonética for a condição da democracia mais uma vez cairemos em um etnocentrismo não-declarado, próximo ao que Derrida critica em Lévi-Strauss na *Gramatologia* (2006(b), p. 149), que defende a ideia de que a exploração do homem pelo homem estaria na base das culturas ocidentais devido à escritura, negando ou subestimando a escrita às outras culturas não-ocidentais. É como previne Derrida, ao explicar que *o etnocentrismo não é sempre traído pela precipitação com que se satisfaz com certas traduções ou certos equivalentes domésticos?* (DERRIDA, 2006(b). p.152). Além disso, havia hieróglifos fonéticos[50], mas quem pode afirmar se uma escrita é ou não fonética ou, como lembra Derrida, a escrita não é por completo fonética (2006(b)). Entretanto, Derrida, ao levar ao fundo a hipótese de Lévi-Strauss acerca da escravidão e da exploração por parte da escrita, em nenhum momento vai negar que a escritura possibilita a democracia. Derrida ainda fará coro a Vernant destacando, sobretudo, uma "*democratização" de e pela escritura na Grécia Clássica*, concluindo que *o desenvolvimento da escritura fonética é, em todo caso, inseparável do movimento de "democratização"* (DERRIDA, 2005(b), p. 107).

> Sabe-se muito bem que o poder da escritura nas mãos de um pequeno número, de uma casta ou de uma classe, foi sempre contemporâneo da hierarquização, diríamos da diferência política: simultaneamente distinção dos grupos, das classes e dos níveis do poder econômico-técnico-político e delegação da autoridade, poder diferido, abandonado a um órgão de capitalização (DERRIDA, 2006(b), p. 161).

Derrida operando pela lógica do desvio, observa que a sedução é aquilo que desvia, a saber, a escritura, nos ensinou Platão no *Fedro.* Seguindo pelas linhas apontadas por Vernant, mas não concordando plenamente, Derrida irá apontar que Platão condena a escritura, porém, além de escrever, invoca a escritura para falar das leis escritas. Ora, a escritura seria, em uma leitura tradicional, uma das possibilidades da democracia. Entretanto, a escritura, aquele espectro que nos desvia, pode desviar a democracia, ou seja, Derrida nos aponta a possibilidade de que, devido ao caráter farmacológico da escritura, ela poderia escamotear, mascarar a democracia, no caso de, retomamos a pergunta colocada anteriormente, quem teria acesso a escrita? Nesse sentido, as observações feitas por Xenofontes, Platão e Aristóteles, além de outros, são fundamentais para compreendermos o caráter espectral da democracia.

[50] Conf. nota 81.

> Platão insiste tanto na beleza quanto no colorido. A democracia *parece* – tal é o seu parecer, senão mesmo sua aparência e o seu simulacro – a mais bela (*kalliste*), a mais sedutora das constituições (*politeion*). (...) A sedução conta aqui, provoca, é provocante neste "meio" da diferença sexual onde circulam os rodados [*roués*] e os vadios [*voyous*]. (DERRIDA, 2009, p. 77).

Não queremos aqui derrubar discursos cristalizados há tantos séculos, entretanto, gostaríamos de refazer perguntas e repensar as estruturas e as histórias das democracias para encontrar sentido quando falamos de espectro e repetição. Contudo, ser justos e trazer temas, questões e debates que já estão em voga já faz algumas décadas.

Heródoto faz questão de nos mostrar o quanto os gregos aprenderam com os egípcios, ao ponto que Pitágoras falava do Egito como a mãe da Grécia: *velha como o mundo, imóvel como uma múmia coberta de hieróglifos, no fundo de suas pirâmides, mas possuindo no seu túmulo o segredo dos povos, das línguas e das religiões* (SCHURÉ, 1986, p. 45).

O príncipe de Biblos, na Fenícia, já nos mostrava que não eram apenas os gregos que admiravam e reconheciam a *sofia* egípcia, mas também os fenícios ao se referir ao egípcio Venamun: *Amon fundou todos os países, fundou-os após ter criado primeiramente o Egito. A arte veio de lá, de onde tu vens, até aqui onde eu estou, e a educação veio de lá até aqui onde eu estou* (MANACORDA, 2010, p. 21). Além disso, Diodoro da Sicília declarava que na Mesopotâmia, *os caldeus fossem antigos colonos egípcios, peritos na astrologia por tê-la aprendido dos sacerdotes egípcios* (MANACORDA, 2010, p. 21). François Hartog, por sua vez, explica em seu *Memória de Ulisses*, que viajar ao Egito significaria, para um intelectual da Grécia, voltar no tempo, ter acesso e poder encontrar os primeiros momentos de uma vida civilizada e cultural, mais ou menos como Platão no *Timeu*, ao alegar que os egípcios inventaram a história enquanto disciplina.

> Em suma, fazer a viagem do Egito é, para um grego, um meio de ter "mais lembranças que se tivesse mil anos"! Encontrar a memória que ele não tem ou reencontrar a que não tem mais. Pitágoras, o homem-memória, devia fatalmente encontrar a terra do Egito (HARTOG, 2004, p. 59).

O filósofo de Samos, Pitágoras, passou por muitas tarefas e desafios para ser aceito nas escolas de ensinamento dos egípcios. A carta escrita pelo tirano Pólicrates não foi suficiente para que os egípcios aceitassem Pitágoras na escola egípcia[51], pois os egípcios não acreditavam nos gregos devido às suas inconstâncias. Mas Pitágoras passou

[51] Uma questão que gostaríamos de saber era em qual idioma as cartas dos reis gregos para os egípcios eram confeccionadas, pois, uma coisa é certa, um deveria conhecer o idioma do outro.

por todos os testes para provar seu merecimento para entrar em uma escola que exigia muito mais do que o conhecimento da matemática, mas o caráter forte e a coragem. Foi preciso que Pitágoras ficasse quase 22 anos no Egito para que sua iniciação se desse por completo, (SCHURÉ, 1986, p. 24).

> Foi pois, no Egito que Pitágoras adquiriu essa vista do alto que permite aperceber as esferas da vida e as ciências numa ordem concêntrica; compreender a involução do espírito na matéria pela criação universal; e a sua evolução, ou ascensão para a unidade, por essa criação individual que se chama desenvolvimento duma consciência (SCHURÉ, 1986, p. 24).

É interessante saber que Pitágoras teve um grande reconhecimento ao retornar do Egito, e que toda a escola pitagórica teve início após o seu retorno, devido ao seu aprendizado no Egito.

> Os conhecimentos, os títulos e os poderes que adquirira nos templos do Egito e de Babilónia, davam-lhe a máxima autoridade. Tinha o direito de falar como superior e como guia aos inspiradores da Grécia; e fê-lo com eloquência do seu gênio e o entusiasmo de sua missão. Para lhes esclarecer as inteligências, começou por tratar-lhes a sua mocidade, as suas lutas, a sua iniciação egípcia (SCHURÉ, 1986, p. 45).

Diante disso, podemos compreender, em a *História da Educação* de Mario Alighiero Manacorda, que a paideia egípcia se direcionava para além dos limites do estado egípcio. Por meio de textos e papiros, Manacorda mostra todo um sistema voltado para o ensino e para a formação do indivíduo egípcio. O ensino (*sebayt*) era reproduzido em todas os grupos sociais. Além disso, os ensinamentos, a formação política do indivíduo que se davam na "casa dos escritos", ou seja, nas bibliotecas ou na *per ānkh* (casa da vida)[52], nas escolas, foram elaborados, pensados, ditados, transmitidos e ensinados de forma oral ou pelos rolos de papiros, os livros, por parte dos escribas, dos funcionários, quase sempre de pais para filhos, mas também pelos príncipes, pelos sacerdotes, pelos vizires tais como Ptah-hotep, Kares, Mênfis, Hergedef, Khety, Nefeferty, Khakheper-ra-seneb, Imoteph entre outros. Esses ensinamentos tinham, por vezes, segundo Manacorda, *um caráter universal* (MANACORDA, 2010, p. 25). Uma vez que estes ensinamentos, acrescenta Manacorda, são exatamente voltados para a formação do homem político *homopolitico* (2016, p. 26)[53].

> O falar bem é, então, conteúdo e objetivo do ensinamento. Mas o que significa exatamente este falar bem? Creio que seria totalmente errado considerá-lo em

[52] As casas da vida era considera um centro de cultura e de ensinamento, possui um grande valor simbólico e de respeito e admiração na sociedade egípcia. A casa do saber era uma espécie de ginásio grego (MANACORDA, 2010; HARTOG, 1986; ARAÚJO, 2000).

[53] Existem pelo menos seis textos clássicos voltados diretamente para o *sebayt*, alguns deles completamente filosóficos. São eles: *Sátira da profissões; O camponês eloquente; Ensinamentos de Ptah-hotep; Ensinamentos de Amen-em-ope; Ensinamentos do rei Amen-em-hat I.* Conf. (ARAÚJO, 2000).

> sentido estético-literário, e que, sem medo de forçar o texto, se possa afirmar que, pela primeira vez na história, nos encontramos perante a definição da oratória como arte política do comando ou, antecipando os termos de Quintiliano, perante uma verdadeira *institutio oratória*, educação do orador ou do homem político. Entre Ptahhotep e Quintiliano passaram-se mais de dois milénios e meio, mais do que entre Quintiliano e nós (MANACORDA, 2010, p. 27).

Portanto, se a escrita tinha como função, além de preservar a história da sociedade, auxiliar como método didático na transmissão de ensinamentos, na administração pública do país, dando um sentido político nas relações sociais. A arte da palavra, a arte de falar bem, tinha um caráter ainda mais valorizado do que a escrita[54].

De acordo com Mario Manacorda, a arte de falar bem era direcionada à prática política, no uso que era feito em assembleias e em reuniões na corte[55]. Segundo Detienne, depois de ter produzido um deslocamento radical no que tange ao seu método de comparação antropológica, ele nos coloca diante de perguntas que possibilitam por completo compreender não apenas características democráticas no Egito, como o próprio lugar onde isso pode acontecer, com o intuito de se reunir, de debater, de pensar e de fazer, aquilo mesmo que mencionamos e conhecemos com o nome de assembleia[56]. Além disso, desde as leituras de Clastres das comunidades indígenas da América do Sul até o que sabemos sobre os Quilombos (SANTOS, 2015), a *Ágora*, enquanto um espaço público para debate, sempre existiu para além daquilo que denominamos cidade.

> Dos historiadores bastante livres para não se prenderem às construções da ordem que os governa, os antropólogos aprenderam que diferentes culturas da África e do mundo eslavo colocaram em prática, ontem e hoje, formas de "democracia" em assembleias reunidas para debater as "questões comuns" do grupo. Não há mais milagre *ocholo*, como não há milagre grego ou cossaco, fique claro. *Do político*, ou dos *lugares do político*. O senso comum gosta de acreditar não somente que *o* político ou *a* política caiu do céu, um belo dia, e portanto na Atenas "clássica", sob a forma miraculosa e autenticada da democracia (DETIENNE, 2014, p. 127)[57].

---

[54] A respeito da arte de falar, *O camponês eloquente* e *Os ensinamentos de Ptah-hotep* são preciosas lições acerca da retórica e do bom uso da palavra.

[55] Não esqueçamos que Protágoras irá definir a arte de falar bem como a arte do político (PLATÃO, 2002, 319a). Não é necessário desenvolver aqui o quanto a arte de falar bem, da oratória foi fundamental para o desenvolvimento da democracia em Atenas. É vasta a bibliografia sobre este tema, gostaríamos de destacar aqui principalmente os livros Jean-Pierre Vernant, *As origens do pensamento grego* e *Os mestre da Verdade na Grécia arcaica* de Marcell Detienne.

[56] A respeito do direito de se reunir, Detienne lembra da conquista do povo negro da África do Sul em 1996 de poder se reunir, direito que era impedido pela democracia vigente (2014, p. 139).

[57] Detienne narra diversos casos de comunidades africanas e asiáticas da antiguidade que viviam sob o aspecto das assembleias e das reuniões, que possuiriam, portanto, um caráter democrático, entre elas: a Etiópia e a Costa do Marfim. É interessante destacar, que é da Etiópia, segundo Cheikh Anta Diop, que os egípcios da antiguidade vieram (1981).

Segundo o egiptólogo Abu Bakr, podemos apreender, a partir da história do antigo Egito, várias fases de sua dimensão política. Entre elas, a da democratização. Para esse autor, os egípcios por volta de quase cinco mil anos antes de Cristo possuíam uma noção dos valores democráticos, mas que os perdiam em tempos de crise. A condição de democratização se dava em diversos níveis como, por exemplo, no plano divino, no plano social e no plano religioso.

> Os egípcios sem dúvida consideravam a democracia como a igualdade de todos os homens perante os deuses por um lado, e perante os governantes por outro. No entanto a mudança mais surpreendente se fez sentir no que se conhece como a "democratização da religião funerária" (BAKR, 2010, p. 114).

Após uma revolução no Primeiro Período Intermediário, quando tudo era *ruína*, surgiu um novo período em que, segundo Bakr, valores novos surgem para a vida política egípcia onde o indivíduo reconhece sua autonomia e o valor do homem comum. Citando o papiro *Protestos de um Camponês Eloquente*, Abu Bakr demonstra o que podemos compreender como uma reflexão ética e de justiça, e que, de acordo com Rashid El‑Nadoury e J. Vercoutter, pode ser considerada a primeira obra em direção à revolução e à democracia (El‑Nadoury; Vercoutter, 2010, p. 154). Leiamos o camponês eloquente que data do período do Reino Médio, entre 2065 até 1785 a.C:

> Não roubes as coisas de um pobre, um homem humilde que sabes quem é" O ar do pobre são seus pertences, quem os toma tapa seu nariz. Foste nomeado para ouvir os casos, para julgar entre dois homens, para punir o assaltante, mas só fazes apoiar o ladrão! Confia-se em ti, mas tornas-te um transgressor". Foste nomeado para (ser) um dique para o miserável, velando para que não se afogue, mas eis que és uma torrente veloz para ele! (...) Quem combate a mentira favorece a verdade (ARAÚJO, 2000, p. 238).

É inclusive através da literatura egípcia, que, segundo James H. Breasted, demonstrava o alto grau de intelectualidade dos egípcios, principalmente no que diz respeito ao campo filosófico e social, compreendendo esse período como a aurora do conhecimento, pois, para ele: *o homem podia dialogar com sua própria alma sobre temas metafísicos* (El‑NADOURY; VERCOUTTER, 2006, p. 152). Ainda sobre a literatura egípcia, podemos apreender diversas formas literárias, entre elas estão: ensinamentos, literatura das ideias, líricas, textos ideológicos e contos (*Literatura do Egipto Antigo* CARREIRA (2005)*; A literatura egípcia do Império Médio: espelho de uma civilização* CANHÃO (2010)).

O etnocentrismo não-declarado muitas vezes aparece quando quer se valorizar o outro ao mesmo tempo em que se quer argumentar os motivos para certa insatisfação ou

esgotamento da cultura dominante. Dois casos clássicos apresentados por Derrida estão em seu livro *Gramatologia.* O primeiro movimento está em Rousseau, que ao enunciar que as comunidades indígenas são mais puras por não viverem em uma sociedade mais sofisticada e técnica, não se corromperam e são bons em sua natureza. A segunda repetição desse etnocentrismo se encontra em seu herdeiro, Claude Lévi-Strauss, que, considerado o pai do relativismo, acaba por repetir o discurso de seu mestre, Rousseau, alimentando, entretudo, que os indígenas seriam bons por não possuírem uma escrita.

O Egito, que em egípcio se chama *kemet*[58], terra negra (podendo ser traduzido por país de homens negros), e também era como eles se denominavam *kmt* (negros; preto-carvão)[59], - eles não se chamavam de egípcios - data de uma história que teve início por volta de 12.000 a.C, anterior ao período pré-dinástico. De acordo com leituras tradicionais, os egípcios viviam sob um regime despótico – definição que não encontramos nos textos antigos-, porém, era um tipo de sistema completamente valorizado por Pitágoras, Sólon, Platão e Aristóteles que viam, neste regime, um ideal. Além disso, Pitágoras *queria, pois, à frente do Estado um governo científico, menos misterioso, mas colocado tão alto como o sacerdócio egípcio* (SCHURÉ, 1986, p. 112).

> Dizem que o Egito nunca foi tão próspero e feliz como no reinado de Amásis, não só devido à fecundidade do solo, proporcionada pelo Nilo durante aquele período, de que resultou grande abundância de produtos agrícolas para os habitantes (havia então vinte mil cidades, todas muito bem povoadas), como pelas leis sábias traçadas pelo soberano para regular a economia da nação, como por exemplo a que determinava que cada egípcio declarasse, todos os anos, de que fundos tirava sua subsistência. Quem não obedecia ao preceito da lei ou não podia provar que vivia de meios honestos era punido com a morte. Sólon, o ateniense, adotou em Atenas essa lei, ainda hoje em vigor naquela cidade, por ser muito sensata e justa. (HERÓDOTO, 2006, p. 219).

Uma outra complicação aparece em termos de filosofia e liberdade. Segundo Hegel, não haveria filosofia no Egito devido ao sistema escravocrata, e para esse filósofo alemão, não pode haver filosofia onde não há liberdade, mas retomamos: quem era livre na Grécia? Só fazia filosofia o cidadão livre? Sócrates fez filosofia enquanto estava privado da liberdade? Cabendo lembrar que as menções à escravidão no Egito só partem das escrituras sagradas e se referem a um período específico, a III dinastia. E no que tange ao déspota, que seria aquele que usa da coisa pública, da *res púbica*, para fins privados, se não havia distinção entre público e privado no Egito, como o Faraó poderia ser um

[58] *Kemet* .
[59] DIOP, *Origem dos antigos egípcios* (2010, p. 83).

désposta privado[60]? Sobre um Estado despótico, explica Hegel: *o despotismo em geral é o Estado de ausência de leis, no qual a vontade particular enquanto tal, seja a vontade do príncipe ou a de um povo (oclocracia), tem força de lei ou antes tem força em lugar da lei* (WEIL, 2011, p. 71)[61].

Entretanto, vimos até agora, todo o cuidado para a organização do Estado egípcio, havendo diversas formas de expressar pela escrita as leis da sociedade, as decisões não partiam diretamente do Faraó, ou seja, do monarca, mas de seus consultores. Sendo assim, quais os limites que podem determinar o quanto o poder político no Egito era tirânico? Porém, como queremos a todo tempo demonstrar, rastros de espectralidade podem se repetir enquanto por vir. Além disso, veremos mais a frente, que questões sobre uma possível associação do Estado moderno hegeliano com os Estados antigos são bem próximas.

Outro aspecto interessante de ressaltar é que, para Hegel, o africano é um povo tão feroz e imoral, nos lembra Derrida, daquilo que ele vai chamar de postura cômica de Hegel, pois o africano é o povo que destitui seu rei e cortou-lhe a cabeça. Ora, acrescenta Derrida, por que Hegel não se refere da mesma maneira aos franceses que acabaram de praticar o mesmo com seu rei? Ou seja, por que não denunciar que: *esses negros agem então como franceses ou ingleses vulgares* (DERRIDA, 2005(a), p. 65). Assim, veremos mais a frente, o discurso de Hegel acerca do africano é evidentemente racista.

Segundo o historiador e egiptólogo Emanuel Araújo (1996), ao longo da história do Ocidente, o nome faraó sempre designou algo ruim, tendo por si só uma conotação pejorativa. Em outras palavras, sempre se associou o nome a uma ideia de um déspota egoísta, centralista, que controlaria de forma violenta o Estado e seu povo. Além disso, podemos constatar uma quantidade de autores que se referem ao Faraó[62] enquanto rei,

---

[60] Conf. *Naissance de la philosophie et renaissance africaine* de Nsame Mbongo.

[61] É muito curioso que em todo o livro de Heródoto, *História*, todas as vezes que o historiador grego se refere à tirania ou ao tirano, está se referindo aos países gregos. Quando Heródoto se refere a despotismo, também está se referindo a Grécia. Ora, em todo o livro Heródoto se refere ao Faraó enquanto governante, soberano ou rei. Em nossa pesquisa, encontramos dezenas de livros se referindo ao Faraó enquanto rei, soberano ou governante. De onde ou a partir de quando passou-se a se referir aos governantes do Egito enquanto déspotas ou tiranos? Acreditamos que uma leitura contemporânea de influência marxista, delimitada pelo conceito de *modelo de produção asiático*, acabou por tirar essas conclusões. Além disso, acreditamos que uma certa crença nos textos sagrados também influenciaram na criação de um Egito ditatorial (CARDOSO, 1992).

[62] A título de esclarecimento, cabe lembrar que a palavra faraó, que em grego é *pharaó*, foi usada principalmente em língua latina tendo sua propagação via o velho testamento, especificamente no *Exodus*. Os egípcios tinham um nome próprios para designar os seus reis e governantes que denominavam: *Per – aa* , que significa casa elevada, casa grande ou a maior casa. *Per-aa* não era uma nomenclatura usada

soberano. Heródoto, contando-nos do lado humanista do Faraó Quéops, demonstra um rei complacente e que prezava pela equidade[63]:

> Falecendo Quéfren, subiu ao trono Micerino, filho de Quéops. Este príncipe, que sempre desaprovara os atos do pai, reabriu os templos e devolveu ao povo, reduzido à extrema penúria e submetido a toda sorte de vexames, a liberdade de escolher suas ocupações e de oferecer sacrifícios; enfim, julgou as pendências entre os seus súditos com maior equidade do que todos os antecessores. Por esse motivo, os Egípcios o veneram e cultuam sua memória como nunca o fizeram com relação aos outros governantes do país. Esse soberano, além de saber julgar com acerto e imparcialidade, chegava a lançar mão de seus bens para confortar aqueles que por acaso se queixassem da severidade do seu julgamento. Micerino, que tratava o seu povo com tanta humanidade, não se preocupando senão em torná-lo feliz, sofreu, certo dia, um rude golpe: perdeu a filha única, por quem tinha verdadeira adoração. Ficou profundamente acabrunhado com esse infausto acontecimento, e desejando dar à morta uma sepultura magnificente e bem diversa da do comum dos mortais, mandou fazer uma novilha de madeira, inteiramente oca, e, depois de dourá-la, nela encerrou os restos mortais da filha. (HERÓDOTO, 2006, p. 195).

Diversos autores demonstram que o acesso ao reinado no Egito foi composto por uma diversidade radical, entre homens e mulheres, e que muitos Faraós não compartilhavam da lógica da tirania. Ainda sobre a ascensão ao trono, se levarmos em conta o Antigo Testamento e o Alcorão, que em termos acadêmicos não têm comprovação, não poderíamos esquecer de José do Egito, que apesar de nossa única referência se deter aos escritos sagrados, que independente de ser verdadeira ou falsa. aparece aqui de forma espectral, é possível encontrar aqui pelo menos duas realidades do que eram os regimes políticos no Egito.[64] Uma no período de José e outra no período de Moisés[65]. Segundo os textos sagrados, tanto um quanto ao outro obtiveram uma ascensão no Egito. Entretanto, a única coisa, que importou ressaltar sempre desse período espectral, é a escravidão e o êxodo dos judeus.

---

normalmente entre os egípcios, essa palavra na verdade designava a moradia, o palácio ou a instituição onde o rei vivia (ARAÚJO, Emanuel, *Pobres faraós divinos*, 1996).

[63] E como equidade está sempre relacionada a um pensamento justo, podemos ver no conceito de *Maât* que significa justiça, direito e verdade. Uma vasta literatura aborda o quanto esse conceito era fundamental, para o equilíbrio da sociedade. Diversos trabalhos foram desenvolvidos a respeito do direito e da justiça no antigo Egito. Paulo Ferreira da Cunha; Bernadette Menu, "Maât, ordre social et inégalités dans l'Égypte ancienne" , *Droit et cultures* [En ligne], 69 | 20151, mis en ligne le 20 avril 2015, consulté le 24 juillet 2016. URL : http://droitcultures.revues.org/3510; O conceito de direito no antigo Egito de Aristide Théodoridès (HARRIS, 1998)

[64] É evidente que o conceito de democracia é grego, entretanto, nunca questionamos como essa democracia pode ser possível com a maior parte da cidade vivendo sem os benefícios da democracia, sobretudo, escravos e mulheres. A não ser é claro, se aceitarmos e mantivermos a condição colocada por Aristóteles acerca da naturalidade da escravidão e da inferioridade da mulher. Curioso lembrar que, no Egito, houve casos de uma mulhere, segundo Heródoto, ascender ao poder do Estado. Na Grécia isso seria impossível, seja pela democracia ou pela monarquia.

[65] É bom lembrar que nem a Bíblia e nem o Alcorão mencionam os nomes dos faraós dos períodos a que se referem.

A respeito de uma nova leitura acerca desses períodos bíblicos, Peter Sloterdijk traz o judeu como o outro do egípcio, o hebreu como um heteroegípcio. Operando pela lógica do rastro, Sloterdijk a partir das leituras de Freud, Mann e Derrida, afirma: *não se pode ser judeu sem encarnar de alguma maneira o Egito – ou o espectro do Egito* (2009, p. 27). Já sobre José do Egito, a partir da leitura de Thomas Mann, Peter Sloterdijk manifesta o caso de José, em praticar uma hermenêutica de ler os sonhos do faraó. Nesse sentido, Thomas Mann trouxe uma outra interpretação do caso José em seu *José e seus irmãos*:

> De fato, um heteroegípcio sagaz, reintroduzido clandestinamente no Egito por meio de uma segunda deformação, poderia trazer consigo a capacidade de compreender melhor os homoegípcios do que eles próprios (...) a interpretação dos sonhos do faraó pelo jovem hermeneuta, logo tornada indispensável (SLOTERDIJK, 2009, p. 34).

Outro aspecto importante é o da conhecida história acerca da instauração do monoteísmo por Akhenaton – Amenófis III, o primeiro parricida, segundo Freud, pois sua primeira tarefa foi destruir todas as imagens dos deuses, principalmente, do deus Amon[66]. Acabou por se desvincular de sua divindade faraônica para dar sentido ao monoteísmo, a um único deus exterior, que, por sua vez, teve fim com uma revolta popular que instaurou novamente o politeísmo. Naquele período, Akhenaton instaurou o culto ao deus Aton, e *o divino tornou-se uno, sem multiplicidade complementar* (ARAÚJO, 2000, p. 330).

Akhenaton também não procurou esconder sua vida privada do conhecimento público, escandalizando seus súditos para quem essa informalidade depreciava sua condição de rei-deus (BAKR, p. 123).

> Já havia um monoteísmo latente antes culto a Aton. Mas há uma novidade no monoteísmo de Akhenaton: o faraó não é divino. É o próprio sol que é faraonizado. Aton é o disco solar. Este é uma representação concreta do sol, mas abstrata de Aton. Não há mais, no monoteísmo de Akhenaton, uma representação figurada do pai. Este seria o grande avanço em espiritualidade descrito por Freud em "Moisés e o Monoteísmo" (REGO, 2006, p. 89).

Acerca da subida de uma mulher ao trono, por exemplo, podemos constatar a história da rainha Hat-shepsut (ARAUJO, 1996), que, segundo o egiptólogo Jean Vercoutter, no Novo Império, *o grande reinado da rainha Hat-shepsut, que se destaca de forma espetacular no plano artístico* (VERCOUTTER, 1980, p. 77). J. Yoyotte enumera pelo menos quatro mulheres:

---

[66] Recomenda-se a leitura do *Grande hino a Aton* (ARAÚJO, 2000, p. 330).

> Quatro mulheres tornaram-se faraós: curiosamente, as duas primeiras (Nitócris e Sebeknefru) assinalam o fim de uma dinastia, e as outras duas (Hatshepsut e Tauosré) passaram à posteridade como usurpadoras. Eram pródigas as honras demonstradas à mãe, esposas e filhas do rei. Algumas princesas do Médio Império e principalmente, em tempos posteriores, Teye, primeira esposa de Amenófis III, e Nefertári, primeira esposa de Ramsés II, receberam honras excepcionais. Ahhotep, durante o governo de Amásis e Ahmés-Nefertári, durante o governo de Amenófis I, parecem ter exercido uma influência determinante em questões políticas ou religiosas (YOYOTTE, 2010, p. 82).

Heródoto narra a história interessante sobre a faraó mulher Nictóris:

> Entre os trezentos e trinta reis que governaram o Egito depois de Menes figuram dezoito Etíopes e uma mulher natural do país. Todos os outros eram homens e Egípcios. A mulher chamava-se Nitócris, como a rainha da Babilônia. Contaram-me que os Egípcios, depois de haverem matado o rei, irmão de Nitócris, coroaram-na rainha, e ela, para vingar a morte do irmão, fez perecer, por um artifício, grande número de Egípcios (HERÓDOTO, 2006, p. 178).

Outro aspecto, que também devemos considerar, é a origem matriarcal ou maternocentralizada das sociedades egípcias, que, segundo Cheike Anta Diop (2014) e Nah Dove (2002; 2017), fazia parte da composição dos núcleos familiares e estatais das sociedades africanas. Em outras palavras, o Egito possui em sua estrutura fundadora um núcleo onde a mulher era a base e o topo da sociedade, rompendo com os modelos posteriores europeus e gregos que possuem como base o modelo patriarcal[67]. Apresentando as teses diopianas, Carlos Moore esclarece o modo de vida promovido pelas sociedades africanas, que Diop denominará como berço civilizatório meridional, contrapondo-se ao berço setentrional configurado pela Europa.

> No berço civilizatório "meridional", a mulher goza de uma posição de destaque na comunidade, sendo ela emancipada da vida doméstica. O caráter feminino desse tipo de sociedade, fortemente uterocêntrica, voltada para a cooperação solidária, teria secretado uma percepção positiva da alteridade, de maneira a conceber o Outro – seja qual for – como parceiro, não como inimigo (MOORE, 2012, p. 120).

Cabe destacar que mesmo no período em que a relação com os gregos foi mais ativa, ainda havia aspectos de uma sociedade onde a mulher possui um lugar de poder, como é o caso de Tebas, que era conhecida como "A mãe das cidades". Em Tebas,

[67] Existem dezenas de estudos contemporâneos mostrando o papel da mulher no Egito. O que é mais vale destacar é a ideia de que as mulheres no Egito possuíam os mesmos direitos que os homens. Sem dúvida essa não era uma realidade constante, inclusive porque havia uma questão de classe social. Mas mesmo assim acreditamos ser importante apresentar que havia essa realidade no Egito Antigo. Entre os textos que abordam essa perspectiva, destacamos: CARDOSO, 2013; NOBLECOURT, 2004. No capítulo 5, veremos o quanto esta perspectiva africana pode potencializar a ideia de uma democracia por vir e a crítica de Derrida ao falocentrismo.

podíamos encontrar o núcleo das sacerdotisas conhecidas como Adoradoras Divinas de Amon. O elo pela mulher era tão grande que o respeito e a dedicação a mulher estava presente nos ensinamentos de Ptah-hotep.

> Ama tua mulher com ardor, enche seu estomago, veste suas costas O unguento é um tônico para seu corpo. Alegra o seu coração enquanto viveres, ela é um campo fértil para seu senhor (PTAH-HOTEP, 2000, p. 252).

Além de tudo isso, existe uma vasta literatura que apresenta uma divisão de classes na sociedade egípcia (MANACORDA, 2010; ARAÚJO, 2000; ARRAIS, 2017, 2014), revoluções populares, greves operárias entre outras coisas (MOKHTAR, 2010). Outro argumento para diminuir ou desconsiderar os aspectos filosóficos e políticos da sociedade egípcia é limitar a realidade social à religião[68], como se hoje não se jurasse, nas sociedades democráticas laicas, com as mãos na Bíblia sagrada na hora do depoimento, e como se atrás do juiz não estivesse um crucifixo. Além do mais, foi na dita democracia grega que Sócrates foi condenado à morte por trazer novos deuses e Anaxágoras exilado por ser ateu, sinais claros da intolerância democrática ateniense (CANFORA, 2015). De acordo com Hartog, olhar o Egito sob o prisma da superstição, colocaria toda a grandeza dessa cultura em xeque (2004, p. 56).

> Os Egípcios estavam divididos em três classes: a dos de alta estirpe, com direito a honras e que ocupavam, como os sacerdotes, posições de destaque; a dos guerreiros, que também cultivavam a terra, e a dos operários, que exerciam as mais baixas funções. A primeira classe compreendia também os sacerdotes, ou melhor, os lugares de distinção estavam reservados aos sacerdotes. A última classe, que deveria ser muito numerosa, também se subdividia. (HERÓDOTO, 2006, p. 742).

[68] É bom lembrar que o Egito cultivava uma dezena de deuses, podendo arriscar a dizer que havia uma religião politeísta, caso denominássemos religião, termo latino que, segundo Derrida (2010), não se encontra nenhum semelhante no grego. Portanto, havia uma religião ou um culto politeísta no Egito tal como havia na Grécia, pois os gregos nunca deixaram de cultuar os seus deuses (HARTOG,1986). Romilly (1997) atenta, inclusive, que na Grécia não havia intolerância religiosa, e que, alguns dos seus deuses eram estrangeiros. Segundo Heródoto, muitos desses deuses vieram do Egito. Diante disso: uma questão nos assombra: até aonde, realmente, os egípcios eram guiados e temerosos em relações aos seus deuses, uma vez que, quando os cidadãos não estão satisfeitos com seu rei, o representante de deus na terra, esses cidadãos despojavam o seu rei? Outro aspecto que podemos observar é que se havia religião então não haveria o mito, assim seria ainda mais fácil compreender a possibilidade de um pensamento filosófico no Egito, já que não precisou passar por aquilo que Detienne chamará de invenção, a respeito da passagem do pensamento mítico para o pensamento filosófico. Uma outra questão é: por que se fala de religião no Egito, mas evita-se falar na Grécia? Porém, existiram 3 tipos de religião a que os historiadores e até os filósofos se referem na Grécia e a influência egípcias delas: as religiões agrárias; a religião dos mistérios, dentre eles o orfismo; a religião olímpica! E inclusive há historiadores da filosofia antiga que discutem a influências das mesmas na filosofia. Sendo assim, se havia a possibilidade da religião influenciar na filosofia, por que o mesmo não poderia ter se sucedido no Egito, como irá lembrar José Nunes Carreira (1994).

É preciso, portanto, rever as heranças (*héritage*) que resolvemos adotar e assumir. É como insiste Derrida: *um herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir* (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 17). Buscar novas e outras referências, reler os textos clássicos que ainda têm muito a oferecer. Como dissemos anteriormente, precisamos aprender a conviver com os fantasmas.

É nesse sentido que assumir a repetição sempre vem assombrada por espectros e que, se pensamos em um alargamento da democracia, é justo que se abra para o acolhimento do outro, permitindo que outras vozes ou escrituras (fantasmagóricas muitas vezes) tenham lugar e possam falar por si própria. Todo o esforço de deixar o outro falar[69] é permitir um maior alcance da democracia, dando sentido a todo o seu por vir, sobretudo porque na ideia de democracia está inserido a ideia de uma justiça por vir, *justice à venir*.

Todas as vezes que escolhemos uma fala, uma narrativa, uma escritura, optamos e garantimos a fala de um sujeito, de uma escrita, um idioma específico, por mais que reconheçamos que tudo isso é contaminado. Entretanto, desconhecemos a voz do outro subalterno e recalcado, reprimido. Diante disso, a voz do outro é sempre calada, quando não, é dita por aquele que possui a fala dominante. Sendo assim, sempre escolhemos uma narrativa, e é essa que se determina como saber, mas nunca perguntamos porque é legítima. Dessa maneira, a voz do escravo é sempre narrada pelo senhor, a voz da mulher pelo homem, e, a voz do estrangeiro, por aquele que é da casa. Explicando de uma outra maneira, há sempre a permanência da tentativa de dar conta *da* e *pela* representação, representação por parte de um sujeito falante que fala *pelo* e *em* nome do outro.

> Dois sentidos do termo "representação" são agrupados: a representação como "falar por", como ocorre na política, e representação como "re-presentação", coo aparece na arte ou na filosofia. Como a teoria é também apenas uma "ação", o teórico não representa (fala por) o grupo oprimido. De fato, o sujeito não é visto como consciência representativa (uma consciência que "re-presenta" a realidade adequadamente) (SPIVAK, 2010, p.39).

E foi assim que a África, a Ásia, a América indígena foram conhecidas, pela palavra do invasor, do colonizador, do historiador, do antropólogo e do filósofo. Entretanto, cabe lembrar que, segundo Gayatri C. Spivak, o sujeito subalterno é um efeito do discurso dominante (2010, p. 25).

[69] Sobre o direito de fala, de quem fala e do lugar que fala, recomendamos o livro da filósofa indiana Spivak: *Pode o subalterno falar?*

Um caso clássico se encontra, por exemplo, em Heródoto, que, por mais que admirasse o Egito[70], deu início a valorização do outro, do estrangeiro em termos de sua narrativa. Segundo alguns autores, Heródoto seria o primeiro a pensar em termos de alteridade. Entretanto, precisou-se de quase dois mil anos para retornar a Heródoto e, assim, começar a se pensar e abrir caminhos para um mundo africano que foi obliterado, reprimido ou neutralizado devido à violência identitária[71] assumida a partir da valorização de Tuscidedes em termos de identidade grega. Enquanto Heródoto foi-se deixando para trás, talvez devido a sua forma de valorizar o outro, Tuscidedes rouba a cena pois afirmava a identidade que se constituía do mundo ocidental. Porém, não podemos esquecer, são gregos falando do outro (Hartog, *Memórias de Ulysses* (2004); *O espelho de Heródoto* (2014)*; Les Grecs égyptologues*, 1986).

Não pretendemos aqui buscar pelas origens do pensamento grego, muito menos do pensamento egípcio, nem nos atrevemos a buscar as origens da *pólis*, do Estado ou da filosofia[72]. Apenas queremos ressaltar que havia outras coisas para além do mundo grego que parecido ou não, semelhante ou próximo, também possuíam formas e estruturas, práticas e modos tão complexos quanto os dos gregos e que dignos do que serão denominados a partir de um léxico grego ou latino. Assim, se provavelmente sendo o grego um povo desbravador e aberto aos estrangeiros, devemos considerar que esses aprenderam muito com aqueles que por lá passavam.

Acreditamos não ser possível pensarmos em termos de repetição e espectralidade e desconsiderar o legado, as heranças egípcias que os antigos gregos já apontavam. Por mais que se negue e que não considere isso, é impossível não falar de uma contaminação diferencial. Afirmar que não houve uma contaminação, negar a influência, a herança, aquilo que se repete a partir de toda a experiência que se tem na relação com outrem, é não pensar em termos de desconstrução, é pensar de forma logocêntrica, ou seja, que o mundo ocidental, os seus conceitos, suas práticas nasceram no século V a.C e ponto final. É como nos explica Dirce Solis:

---

[70] A respeito da admiração pelos egípcios por parte dos gregos, Hartog observa que deve-se tomar um certo cuidado com uma egiptomania da época, na qual muitos autores, entre eles Platão, usaram do mundo antigo para fundamentar seus discursos filosóficos, entretanto, ficcionando um Egito que não existiria. E, segundo Hartog, *cette Egypte platonicienne va marquer durablement les regards que les Grecs porteront sur elle* (1986, p. 959). Ver também: HARTOG, *Memória de Ulisses* (2004).

[71] Em 2013 apresentamos um trabalho intitulado *Violências Identitárias*. Esse trabalho foi publicado em forma de artigo na revista *Ítaca*, em uma edição especial dedicada ao I Colóquio Internacional: *Desconstrução, Alteridade: Heranças de Jacques Derri*da no Rio de Janeiro, 2012.

[72] O que está em jogo aqui não é dar o nome ao outro, mas não permitir que o dominante defina o que é ou o que não é esse outro.

> Importante notar que a estratégia da desconstrução não segue um caráter linear de análise, nem sequer entra numa rubrica sistemática. A desconstrução busca nos textos de toda a ordem aquilo que é caracterizado como seu desvio (SOLIS, 2011, p. 160).

Além disso, não pretendemos destruir a história da filosofia, mas pensar outras aberturas e novas possibilidades de fazer uma filosofia levando em conta a alteridade de outrem que foi recalcada ou reprimida. Por isso, recorremos as palavras de Derrida que considera:

> A desconstrução não significa a demolição que arruína, mas desconstrução (*Abbauen*), desentulhar [ou deslocar, não digamos deportação, mas trata-se efetivamente de deslocar para elevar], afastamento de enunciados históricos (*historische*) a respeito da história (*Geschite*) da filosofia (DERRIDA, 2003(a), p. 336).

Sendo assim, acerca do mundo egípcio africano, buscamos nas novas abordagens, novos e antigos textos, desvios e aberturas que deixem vir o outro lado do mediterrâneo, o outro lado do Ocidente que não é o Oriente, mas a África[73]. A problematização do Egito a partir da filosofia, pelo que nos vimos até aqui, depois dos gregos, foi feita apenas por Hegel, que resolveu encarar essa empreitada pelo deserto[74]. Entretanto, vimos em Hegel uma das maiores violências em termos geográficos e políticos, uma geopolítica da violência que no âmbito racial, entre tantas outras formas de discriminação e preconceito a partir de um etnocentrismo e de um ideal de pureza ariana, estava em andamento.

> a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. (...) O negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano. (...) A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. A tirania não é considerada uma injustiça (...) Com isso deixamos a África (...) O Egito (...) não pertence ao espírito africano (HEGEL, 2008, pág. 83-88).

---

[73] Não queremos nem recorrer aos argumentos evolutivos, positivistas, dialéticos, históricos entre outros. Não precisamos também nos basear nas evidências de que, tal como o latim deriva do grego, e o grego do simético e este do egípcio, queremos apenas mostrar que a presença espectral se dá pela contaminação, se repete, se desloca, e, talvez, exatamente por ser espectral, que não a percebemos. E, como todo fantasma, tenta-se afastá-lo. De repente, foi o que houve, porém os seus motivos nos abrem a muitos problemas.

[74] É muito curiosa a dificuldade que percebemos de dezenas de autores que, por mais que elogiem ou reconheçam um pensamento filosófico ou sofisticado dos egípcios, acabam retornando e fincando uma origem na Grécia. Hurssel na *Krisis*, por mais que afirme que os gregos aprenderam no Egito, vai fincar o discurso de que tanto a ciência quanto a filosofia nasceram na Grécia. O que está por trás da necessidade de afirmar um nascimento? Jean-Pierre Faye (1996), por exemplo, parece o tempo todo vincular a Grécia ao Egito, entretanto, percebemos a dificuldade de ser claro em relação a isso: *o caminho percorrido pela* sophia *desde o* Aigupton, *o Egito-berço, onde surgem os* mathematicai tekhnai, *até o momento terrificante quando o pensamento aborda o* to einai *em fuga*. (p. 292).

A respeito da localização do Egito na África, Jean Vercoutter, fazendo valer todo o esforço de Cheik Anta Diop e Théophile Obenga, afirma sem duvidar: *a civilização egípcia não foi importada para o Egito, ela nasceu no próprio vale, é essencialmente nílica e africana* (VERCOUTTER, 1980, p. 09).

Hegel, ao contar a história do Ocidente, precisava manter puro o espírito, no caminho da luz, a caminho da luz, do sol, manter acesas as luzes do iluminismo (*Aufklärung*) na força da história e da dialética, longe da terra negra, *kemeth*, da escuridão em que vivia o povo negro africano, povo, assegurava ele de forma imperativa em todo o seu racismo e etnocentrismo, sem história, sem luz. Porém, o exorcismo do espírito egípcio e a destruição do espírito africano, foi possível, sobretudo, porque o espírito europeu é, antes de tudo, devorador, destruidor quando o interesse é sua purificação, Então nos esclarece Hegel:

> O Espírito, devorando seu envoltório mundano, não passa apenas para um outro envoltório, não renasce rejuvenescido das cinzas de seu corpo, mas delas ressurge glorificado, transfigurado, um Espírito mais puro. É verdade que ele age contra si mesmo, devora sua própria existência — mas, ao fazer isso, elabora essa existência, o corpo se torna material para o trabalho de elevar-se para um novo corpo (HEGEL, 2001, p. 124).

Portanto, um povo e um continente que não faz parte do grande teatro da história, pois não alcançou, segundo Hegel, a representação, além do que, não possuíam um espírito. E quanto ao Egito, por mais que ainda possuísse um espírito, seria um espírito sem luz, um espírito sem beleza, dirá Hegel, visto que o Egito ainda traria em si um pouco de África.

> Esse país ainda não entrou na história, na luz da história, no palco da história, da consciência como história. Precisamente porque continuou sendo, como a cor dos negros, *Negern*, negro, escuro, enterrado, aquém da luz da história consciente de si, prisioneiro da negra noite, na cor negra da noite. O continente negro tem também esse sentido (DERRIDA, 2005(a), p. 63).

Tal como um teatrólogo, Hegel, retirou o Egito da África, conjurou o espírito egípcio, organizou e preparou o terreno, o lugar, o espaço, o tempo, para sua cenografia, para que todos os discursos de inferiorização do povo negro africano, anterior a ele, nos modernos, estivessem fundamentados para o que viria ser: a explicação biológica da raça[75]. E foi assim ou por esse motivo que nunca poderiam associar o Egito à África e ao povo negro. A não ser, como lembra Derrida o preconceito de Hegel, se houvesse o branqueamento ou se *o negro tornar-se branco* (DERRIDA, 2005(a), p. 65).

[75] A respeito da inferiorização do negro a partir de um discurso científico, nós veremos no próximo capítulo, juntamente com algumas falas filosóficas da modernidade.

> O Egito será abordado como transição do espírito humano do Oriente para o Ocidente, mas ele não pertence ao espírito africano. Na verdade, o que entendemos por África é algo fechado sem história, que ainda está envolto no espírito natural (HEGEL, 2008, p. 88).

Em relação ao embranquecimento do Egito, Renato Noguera, em sua *A ética da serenidade*, acerca da filosofia de Amen-em-ope, levanta a tese, também trabalhada por Hartog, do projeto racista que o inglês Martin Bernal percebeu que estava em andamento nos discursos modernos da Alemanha ao construir uma ideia de Grécia.

> Martin Bernal, de origem britânica, que desenvolve e aprofunda a tese diopiana de recentramento do Egipto Antigo na História Universal das civilizações. Bernal publica, em 1987, o primeiro dos dois volumes do seu livro Black Athena. Bernal distingue o que chama de "modelo antigo" do "modelo ariano" da interpretação da história da antiguidade grega. No modelo antigo de interpretação da história nota-se a grande influência das culturas africanas e asiáticas, principalmente a egípcia e a fenícia, na civilização grega. No entanto, como resultado de uma reinterpretação racista da história, o modelo antigo é substituído pelo modelo ariano. Este modelo, segundo Bernal, teve duas fases. Na primeira, desde a revolução francesa até a primeira metade do século XIX, os historiadores ingleses, franceses e alemães, mas sobretudo os últimos (por isso que ele denomina de ariana), esforçam-se por mostrar uma Grécia romântica, com ideias originais, autônoma, criativa, dinâmica, mas sobretudo branca. É assim que, deliberadamente, acadêmicos europeus de renome elaboram uma historiografia onde a Grécia é o berço da civilização universal e do pensamento filosófico. O mesmo autor afirma que, a partir sensivelmente de 1880, o modelo ariano entra na sua segunda fase, a «extremista». Nesta, no seu entender, há «negação sistemática» de qualquer influência africana ou asiática na civilização grega. Segundo Bernal, entre 1880 e 1945 dá-se a final solution, a solução final. Por esta data, mais exatamente em 1980, são publicados dois artigos pelos alemães Julius Beloch e Salomon Reinach nos quais reclamam abertamente que a civilização grega era puramente «europeia», enquanto os fenícios, não teriam contribuído em nada para o desenvolvimento da cultura helênica [Bernal 1987, 34] (Idem, p. 129-130) (NOGUERA, 2013, p. 143).

Talvez isso tenha a ver ou leva a compreensão devido à admiração dos alemães pelos gregos. Essa admiração pode ser compreendida, se ficarmos apenas nos filósofos, de Schiller até Heidegger, passando, principalmente por Hegel e Nietzsche. Sobre Hegel, assevera o filósofo francês Lévi-Bruhl:

> Seu temperamento intelectual se fixa durante o período em que a Alemanha era apaixonada pelo gênio grego. É o momento no qual Goethe escreve Ifigênia e Schiller os Deuses da Grécia. Hegel não era menos apaixonado pelo helenismo. Diretor durante os oito anos do ginásio de Nuremberg, o fundo da educação lá exercitada é, segundo ele, também o estudo aprofundado, a inteligência tão luminosa quanto possível da antiguidade. O mundo grego é, aos seus olhos, o paraíso do espírito humano. "Este estudo é, afirma, a melhor classe de filosofia". Devemos nos surpreender se sua teoria do Estado lembra por demais a cidade antiga? (LÉVI-BRUHL, 2013, p.667).

A Alemanha inventou um povo grego, uma nova Grécia, elucida Hartog seguindo a esteira Martin Bernal. Esse autor vai demonstrar que a partir do século XIX, tentara-se

ao máximo separar o Egito da Grécia. Um desses caminhos era apresentar uma Grécia que teria sido construída a partir de povos vindos do norte, povos brancos. O modelo ariano segundo Bernal servirá como o ideal do homem civilizado. O povo nórdico teria civilizado o povo grego. Sendo assim, qualquer influência ou presença egípcia seria mínima ou quase nenhuma. Deste modo, consequentemente, também se recusa qualquer tentativa de afirmar que haveria uma influência egípcia na Grécia vinda da África, seria completamente improvável. Essa postura vai ser comprada por todos os historiadores da filosofia[76].

> A civilização não vem do sul, mas do norte. A civilização grega é o produto de uma mistura entre os invasores nórdicos (indo-europeus) e as populações pré-helênicas vencidas. (...) Para o autor, o momento da reviravolta acontece entre 1790 e 1830, na Alemanha protestante do norte, quando se instaura essa disciplina pioneira que é a filologia e se desenvolve a visão de uma Grécia ideal que deve ser imitada, com a qual os alemães tem afinidades particulares. A viagem da Grécia não passa mais pelo Egito (HARTOG, 2004, p. 57).

Esse projeto talvez tenha sido mais intensificado por Hegel em termos filosóficos. Para o filósofo alemão, apesar de reconhecer no Egito um certo espírito egípcio, considera, antes de tudo, os egípcios como crianças em busca de seu autoconhecimento, em relação a autoconhecimento dos gregos. Hegel estabelecerá que o pensamento egípcio apesar da abstração que consegue fazer em relação ao material, ele não consegue alcançar o universal, ficando nas limitações do particular, em que a verdade estaria ainda oculta. Nesse sentido, ao invocar a máxima egípcia inscrita no santuário da deusa Neith, "*sou o que existe, o que existiu e existirá: ninguém ergueu o meu véu*, Hegel termina por conjurar, ou seja, por exorcizar o espírito egípcio africano, para poder pensar a passagem para o mundo grego descontaminado, como se houvesse um novo momento, *uma verdadeira ascensão e o real nascimento* (HEGEL, 2008, p. 189).

Esse é o momento em que o espírito grego, conhecendo a si mesmo, amadurecido, sendo mais universal, mais livre do que os espíritos antecessores, alcançando a sublimação, será o mais belo. Assim, conjurando Apolo, Hegel diz: *O Apolo grego é a solução. Seu lema é: "Homem conhece-te a ti mesmo"* (HEGEL, 2008, p. 184). E com todo o seu desconhecimento e etnocentrismo acerca do Egito, Hegel generaliza e conclui:

> O grande símbolo egípcio- aparecido em Tebas, proferindo as seguintes palavras: *"O que é que de manhã, anda com quatro pernas, à tarde, com duas e à noite, com três?"* Édipo derrotou a esfinge, dando como resposta: "O

[76] Hartog (2004) e Maldonado-Torres (2010) ressaltam que os alemães vão se identificar a todo momento com esse mundo grego. Essa postura de identificação, de querer ser igual ao grego, povo escolhido e superior, vai ser realmente o modelo ideal a se alcançar ou se encontrar, isso podemos ver em Kant, Hegel e Heidegger.

> homem". A solução é a libertação do espírito oriental, que no Egito se tornaram um problema, são isto: o ser interior da natureza é o pensamento, que só tem sua existência na consciência humana. Porém, essa antiga solução, oferecida por Édipo, que se mostrou sábio, está associada a uma imensa ignorância do caráter das suas próprias ações. A elevação da iluminação espiritual na antiga dinastia real é desacreditada diante das atrocidades cometidas em função da ignorância, e esse primeiro domínio dos reis precisa, em primeiro lugar, para se tornar um verdadeiro saber e clareza moral, ser constituído de leis civis e liberdades políticas e reconciliar-se com o belo espírito (HEGEL, 2008, p.184).

Essas questões, que não são uma nostalgia da luz, denominaremos aqui de geopolítica da violência[77], instituíram um epistemicídio e um racismo epistemológico como condição do desenvolvimento da cultural ocidental. Como nós veremos mais à frente, essas são as heranças hegelianas, cristãs, iluministas, que o Ocidente irá adotar ou repetir no momento de iniciar o branqueamento do Egito, seja pela ciência, pela história ou pelo cinema. Sem esquecer o Egito inventado por Napoleão e, notadamente, a egiptologia[78] fundada pelos trabalhos realizados pelos franceses sob comando de Napoleão, o soberano, o Faraó. Figura esta, admirada por Hegel, personagem este, que sempre teve apresso pela soberania, haja vista o seu deleite ao sentar no trono de Carlos Magno. Não precisaríamos nem citar a dimensão totalizante e o caráter de soberania (totalidade) de sua *Fenomenologia do Espírito* e a *História da Filosofia*. Podemos citar *Derrida, um egípcio* de Peter Sloterdijk, que sobre o nome próprio Hegel, *coincidem ambições imperiais e arquivistas* (2009, p. 16). Circunstâncias estas que exigiram de Derrida (2004(a), p. 30) uma grande necessidade de desconstrução, que segue do fim do livro, o livro como algo totalizante e fechado (o livro do saber absoluto), e a desconstrução da universidade, o último santuário do saber.[79] A título de conhecimento, cabe lembrar que *o sistema de Hegel - era inclusive elevado, em certa medida, ao nível de filosofia oficial do Estado monárquico prussiano* (ENGELS, s/d, p. 171).

> Estas evidências nos levam a afirmar com Derrida: "Carlos Magno morreu uma segunda vez, mas isso dura e há sempre um Hegel a ocupar seu trono." Derrida

[77] É sabido a respeito da relação entre a geografia com a violência e com a guerra. Ver: LACOSTE, Yves. *A geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra* (1988).

[78] A egiptologia, criada por Champollion, também se colocou a missão de traduzir os hieróglifos. Sobre um fonocentrismo nos hieróglifos, Derrida se dedicou a pensar essa questão tanto em *Gramatologia* quanto em *Limited.* Freud também mergulhou nos hieróglifos a fim de se pautar em um modelo para o inconsciente. A título de conhecimento e de deslocamento, para que sempre que seja possível apontar todo o etnocentrismo esquecido, lembramos que a palavra hieróglifo, *ta hieroglyphica*, é de origem grega, e que, segundo os gregos, significaria: *hiéros* (sagrado) e *glifós* (gravado na pedra) (REGO, 2006). A língua egípcia, para os egípcios, se chamava: *medju netjer*, ou literalmente, "palavras dos deuses" (GARDINER, 1988). É merecido destacar os estudos do arqueólogo e linguista Ignace Gelb, que sempre procurou pensar a escrita egípcia a partir do seu caráter linguístico, retirando o seu aspecto religioso, o que poderia interferir na compreensão e no conhecimento mais técnico da língua (REGO, 2006).

[79] A respeito da questão do livro, Derrida a desenvolve em *Gramatologia* e *A escritura e a diferença*. Sobre a universidade, Derrida a problematiza em *A universidade sem condição* e *O olho da universidade.*

> relembra aqui a passagem em que Hegel escreve exultante à sua mulher contando que havia sentado no trono de Carlos Magno em Aix-la-Chapelle (SOLIS, 2013, p. 66).

Em *Violência e Metafísica*, Derrida aponta a relação dicotômica acerca da questão levantada por Matthew Arnold (1869): *Hebraísmo e Helenismo – entre esses dois pontos de influência, move-se o mundo*. Entretanto, Derrida abre essa questão para algo que se projeta para a história do Ocidente com o nome de filosofia. Por outro lado, nós queremos salientar uma observação a respeito de um comentário de Derrida que nos intriga e que entendemos como abertura para a chegada do diferente. Em *Melancolia de Abraão*, Derrida desabafa: *O Egito está sempre no meio, ele está aí ainda hoje* (2015, p. 31). E Peter Sloterdijk anuncia em seu livro uma novidade, *Derrida, um egípcio*. Diante disso, de tantas evidências que trazem uma presença espectral do Egito, arriscamos a aventurar-nos que é entre, no entre, no meio, entre o helenismo e o hebraísmo, no espectral, portanto, que a presença do Egito está *marcada* na história do Ocidente, na história da Filosofia. Um Egito, porém, que foi apagado, ocultado, obliterado e esquecido em um sarcófago da pirâmide de Queóps[80] ou, talvez, parafraseando Derrida, vítima de um desconhecimento interessado.

Porém, que fique claro que não queremos aqui fazer uma psicanálise do Ocidente alegando que o Egito foi recalcado no inconsciente do Ocidente e assim deduzir uma psicanálise do Ocidente. Por mais que alguns elementos retornem, desde *Moisés e o monoteísmo* de Freud, e depois com Derrida em *Mal de Arquivo*, mostramos que de forma espectral o Egito sempre esteve presente. Nossa questão não é fazer uma ontologia ou um retorno a uma origem inconsciente, mas, levar em conta a *hontologia* derridiana, e, em seguida, *considerar que os projetos se tornam mais importantes do que a origem* (SLOTERDIJK, 2009, p. 29).

Não queremos levantar essas hipóteses com o intuito de abrir mais uma ferida narcisista na história da filosofia, por mais que as forças que lutam contra o lugar do Egito, da África e do negro trabalhem com o intuito de negação e recalque. Mas, talvez, mostrar, uma heteroegípcia ou, como manifesta Sloterdijk, *o rastro indelével do Outro* (2009, p. 29).

A partir disso, perguntamos por quais motivos a história do Ocidente se funda em personagens e discursos específicos e abandonar, recalcar ou esquecer outros: por qual

[80] Como nossa questão aqui é sempre a repetição, gostaríamos de salientar, que além de quase todos os obeliscos roubados do Egito e da Etiópia e que ainda hoje configuram a paisagem de Roma, a presença egípcia também se repete pela construção de modernas pirâmides em Roma e em Paris.

razão sempre nos limitamos a Édipo ou Abraão? Por que Hamlet e/ou Édipo? Por qual motivo Moisés e não Ramsés? Por que Atenas e não Heliópolis (nome grego diga-se de passagem)? Por que Odisseu e não Imhotep? Por que o acolhimento da casa, *oikos* e não o da pirâmide? Por que Moises e não Akhenaton, Hipócrates e não Imhotep? Seria o desafio da Esfinge o início do abandono do Egito[81]? Por qual razão a concentração dos hebreus e o êxodo no deserto e não as comunidades berberes e a vida no deserto? Por que sempre a relação entre o judaísmo ou os gregos? Por qual motivo apagar a relação tão próxima entre judeus e egípcios e dar ênfase apenas ao momento da escravidão e do êxodo? Por que *spirit, Geist, pneuma,* e não *ka* (alma) ou *ax* (espírito)[82]? Não arriscaremos aqui responder essas questões. Essas perguntas têm o intuito de levantar dúvidas, problemas, insatisfações, novas aberturas, permitir que novos espectros entrem na dança, para que, assim, melhor possamos conviver com os fantasmas, como adiantou outrora, Antonius Blouck em o *Sétimo Selo* de Ingmar Bergman: eu vivo agora em um mundo de fantasmas.

Derrida levanta uma questão a que procuramos dar continuidade por um outro caminho e de outra maneira. Derrida aponta que sempre estivemos entre o judaísmo e o helenismo, entre Édipo e Abraão. Dois pais mitológicos que dão início a história do Ocidente, a história do homem, do homem que desafia as forças enigmáticas. O homem que responde as solicitudes angustiantes e que escuta e responde sempre a voz de um ser absoluto ou místico. Seja pela voz de Deus que sussurra ao ouvido de Abraão ou do oráculo que apontara o destino de Édipo, esses dois grandes personagens da história iniciam a história do direito, da lei e da obediência.

Entretanto, queremos salientar que no meio dessa história de fantasmas e de espectros, da qual se relacionam Édipo e Abraão e, fundamentalmente, se relaciona todo o Ocidente com todos esses espectros, entre eles Édipo e Abraão, é que talvez o maior de todos os espectros, seja o Egito. Egito que, segundo Derrida, já fora levantado por Freud, e está sempre no meio dessa história (DERRIDA, 2015(a), p. 31). Estamos tentando demonstrar que esse espectro sempre rondou e retornou, principalmente, nos dias de hoje,

---

[81] Podemos perceber com isso, que tanto para Hegel quanto para Marx, seja pela tragédia ou pela farsa, alguns grandes personagens não se repetiram. Será que não? Acreditamos que se considerarmos a repetição espectral, tanto Ramsés, quanto Imhotep, Ptah-hotep, Akhenaton sempre estavam presentes. Não foi à toa que Napoleão resolveu enfrentar o deserto, pois via no Egito um verdadeiro laboratório de conhecimento. Conf. SAID, 2007.

[82] *ka* (alma); *ax* (espírito).

seja pelas mãos dos novos egiptólogos africanos ou na possibilidade de um novo cuidado de si.[83]

Sabe-se que os pré-socráticos, sofistas, Platão, Aristóteles, políticos e artistas, tinham algum contato com o mundo egípcio, e até estiveram e viviam indo ao Egito. E que, segundo Heródoto, era o povo mais acolhido pelos egípcios. Platão no *Timeu*, nos dá uma lição de história acerca da importância intelectual dos egípcios, que apesar de ser problematizado por Derrida em seu livro *Khôra* por um viés e por Hartog por outro, acerca da negação de um *logos* egípcio, apresenta como os egípcios foram os primeiros a compreender a importância de escrever a história, ou seja, a importância de produzir um arquivo[84]. Vejamos as palavras retiradas por Derrida do *Timeu* de Platão:

> Vós os gregos, diz a Sólon, são como crianças, pois não tendes tradição escrita. Depois de um cataclismo, devem reiventar tudo. Entre nós, no Egito, tudo está escrito (*panta gegrammena*), desde os tempos mais antigos (*ek palaiou*) (23a), e mesmo vossa própria história, a de vós, os gregos. Vós não sabeis de onde vem vossa cidade atual, pois aqueles que sobrevivem às frequentes catástrofes morrem, por sua vez, sem ter sido capazes de exprimir por escrito (23c) (DERRIDA, 1995(c), p. 50).

Nesta passagem em que os gregos são comparados a crianças em relação aos egípcios. Essa passagem será interpretada de uma outra forma pelo etnocentrismo de Hegel, na qual ele dirá que as verdadeiras crianças são os egípcios, por não alcançarem o espírito livre, *são vigorosos* garotos, *ávidos pelo autoconhecimento, que necessitam somente da clareza sobre si mesmos numa forma ideal para se tornar* rapazes (HEGEL, 2008, p. 183).

Em a *História dos Animais*, a *Política*, nos *Econômicos*, na *Teologia*, Aristóteles mostra toda a sua influência e admiração pelos egípcios[85]. Na *História dos Animais*, por exemplo, Aristóteles menciona a todo o tempo o Egito, sendo aquela região o maior laboratório vivo, de vida para ele poder investigar e examinar. No Egito, o senso ecológico dos egípcios era imprescindível para a manutenção da vida animal.

Já em *Econômicos* de Aristóteles, nota-se uma observação acerca dos costumes egípcios de mercado e, além disso, a presença da relação grega no comércio egípcio.

> As suas formas não são como as formas desenhadas numa parede, mas são formas nas essências. Por isso os antigos as denominaram “paradigmas”, ou

[83] No último capítulo da tese trataremos sobre o conceito de ubuntu, filosofia africana que tem como princípio a valorização da vida.
[84] Derrida também não deixa passar despercebida essa observação de Platão e procura fazer uma desconstrução da ideia de escritura em seu livro *A farmácia de Platão.* Em o *Fedro*, Platão, em um movimento sofístico, mostra-nos o surgimento da escrita no Egito e o seu papel.
[85] OBENGA, *Aristote et egypte ancienne* (1993). DIOP, *Civilisation ou Barbarie* (1981).

> seja, as formas das essências e substâncias que o sublime Platão mencionou. Dizemos que os sábios do Egipto já tinham visto com a subtileza da sua imaginação esse mundo inteligível e as formas que se encontram nele e as conheciam de forma correcta, fosse através de um saber adquirido, ou por instinto e um saber natural. A prova disso é que quando queriam descrever algo o explicavam com uma sabedoria correcta e sublime; porque não o anotavam num livro composto, de acordo com o costume que vemos em certos livros, nem usavam proposições e expressões, ou sons e lógica para exprimirem assim, a quem o desejasse, as opiniões e sentimentos que estavam nas suas almas, mas inscreviam-nos nas pedras ou sobre alguns dos corpos para os tornar imagens (ARISTÓTELES, 2010, p. 199).

Sobre o mundo inteligível no Egito, Aristóteles ainda ressalta a sabedoria dos egípcios, onde poderíamos compreender as ideias de múltiplo e uno. Sendo estas, evidentemente, uma das características que levam ao discurso de universalização muito caro a filosofia. Curioso também, é lembrar que Pitágoras viveu quase vinte anos no Egito, - que ao retornar a Grécia, gostava de exibir sua túnica branca com um fechamento típico dos egípcios- e lá aprendeu filosofia, matemática e astronomia (HARTOG, 2004) tendo como princípio de sua filosofia, a unidade, o uno e a matemática. É interessante lembrar, que, segundo Laêrtios, Platão aprendeu a teoria do inteligível com Pitágoras, o mesmo que viveu anos estudando e aprendendo com os egípcios (p. 87). Vejamos o que nos diz Aristóteles sobre os egípcios e o conhecimento:

> Todas as artes provêm de alguma sabedoria, primordial ou natural, que cresce do uno para o múltiplo. As formas ali são de igual dignidade e são paradigmas. Os sábios do Egipto já conheciam essas formas correctamente, e exprimiam-nas sem usar a linguagem, mas por sinais e assim eram os seus livros. A primeira causa criou apenas através da sua essência. O mundo não foi gerado por acaso mas através da providência, e sem deliberação. Foi ele que criou a deliberação (ARISTÓTELES, 2010, p. 55).

E por falar em Aristóteles, José Nunes Carreira disserta um longo capítulo de sua obra, *A filosofia antes dos gregos*, sobre a ontologia egípcia, que, segundo ele, ao formular um princípio de identidade, o princípio de não-contradição e o pensamento do não-ser, não deveria nada ao pensamento grego e, principalmente a Aristóteles. Ao produzir reflexões acerca da existência, os egípcios possuíam definições para o verbo ser, tornar-se e viver, compreendendo a mudança do mundo como um movimento natural das coisas, e que cabia ao homem egípcio saber lidar com o não-ser para compreender o ser na sua existência.

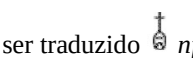
> O pensamento egípcio lançou a base mais importante para a criação de uma autêntica ontologia, a saber, os meios linguísticos necessários à formulação de noções filosóficas. Há na língua egípcia dois verbos para "ser", um dos quais (*wn/n/*) com dois particípios, designando o "ente" e "o que foi", uma capacidade que o latim não possui. E também na forma finita e fazem afirmações sobre a existência dos seres (CARREIRA, 1994, p. 55).

Aproveitando a questão acerca do ser, que em filosofia acabou na idade moderna se vinculando e se limitando, ou até se prendendo ao tempo, e viceversa, José Nunes Carreira ao dissertar acerca do tempo, lembra-nos que, além dos egípcios possuírem uma outra compreensão de eternidade e de infinitude que não estaria presa a questão delimitadora do tempo, os egípcios possuíam conceitos próximos aos gregos quando se tratava de dizer ou compreender o tempo. Segundo Carreira, os egípcios chamavam o tempo oportuno de *Tp*, que se assemelharia ao *kairos* grego.

> Criança falecida prematuramente ainda não chegara ao "tempo (*tr*) de estar sozinha. Quando Ramsés II diz combater os Hititas em Kadesh "como Seth no seu tempo", como "Baal no seu tempo", "como meu pai Monthu no seu tempo", exprime a ideia da culminação do poder do deus como momentoazado para abater os inimigos, precisamente o que o Grego entende por *kairos*. Pode se deparar-se com um litigante "no seu tempo" (Pthahotep); há o tempo de criar os homens (Amenemope), os tempos de semear e colher...boas correspondências daquela noção grega (CARREIRA, 1994, p. 65).

No campo da arte, para poder produzir uma arte, a arte enquanto *teckhne*, uma pintura, a organização do ajuntamento da escrita hieroglífica, os egípcios, nesse sentido, a fim de demonstrar sua sofisticação estética - apesar que a arte enquanto obra produzida com fins artísticos também pode ser encontrada no mundo egípcio (REGO, 2006) - na busca de uma simetria perfeita, precisavam inserir imagens e símbolos, dentro de retângulos imaginários (SANTOS, 2010, p. 28-35)[86]. Um tipo de tecnologia que exigia um enorme conhecimento, tendo assim, quase sempre, que recorrer a alguém que possuísse a técnica, no caso dos antigos egípcios, o escriba[87]:

> Por exemplo, para escrever o verbo abstrato "estabelecer", que era pronunciado *semen* e não possuía homófonos simples, empregavam dois signos-palavra com valor fonético: um pedaço de tecido dobrado, que se pronunciava (*e*), e *men,*"tabuleiro de xadrez". Colocados lado a lado, esses dois signos eram lidos foneticamente *s*(*e*) + *men* = *semen* e a combinação

[86] Ainda a título de conhecimento, os hieróglifos, possuem quatro aspectos: pictográfico, ideográfico, fonético e determinativo. No caso do modelo pictográfico, ele pode simplesmente representar uma ideia, um ser ou um objeto. Uma forma de caracterizá-lo é compreendendo-o enquanto um signo-objeto. Ora, é longa a história da discussão acerca do signo, do significante e do significado na filosofia. Entretanto, uma coisa não se nega, o valor abstrato do signo. Entretanto, o ideográfico não corresponde ao objeto, mas diretamente ao conceito que ele corresponde. Assim, podemos compreender um grau ainda mais aprofundado de abstração. Além disso, cabe salientar, que quase todos os sinais são fonéticos, sendo divididos em: uniconsonantais; biconsonantais; triconsonantais. Existe um grande debate se a língua egípcia possui ou não consonantal (REGO, 2006). Por exemplo: a palavra *nfr* que significa belo ou bom,  que pode ser traduzido  *nfr* + = *f* + = *r;* aqui "*f"* e "*r"* são fonéticos. (SANTOS, 2010; OLIVEIRA, 2008).

[87] O escriba é aquele que lê as escrituras antigas, que escreve os rolos de papiro na casa do rei, que seguindo os ensinamentos do rei, instrui seus colegas e guia seus superiores, ou que é mestre das crianças e mestre dos filhos do rei, que conhece o cerimonial do palácio e é introduzido na doutrina da majestade do faraó. (...) Como qualquer profissional que domina uma técnica ou uma arte, o escriba também tem a função de ensiná-la (MANACORDA, 2010, p. 35).

> significava “estabelecer”, “fundar”. Tendo chegado a esse estágio, o escriba egípcio tinha a sua disposição um instrumento capaz de expressar foneticamente, através de imagens, qualquer palavra da língua, por mais complexa que fosse. Bastava decompor a palavra em tantos sons quantos se pudesse transcrever por meio de um signo-palavra que tivesse aproximadamente a mesma pronúncia. A escrita hieroglífica já tinha alcançado esse estágio no período tinita, em torno de -3000, o que pressupõe um período bastante longo de desenvolvimento anterior (MOKHTAR, 2010, p. 52-53).

Além disso, Jean-Pierre Faye, faz uma forte aproximação no que tange a narrativas do pensamento, ao alertar que os discursos axiomáticos, apontados por Aristóteles no início da *Metafísica*, eram a condição de possibilidade do pensamento matemático que os gregos aprenderam com o s egípcios.

> “O ente se conta de múltiplas maneiras” – *to on legetai pollakhos.* E isto, de fato, desde o momento em que as *tekhnai* matemáticas surgem no Egito. O livro A aristotélico nomeava então de modo inicial o próprio ser, *to einai*, a propósito da visão platônica concernente as ideias, *ta eidé.* Subitamente, à luz ateniense, o conto múltiplo do ente é de antemão esclarecido por toda uma outra “narração mental”, que o tem em vista (FAYE, 1996, p. 290).

Segundo Heródoto, foram os egípcios, devido ao seu altíssimo grau de abstração matemática[88], pensemos inclusive no caso das construções das pirâmides, que organizaram os meses no ano. O calendário egípcio era, além do mais, de uma enorme diversidade, muitas vezes sendo usados dois calendários ao mesmo tempo. Do período dinástico, estudiosos puderam apreender não apenas um calendário a partir das dinastias, como o calendário solar e um a partir de três estações empíricas (MOKHTAR, 2010, p. 43):

> Quanto às coisas humanas, todos são unânimes em afirmar que os Egípcios foram os primeiros a estabelecer a noção de ano, dividindo este em doze partes, segundo o conhecimento que possuíam dos astros. Parecem-me eles nisso muito mais hábeis do que os Gregos, que, para conservar a ordem das estações, acrescentam ao começo do terceiro ano um mês intercalado, enquanto que os Egípcios fazem cada mês de trinta dias, acrescentando a todos os anos cinco dias mais (HERÓDOTO, 2006, p. 135).

Não podemos esquecer o texto de Isócrates, *Busiris*, que deixa bem claro, que os gregos aprenderam filosofia[89] no Egito, além da escrita e de escrever a história, segundo

---

[88] Não devemos esquecer que a matemática, a abstração matemática sempre foi uma condição da filosofia. Lembremos Platão quando diz que em sua academia só entra quem sabe geometria ou, até Husserl, que compreende a matemática e a geometria, como os elementos mais ideais.

[89] Caso, considere-se que fazer filosofia é operar segundo uma lógica conceitual, gostaríamos de ressaltar que os egípcios possuem uma grande força no plano conceitual, principalmente se considerarmos que no conceito está inserido uma ideia, um espírito. A título de conhecimento, demonstramos alguns: *Ka* é espírito em um sentido absoluto; *Ba* é força e poder; *Akh* é um espírito que se relaciona ainda com o corpo; *Maât* é justiça, verdade. *Maât Kheru* é uma justiça mais no plano civil, do julgamento; Eternidade-*djet*, tempo linear; Eternidade-*neheh*, repetição eterna. No campo ético e político, podemos encontrar o conceito de *neb qed* que podemos associar ao conceito de *areté* (virtude).

Platão. Ademais, a medicina, afirma Aristóteles, foi inventada por esse povo africano. Segundo Isócrates, os egípcios inventaram a medicina para cuidar do corpo e a filosofia para cuidar da alma. Diante disso, podemos compreender, na afirmação e Isócrates, que havia no mundo egípcio uma preocupação com o ser do homem no mundo, com o seu modo de existência[90].

> L'Égypte nous est décrite comme « placée au plus bel endroit de l'univers »et serait le berceau de la philosophie; elle serait l'origine du « souci de soi » cher à Michel Foucault, fondatrice de pratiques affectant l'âme aussi bien que le corps : "ces prêtres [Égyptiens] inventèrent pour le corps le secours de la médecine […] Pour les âmes, il inventèrent la pratique de la philosophie qui peut à la fois fixer des lois et chercher la nature des choses" (MATHIEU, 2014, p. 37)[91].

De acordo com Luc Brisson, no *Busiris*, podemos entender, inclusive, a dimensão real do que seria a filosofia para os egípcios e seus alcances ao problematizar a origem da filosofia em Platão e Isócrates. Brisson, ainda na mesma linha de Hartog, percebe a astúcia de Platão, que a todo tempo procura inventar e inverter a relação Atenas e Egito, da qual Platão possui uma admiração e uma repulsa, mas que vê no Egito a Atenas que ele gostaria que fosse (2003, p. 209).

> No Busiris (§22) com efeito, lê-se que os sacerdotes egípcios inventaram para o corpo a medicina, e que, "para as almas, ele revelaram a prática da filosofia que pode ao mesmo tempo fixar leis (nomothetesai) e procurar a natureza das coisas (kaì tèn phúsin ton ónton zetêsai dúnatai)" (BRISSON, 2003, p. 207).

Já Diógenes Laêrtios, em seu *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres,* apesar de possuir suas dúvidas a respeito da origem da filosofia, se ela veio dos povos bárbaros ou se nasceu na Grécia, não nega que havia filosofia no Egito e em outras sociedades, apesar de, por fim, assegurar que os gregos eram os verdadeiros filósofos. Além disso, Laêrtios conta como e quantos filósofos, como Tales e Platão, e políticos gregos, viajavam constantemente ao Egito sempre para aprender ou conversar, entre eles, Sólon.

> Segundo alguns autores o estudo da filosofia começou entre os bárbaros. Esses autores sustentam que os persas tiveram seus Magos, os babilônios os assírios seus Caldeus, e os indianos seus Ginosofistas; além disso entre os celtas e

---

[90] μεθ᾽ ὧν ἐκεῖνοι βιοτεύοντες τοῖς μὲν σώμασιν ἰατρικὴν ἐξεῦρον ἐπικουρίαν, οὐ διακεκινδυνευμένοις φαρμάκοις χρωμένην ἀλλὰ τοιούτοις, ἃ τὴν μὲν ἀσφάλειαν ὁμοίαν ἔχει τῇ τροφῇ τῇ καθ᾽ ἡμέραν, τὰς δ᾽ ὠφελείας τηλικαύτας ὥστ᾽ ἐκείνους ὁμολογουμένως ὑγιεινοτάτους εἶναι καὶ μακροβιωτάτους, ταῖς δὲ ψυχαῖς φιλοσοφίας ἄσκησιν κατέδειξαν, ἣ καὶ νομοθετῆσαι καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ζητῆσαι δύναται. Isocrates. Isocrates with an English Translation in three volumes, by George Norlin, Ph.D., LL.D. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1980.

[91] O Egito nos é descrito como "o lugar mais belo do universo" e seria o berço da filosofia; seria a origem do "cuidado de si" em Michel Foucault; fundador de práticas que afetam a alma, bem como o corpo "os sacerdotes [egípcios] inventaram para o corpo a medicina do corpo [...] Para as almas ele inventaram a prática da filosofia que tanto pode estabelecer leis e buscar a natureza das coisas "

> gálatas encontram-se os chamados Druidas ou Veneráveis, de acordo com o testemunho de Aristóteles em sua obra *O Mágico* e de Sotíon no Livro XXIII de sua obra *Sucessões dos Filósofos*. (...) Para os egípcios Héfaistos era filho do Nilo, e com ele começou a filosofia, sendo os sacerdotes e profetas seus principais expoentes. Héfaistos teria vivido 48.863 anos antes de Alexandre, o Macedônio. (...) A filosofia dos egípcios[92] no tocante aos deuses e à justiça é descrita da maneira seguinte. Dizem eles que o primeiro princípio seria a matéria, da qual se derivaram então os quatro elementos e surgiram finalmente todos os seres vivos. (...) Para eles o universo foi criado, é perecível e esférico, as estrelas compõem-se de fogo e os eventos na terra ocorrem de conformidade com a mistura de fogo nelas; os egípcios dizem ainda que a lua entra em eclipse quando fica na sombra da terra, que a alma sobrevive à morte e transmigra para outros corpos, e que a chuva decorre de alterações na atmosfera; segundo Hecataios e Aristagoras os egípcios dão explicações naturais para todos os outros fenômenos. Eles também instituíram leis tendo em vista a justiça, atribuindo-as a Hermes, e divinizaram os animais úteis aos homens, além de pretenderem ser os criadores da geometria, da astronomia e da aritmética. São esses os dados referentes à invenção da filosofia (LAÊRTIOS, 2008, p. 13)[93].

Sabemos que é indiscutível que a filosofia, *philo/sofia,* é uma palavra grega. Aprendemos e sabemos isso de cor, por meio dos ensinamentos da tradição, além do mais, qualquer compêndio ou dicionário de filosofia possui essa informação. Como também haveria um modo específico de fazer filosofia que carrega a assinatura grega. Entretanto, esses argumentos não são o bastante para determinar que não havia filosofia para além do mundo grego.

Segundo alguns autores e pesquisadores da linguagem, da antropologia e da filosofia, havia no Egito Antigo uma palavra que se assemelha a uma das possíveis explicações do que seria filosofia.

O filósofo congolês Théophile Obenga traduziu o termo egípcio *rekhet* para filosofia. *Rekhet* significa perguntar pela natureza das coisas (*khet*) baseado no conhecimento acurado (*rekhet*) e bom (*nefer*) discernimento (*upi*). A palavra *upi* significa "julgar", "discernir", o que é "dissecar". A palavra cognata *upet* significa "especificação", "julgamento" e *upset* quer dizer "específico", isto é, dar os detalhes de algo (OBENGA, 2004, p.33-34).

Já para Molefi Asante (2014; 2016), filósofo afroamericano, *o antigo termo egípcio africano "seba" encontrado pela primeira vez em uma inscrição no túmulo de Antef I de 2052 a.C* tem como significado a palavra sábio. Da palavra *seba* transformou-se, segundo este filósofo, *"Sebo" em copta e "Sophia" em grego* (2014). Ainda para ele,

---

[92] Αἰγυπτίων φιλοσοφίαν – filosofia egípcia no original.

[93] Τὴν δὲ τῶν Αἰγυπτίων φιλοσοφίαν εἶναι τοιαύτην περί τε θεῶν καὶ ὑπὲρ δικαιοσύνης. φάσκειν τε ἀρχὴν μὲν εἶναι τὴν ὕλην, εἶτα τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ αὐτῆς διακριθῆναι, καὶ ζῷα παντοῖα ἀποτελεσθῆναι. Lives of Eminent Philosophers. Diogenes Laertius. R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. 1972 (First published 1925).

esta expressão t*inha como principal significado no ciKam* (língua falada no Egito)[94], *o "estilo de raciocínio do povo". Era a fonte da raiz "sophia" na palavra "filosofia"* (2016).

Portanto, retomamos a ideia geral que conduz o nosso trabalho. Novamente vemos retornar a repetição e a espectralidade, se havia ou não filosofia antes dos gregos não é nossa questão provar ou defender aqui, mas não podemos negar que essa questão se repete desde a antiguidade: havia filosofia fora da Grécia? De onde veio a filosofia? Então, se essa questão se repete até os dias de hoje, ela é o próprio espectro da filosofia, o espectro, uma questão vinda do estrangeiro.

Como dissemos anteriormente, não queremos destruir estruturas tão bem fundamentadas acerca da origem da filosofia, entretanto, se pretendemos falar de democracia ou de justiça, talvez, problematizar a origem da filosofia ou a possibilidade de outras vozes da filosofia seja necessária em razão de um *outro*, que já faz algum tempo que quer falar, e que, no entanto, ficou apenas ecoando no plano espectral. Entretanto, não podemos esquecer que a filosofia segue um modelo clássico, tradicional, e, como todo modelo clássico, uma estrutura de funcionamento e de operação, trazendo em si a iterabilidade, uma cena de família que sempre repete, repetindo o mesmo, por vezes, o idêntico, porém, com nomes e formas diferentes. É como nos explica Rafael Haddock-Lobo:

> Mas seria "filosofia" o nome desse pensamento que como propriedade teria apenas a confluência de distintas experiências étnicas, artísticas, culturais e religiosas? Talvez não, se o nome filosofia for pensado em termos apenas ocidentais, com uma data e um local de nascimento determinados, mas pesquisas como as que o professor Renato Noguera desenvolve atualmente na UFRRJ tentam mostrar, em consonância com muitas pesquisas realizadas tanto em países africanos como nos Estados Unidos, que podemos ter outros berços para a filosofia, como o Egito, por exemplo. E, sem querer dizer quem vem antes de quem, ou seja, que é mais original do que quem, tais pesquisas apenas apontam para o fato de que o mito da origem única é uma grande invenção do ocidente e que a experiência de pensamento pode apontar para mais de uma perspectiva – e que, talvez, seja essa uma experiência filosófica única para a qual podemos contribuir com nossa brasilidade múltipla. Não obstante, se sempre coube ao filósofo o direito de repensar, redefinir o que era, para ele, a própria filosofia, podemos, então, lutar, ao lado de iniciativas como as de Noguera, mas também de Davi Kopenawa, para que o nome "filosofia" não seja a marca de uma exclusão, colonialista e epistemicida, mas que, pelo contrário, seja a possibilidade de pensarmos de modo mais amplo e radical a experiência de nossa cultura, de nossa sociedade, de nosso tempo (HADDOCK-LOBO, 2016).

É em nome de uma democracia que devemos deixar esse outro falar, como também, devemos nos deixar ouvir, desobedecendo, fugindo a toda violência da

[94] Existem várias línguas faladas no Egito Antigo, entre elas o Mdu Ntr, ciKam e o Copta.

interpretação e da imposição de um discurso dominante, que por vezes acreditamos escapar. Talvez seria interessante ouvir o que o outro tem a falar a partir dele e não impor ao outro o que achamos o que é, por mais que tenhamos boa vontade[95]. Além disso, a filosofia, principalmente a contemporânea, é avessa ao dogmatismo e o obscurantismo, não poderia crer de forma cega e indiscutivelmente sobre a origem do que quer que seja.

O nosso intuito, portanto, em fazer essa passagem e problematizar a cena egípcia juntamente com a cena grega era para demonstrar que alguns problemas poderiam ser de ordens espectrais. Podemos perceber ali a constituição do Ocidente e de um espírito que apontara ao devir e à formação do mundo europeu. Essa constituição do espírito do Ocidente, por outro lado, possibilitará que em companhia, se constituam outros espectros. Assim, veremos que a história do Ocidente, que é a história de um espírito, é também assombrada por espectros. Em outras palavras, uma história de fantasmas[96].

Assim, se o problema da modernidade como aponta Hartog foi escolher entre Grécia e Egito, podemos concluir com as heranças que herdamos, que a *sophía* egípcia, foi rebaixada, excluída em nome de uma *sophía* grega. Nesse sentido, ao se conjurar a *sophía* egípcia, dá-se forma, sem forma, ao espectro egípcio. Por outro lado, sem pretender um revisionismo histórico, mas pensar outras possibilidades, compreendemos, como J. R. Harris, que é possível se libertar e pensar outras possibilidades, que então:

> uma libertação da tirania da Grécia e das inibições do pensamento e do preconceito judaico-cristão leve a uma melhor compreensão de outros aspectos da herança egípcia, e, em última análise, a uma avaliação mais autêntica da dívida universal com a cultura faraónica (HARRIS, 1993, p. 26).

Para combater os espectros, as assombrações internas e externas que obsidiam a *pólis*, o homem grego procurou forjar o seu espírito, o espírito grego. A grande fábrica que produziria esse espírito era entendida como Paideia, podendo ser traduzida por: a formação do homem grego. Mas pode ser compreendida como a formação da cultura ou do espírito ocidental. Embora não se tratasse apenas de educar o homem, mas de forjar um espírito de um povo. Assim, entendemos a Grécia como uma grande máquina de criar fantasmas.

---

[95] A respeito de outros nomes para a filosofia, tem-se o caso, entre os séculos VIII e XII a.C, dos árabes que traduziram o que eles faziam, filosofia, para *Falsafa*. Os principais filósofos desse período foram: Al Kindi (Avicena) e Ibn Rushd (Averrois). Sublinhamos essa informação com o intuito de dizer que uma prática filosófica não precisa se chamar filosofia para ser filosofia. Ver: *A filosofia que nasce escrita em árabe* (FILHO, 2006).

[96] Um fato curioso em filosofia, na história da filosofia, é que ela sempre foi assombrada por fantasmas, espectros, demônios, gênios malignos, anjos exterminadores, anjos salvadores. Esses sempre fizeram repetir um eco de um *logos* que seria fundamental para o filósofo. Não esqueçamos de Sócrates, Descartes, Kierkegaard, além de Stinner, Marx, Nietzsche e Carl Schmitt em seu tempo na prisão.

2.4 Como se criam fantasmas:

Segundo W. Jaeger (2010), não há nenhuma expressão moderna que possa abarcar a extensão e a dimensão do conceito de Paideia. Muitas das vezes esta pode ser entendida enquanto: civilização, cultura, tradição, literatura ou educação. Esse foi o legado grego herdado pela modernidade, que, segundo Jaeger, principalmente, no que se refere à formação do espírito grego, demonstra como os gregos deram a vida ao espírito do Ocidente. Talvez esse seja um dos maiores mitos da história do Ocidente.

> O mundo grego não é só o espelho onde se reflete o mundo moderno na sua dimensão cultural e histórica ou um símbolo da sua autoconsciência racional. O mistério e deslumbramento originário cerca a primeira criação de seduções e estímulos em eterna renovação. Quanto maior é o perigo de até o mais elevado bem se degradar no uso diário, com tanto mais vigor sobressai o profundo valor das forças conscientes do espírito que se destacaram na obscuridade do coração humano e estruturaram, no frescor matinal e com o gênio criador dos povos jovens, as mais altas formas de cultura (JAEGER, 2010, p. 09).

Esse espírito, portanto, perdura, segundo os autores mais tradicionais, até os dias de hoje devido à filosofia e à política. A filosofia, o pensamento constituído pelo mundo grego representaria a própria cultura ocidental. E seria o homem europeu o responsável por carregar e manter viva a chama desse espírito. Entretanto, acreditamos que essa manutenção se dá pelo viés da repetição e assombrada de forma espectral.

> Geração de helenistas foram bem-sucedidas em convencer o mundo de que os gregos foram os primeiros a ter o "gosto do universal" e que fundamentalmente inspiram "o próprio espírito de nossa civilização" (DETIENNE, 2014, p. 75).

Esse espírito tem como base estruturante a formação filosófica, artística, política e jurídica. Todas essas atividades colaboram para a formação do homem grego[97]. A formação desta cultura só foi possível, de acordo com Jaeger, e Jean-Pierre Vernant, por outra via (2004), devido à formação político-espacial da *pólis*, ou seja, da cidade, da cidade-Estado, que de forma delimitadora, proporcionariam uma limitrofia, estabelecendo os limites entre o dentro e o fora da cidade.

> A cidade está agora centralizada na Ágora, espaço comum, sede da *Hestia Koiné*, espaço público em que são debatidos os problemas de interesse geral. É a própria cidade que se cerca de muralhas, protegendo e delimitando em sua totalidade o grupo humano que a constitui. (...) Esse quadro urbano define efetivamente um espaço mental; descobre um novo horizonte espiritual. Desde

[97] Se a herança egípcia foi esquecida para privilégio da helenofilia, e assim o espírito do Ocidente tem sua fundação na Grécia, compreendemos o Egito como o espectro negro que ronda a Europa, possuindo nesses dois últimos séculos a força do aparecer, do retornante. Assim, continuando sendo uma ameaça para a Europa em diversos níveis.

> que se centraliza na praça pública, a cidade já é, no sentido pleno do termo, uma *pólis* (VERNANT, 2004, p. 51).

Essa delimitação possibilitou, todavia, a construção do nós e do eles. Diante desta configuração, possibilitou-se a criação de discursos sócio-políticos que conceitualizam o nós grego e o outro, o não grego, a partir disto, o discurso a respeito do bárbaro, o nós grego e o outro bárbaro (HARTOG, 2004).

> O par assimétrio grego-bárbaro ilustra o surgimento de uma visão política do mundo entre gregos e bárbaros. Examinando a obra História, de Heródoto, o autor nota que o termo bárbaro não significa necessariamente crueldade, desconhecimento, falta de caráter, enfim, a barbárie. Diz respeito a uma clivagem política entre aqueles que conhecem a *polis* e os que vivem submetidos aos reis, ou seja, o grego é livre ou "político" e o bárbaro é "submisso" (MORRE, 2012, p. 54).

Além disso, de acordo com Detienne de *Os gregos e nós,* a ideia de um nós grego constituída pelos modernos, é muito mais uma invenção moderna, mantida até os dias de hoje por uma certa helenomalia, adverte ele, do que grega, que se finaliza com a ideia de um nós grego. E, assim, ele exprime acerca da crença em um grego inventado por um nós europeu moderno e que não são como os outros. Veremos, ao longo deste trabalho, que a dicotomia nós e os outros, ou seja, essa relação de alteridade, vai mediar toda a história da humanidade. Assim, tanto a filosofia quanto a política serão determinantes em querer construir a ideia do eu e do outro.

> Que "nossa história começa com os gregos", escrevia Lavisse nas suas *Instruções*, eis o que é preciso ensinar aos alunos das escolas secundárias, e sem que o percebam. Nossa história começa com os gregos que inventaram a liberdade e a democracia, que nos trouxeram o Belo e o gosto pelo Universal. Somos herdeiros da única civilização que ofereceu ao mundo "a expressão perfeita e ideal da justiça e da liberdade". Eis por que nossa história começa com *deve* começar com os gregos. A essa primeira crença veio acrescentar-se uma outra, tão forte quanto a primeira: "Os gregos não são como os outros" (DETIENNE, 2014, p. 16).

No entendimento de Jaeger, o homem grego só pode chegar ao auge da sua formação devido ao nível de perfeição a que chegou o Estado grego. Uma vez que, segundo Jaeger, somente um Estado perfeito poderia criar um homem perfeito. Entretanto, neste contexto da *téckne* e de arte, onde se forjam espíritos, somos conduzidos a lembrar que, em português, a palavra forjar é um *pharmakon*. Noutros modos, ao mesmo tempo que significa criar, construir, constituir, fazer a fogo, demonstrando assim criação e força, ela também significa falsear, maquiar, esconder. A princípio, não a compreendemos enquanto algo negativo. Ressaltamos essa ambivalência, ou seja, esse caráter duplo *pharmakológico* da palavra forjar, para pensar no momento em que se

constitui algo, o espírito de um povo, o espírito de uma época ou de uma cultura, cria-se, ademais, o seu outro, uma dobra, que compõe o seu ser. Nesse sentido, efeitos são produzidos a partir de uma criação.

> Mas pode-se sempre, para se tranquilizar - e isso continuará ocorrendo sempre -, formar ou forjar efeitos de identidade, de consciência, de subjetividade para justamente resistir à angústia do espectral. Quanto mais o espectral e o virtual invadem o campo da experiência, tanto mais se tem necessidade de reconstituir forças estáveis de identidade, de presença, de consciência, de subjetividade etc. (DERRIDA, 2001(a)).

Como estamos lidando com a ordem da iterabilidade, e sabemos que esse espírito grego na verdade foi forjado na modernidade, podemos, assim, compreender as maquiagens, as falsificações e os efeitos de esconder outras histórias, outras realidades, outras alteridades do mundo grego, a saber, o Egito. Vindas do futuro em direção ao passado, e um passado que constrói uma outra visão do futuro, o homem moderno construiu um ideal, um espectro grego, para o próprio grego. Se o grego se reconheceria nos modelos inventados na modernidade nós não podemos saber. Entretanto, é importante ficar claro, que a singularidade do grego permitiu um apontamento para um futuro em que o seu por vir retorna na forma da diferença.

O tema do forjar ou a forja enquanto lugar de criação, está presente também na mitologia. Podemos apresentar aqui dois clássicos ferreiros e deuses que souberam trabalhar com a forja e criaram, a partir dela, elementos, ferramentas e estratégias para o combate e a sobrevivência. Na mitologia grega, temos o caso do deus Hefesto e, na mitologia yorubana africana, o orixá Ogum.

Hefesto, filho de Zeus e de Hera, foi rejeitado por seus pais devido às suas deficiências físicas e a sua feiura. Criado em uma gruta vulcânica, Hefesto aprendeu a arte da metalurgia. Ganhou grande notoriedade devido à sua técnica. Foi ele que construiu as armas dos outros deuses, como o tridente de Poseidon, os raios de Zeus, as flechas de Apolo entre outras. Hefesto forjou inclusive a rede invisível que iria capturar a sua esposa traidora, Afrodite com seu amante, Ares. Confeccionou, além disso, o trono que capturaria sua mãe que o abandonara quando criança. Assim, Hefesto mostrou sua capacidade técnica e estratégica no uso da forja[98].

O orixá Ogum, deus africano do fogo e da guerra, possuía uma enorme forja, aquecida pelo fogo de Iansã, descobriu que se aquecesse os minerais da terra poderia dar vida, criar o ferro. Ogum observou que o ferro era a substância mais dura que já tinha

[98] BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. vol. 1. Editora Vozes, 1987.

conhecido, porém ficava completamente moldável quando estava quente. Foi graças à técnica de Ogum que o orixá Oxaguian pode vencer uma batalha, pois Ogum criou as espadas para Oxaguian lutar em uma grande guerra[99]. Assim, depois de uma forte chuva abriu-se uma cratera onde ocorreu uma erosão, Ogum:

> Devia apanhar a areia negra e fina e colocá-la no fogo para queimar. Ansioso pelo sucesso, Ogum fez um *ebó* e, para sua surpresa, ao queimar aquela areia, ela se transformou na quente massa que se solidificou em ferro (PRANDI, p. 95, 2001).

Percebemos, portanto, que o indecidível no uso da palavra forjar possui uma potência enquanto diferença em si, ou seja, uma estrutura de iterabilidade, que nos faz entender que toda construção de uma verdade é ao mesmo tempo uma farsa. Em outras palavras, o espírito vem sempre acompanhado daquilo que ele quer negar ou recalcar: o espectro.

O espírito que se lançou em um por vir se repete até os dias de hoje vem assombrado e espectrado. Diante disso, quais são os espectros que herdamos juntamente com os conceitos de Estado, democracia, política e liberdade?

É importante sublinhar e deixar bem demarcado que quando discorremos acerca de um espírito que se lançara em seu por vir, estamos retirando qualquer sentido dialético ou histórico a respeito da abordagem espiritual do Ocidente. Explicando de outra forma, não pretendemos realizar uma história do espírito, muito menos asseverar que o espírito passara por processos de superação e transformação tal como uma dialética. Afirmamos que se trata de repetição e espectralidade, ou seja, *acontecimentos aconteceram*, retornando por meio de espectros e de fantasmas. Nem sempre o espectro foi bem-vindo e, algumas vezes, não pedia licença para chegar. Sendo assim, seguindo a dica de Marcel Detienne em *Os gregos e nós* (2014)[100], não pretendemos de forma alguma fazer uma genealogia do espírito ou tentar fazer uma psicanálise do espectro, do fantasma. Não obstante, também não vamos efetuar um trabalho de comparação no estilo de Detienne.

> Entre os gregos e nós, as relações são habitualmente conflituosas, como devem ser, visto que o senso comum, o nosso, se compraz em pensar que nossa história começa com os gregos, cada um sabe intuitivamente, não seriam "como os outros" (DETIENNE, 2014, p. 151).

---

[99] MONTGOMERY, Eduard. *Orixás magia elemental e espiritualidade nas religiões afro-brasileiras*. AgBook, 2011.

[100] Neste belíssimo livro, Detienne (2014) procura desconstruir todas as tentativas desde a revolução francesa, de associar a França como uma herdeira direta dos gregos.

Nossa abordagem, tal como a de Derrida, é a de uma *hontologia*, ou seja, uma investigação espectral[101]. Em *O outro cabo*, Derrida, ao falar do espírito europeu, ele aponta que o espírito está associado a um valor, possuidor de um valor tal como outros elementos, o ouro, o trigo, o petróleo. Porém, ressalta ele, o espírito é a fonte originária de todo valor, inclusive do valor que excede, que produz a mais valia, esse, segundo ele, não possui preço (1995(a), p. 141),

Pensar o político, o Estado e toda a teoria política geral do ponto de vista da desconstrução ou pensar, sobretudo, a história do político em filosofia a partir da desconstrução é reconhecer, como dirá Derrida em *O Soberano Bem* (2014), que desde Platão e Aristóteles, as noções de político e, portanto, sua sustentação, possuem uma fundamentação ontológica e, por esse motivo, ademais, podem e devem ser desconstruídas. Em outros termos, se a origem é supervalorizada na sociedade ocidental, todas as tentativas de empreender uma ontologia política, têm interesses para além do conhecimento.

Platão, em *A Republica*, irá definir a soberania do Bem como absoluto, como incondicional e indivisível em seu princípio. Nesse sentido, o *logos*, que corresponde ao bem que se mostra na representatividade do Sol, ocupa lugares centrais[102]. É curioso lembrar que os antigos Faraós eram considerados e chamados de rei-sol. E estes igualmente ocupavam um lugar central e absoluto nas sociedades. O que nos leva a pensar as relações existentes de Platão com o Egito, e o quanto o papel do rei-filósofo (PLATÃO, 2001, 473c) se assemelha ao Faraó[103]. Entretanto, veremos, no decorrer da nossa tese, que

[101] Não entraremos aqui no quesito animal, pois uma pergunta poderia ser colocada e embaralhar ainda mais o nosso desenvolvimento: se foi negada uma possível história do espírito animal, o que restou?
[102] O sol, nós vimos, vai ser a metáfora ou a representação por excelência na filosofia. Onde representa caminho a se chegar, a iluminação racional, a luz originária, o centro entre outras. E que Derrida vai associar como violência da luz (DERRIDA, 2011).
[103] A título de conhecimento, Jacques Rancière nos traz uma problemática muito interessante vinda desde os gregos a respeito de um ódio à democracia. Rancière aponta que, se por um lado Platão propõe um escolhido para representar os cidadãos, um escolhido que seria proclamado por uma ordem divina (semelhança com um modelo específico local e temporal no antigo Egito), por outro, Rancière demonstra que até mesmo no modelo democrático há uma presença espectral de ordem transcendente divina, na escolha dos representantes, pois esses seriam escolhidos ao acaso, pela sorte. Nesse sentido, Rancière demonstra como a democracia grega era regida por uma certa crença no divino, que escolheria quem governaria a *pólis* (2018). Rancière irá, portanto, demonstrar a semelhança do filósofo-rei com o povo-rei, na figuração democrática, pois o divino o faz rei. Fizemos essa observação para destacar que nem todos viam o sistema político grego do ponto de vista da laicidade, e, por mais que se associe um rei ao fundamento teológico, esse teria sido escolhido por um ser transcendente. Rancière demonstra que Platão já se preocupava com a democracia, visto que ele só conhecera dois tipos de regimes, aquele dos escolhidos por uma ordem divina e aquele do pastor divino. Nesse sentido, Rancière lembra Platão ao dizer que o poder tem que vir do céu (2018, p. 62).

por trás desse discurso holístico, esconde-se uma verdadeira violência[104]. Sobre esse quesito, não podemos esquecer a passagem clássica de Vernant acerca da ambiguidade do filósofo na Grécia antiga que, tal como o sofista, acabou por se vincular à vida pública:

> O filósofo não deixará de oscilar entre duas atitudes, de hesitar entre duas tentações contrárias. Ora afirmará ser o único qualificado para dirigir o Estado, e, tomando orgulhosamente a posição do rei-divino, pretenderá, em nome desse "saber" que o eleva acima dos homens, reformar toda a vida social e ordenar soberanamente a cidade. Ora ele se retirará do mundo para recolher-se numa sabedoria puramente privada (VERNANT, 2004, p. 64).

Derrida nos lembra que Platão define o sol e o bem como *kurion* que é traduzido por o dono, o senhor, o detentor do poder. Podemos perceber então que desde Platão, mas se quisermos, desde os egípcios, a metáfora da luz, do sol, está completamente ligada a uma fonte de violência, de violação[105].

> Platão evoca aquilo que o *logos* toca pela potência dialética (*o logos aptetai tê tou dialegesthai dunamei)* (511b). A esta *dynamis*, a esta dinâmica, a esta dinastia do *logos* responde o Bem, ou seja, também a sua representação sensível, o sol. São ambos reais, têm o poder e o direito de reinar (*basileuein*). O Bem e o sol são dois soberanos ou antes um rei duplo (*basileuein*), não um rei com dois corpos, ainda que isto redunde um tanto ou quanto no mesmo, um duplo rei em que um estende o seu reino sobre o mundo visível *inteligível* (e é o *agathón*, o Bem absoluto), e em que o outro tem por reino os corpos visíveis sensíveis (e é o Sol) (DERRIDA, 2014(a), p. 15).

A respeito de Aristóteles, Derrida retorna à *Metafísica* para nos lembrar que: ter vários reis ou soberanos não é o Bem. Mas o soberano deve ser apenas um: *ter vários reis ou soberanos não é o Bem*. (DERRIDA, 2014(a), p. 17). Nesse sentido, podemos perceber que tanto em Platão quanto em Aristóteles, havia a preocupação com um outro, com uma ameaça externa, vinda de fora, que poderia ameaçar todo o projeto de formação da *polís*, da formação do espírito grego. Esse outro nós denominamos: espectro.

Esse espírito e o seu *unheimlich*, o espectro, na força do seu por vir, irá re-petir, re-nascer em uma outra forja: o renascimento moderno europeu. A partir desse período, Itália, Amsterdã, França entre outras vão confeccionar uma das maiores máquinas de produzir fantasmas, a saber, o homem europeu. Esses fantasmas, na verdade, compõem o espírito europeu, se apresentam, se mostram através das artes, da filosofia e das ciências. E foi neste período, que iniciaram-se, de forma espectral, mas também na figura do

---

[104] Existe algo curioso que necessita de uma reflexão e apontamos aqui para futuras pesquisas. Nas sociedades ocidentais a ideia do soberano possuir uma herança teológica que é fundada pela lógica do monoteísmo, possivelmente de herança abraamica-cristã, pois os hebreus haviam compreendido bem a importância de um só soberano, de um só deus. Entretanto, no Egito foi, possível conciliar a figura da soberaniedade do Faraó com um culto politeísta.

[105] Em Platão, a ideia de luz e sol comanda sua filosofia, ilumina o caminho do filósofo em direção ao sol.

espectro, as delimitações nacionais na Europa. Neste período, iniciava-se a corrida para a formação de Estados-nações que iriam, portanto, confeccionar, ou forjar, os limites do eu e do outro, do Ocidente e do não-Ocidente. Porém, não podemos esquecer que enquanto a Europa se preparava pela política e pela ciência a conquista do mundo, a história do mundo, corria de forma paralela, nas "Américas", no "Oriente" e na África (QUIJANO, 2006; DUSSEL, 1993).

A história da filosofia, da filosofia política enquanto uma ontologia e todas as suas características, esqueceu que um espectro sempre assombrou a filosofia. Bem antes do espectro do comunismo, a filosofia enquanto espectro ou o espectro da filosofia caminhou sempre ao lado dos conceitos clássicos da filosofia, neste caso, da filosofia política. Neste sentido, a fundação da política ou da democracia a partir da ontologia, nunca percebeu que o espírito grego apontava para um por vir que se repetirá enquanto espírito divino, espírito do rei, espírito burguês e liberal, espírito do proletariado, espírito fascista ou nazista, e, os dias de hoje: um espírito da lei, do judiciário. O espírito do homem político ocidental, em suas mais variadas formas, nunca se percebeu como estranho a si mesmo[106]. Em outras palavras, o homem ocidental nunca se deu conta de conviver com fantasmas.

A democracia, assegurada por um Estado de direito, promovido pelo Estado, contrato natural de origem mística, é tida nos dias de hoje como o melhor dos regimes. Diante desse panorama, é necessária a atenção redobrada aos inimigos da democracia. Mas o que é isso que se apresenta como democracia? O que se esconde por trás desse regime que, segundo Derrida, não se faz presente? Como vimos anteriormente, todas as formas de implementar a democracia presente, neutralizam o seu por vir, permitindo que as piores violências, que as maiores injustiças, aconteçam em nome da democracia e da justiça[107]. Em *Vadios,* Derrida esclarece:

> Pois bem, a democracia seria isto, a saber uma força (*kratos*), uma força determinada como autoridade soberana (*kurios* ou *kuros*, poder de decidir, de cortar, de prevalecer, de levar de vencida [*avoir raison de*] e de dar força de

[106] Enquanto narramos aqui uma história da repetição, que se repete nela mesma, e que não é uma história no sentido clássico, pois o que se repete nela, repete também o outro dela, gostaríamos de salientar que enquanto estamos inscrevendo uma história do Ocidente, outras histórias se inscreveram, se inscrevem ao mesmo tempo, em tempos diferentes, em tempos paralelos e não-paralelos, fora do tempo. Como na Mesopotâmia, na China, no Egito Antigo, na África, nas Américas e na Ásia. São outras histórias, outros tempos que foram negados por Hegel, não apenas por dizer que essas sociedades não possuíam história, mas por afirmar que a história começa e termina na Europa. Portanto, queremos salientar que outras narrativas históricas são possíveis a partir de outras espacialidades e temporalidades em outros lugares da Terra. Lugares esses possuidores de suas próprias compreensões de vida e de mundo. Essa observação é importante para dar ainda mais sentido às noções de espectralidade e de repetição, pois, por mais que se deseje, o Ocidente não existe sem o Oriente.

[107] Talvez a fala da presidenta Dilma Roussef no dia 29/08/2016 represente bem isso, pois no dia em que se grita por justiça e democracia, é o dia em que se mata a democracia.

> lei, *kuroo*), logo o poder e a ipseidade do povo (*demos*) (DERRIDA, 2009, p.58).

A concepção moderna de Estado, com bases empiristas, acabou por influenciar em uma conjuntura na qual, para além do empirismo, ou até em conjunto com este, as noções de Estado, mas, sobretudo, as noções de cidadão, de soberania, de povo entre outras, tomaram uma força ativa que serviu como uma nova base para a formação política do Ocidente. Rompendo definitivamente com as marcas medievais e absolutistas, o abandono de ideias absolutistas como a do discurso do direito divino do soberano, caem por terra para a formação de uma nova realidade metafísica: o liberalismo político. Neste novo cenário metafísico, que renasce de uma Grécia há muito esquecida, um tipo de governo legitimado pela vontade popular, em que o povo, noção veremos completamente abstrata e que pode facilmente comprometer o ideal de democracia, pode aprovar uma assembleia (parlamento), um presidente, um monarca.

Em *Do cidadão* e *Leviatã*, Thomas Hobbes precisou delimitar o alcance do Estado e demarcar as fronteiras para os que estão sob sua cautela. É importante lembrar que a essência do soberano diz respeito à sua indivisibilidade. Tal como observou Bodin, que, além de indivisível, a soberania é absoluta. Cabe salientar o que ocorreu na África e nas Américas a partir do conceito teológico-político de *terra nullius*, terra de ninguém, o que permitiu a espoliação e a exploração dos povos não-europeus e de suas terras. Curioso lembrar, inclusive, todo o processo de cautelar os indígenas de terras chamadas hoje de Brasil por parte do Estado[108]. É preciso insistir que não havia o Estado brasileiro anteriormente, o Estado se funda, com violência e, em seguida, após delimitar seus limites, inferir quem é e quem não é, quem pode ou não pode ou o que pode ou não pode fazer, quem pertence ou não pertence àquele território. Ora, privando de toda a humanidade e racionalidade, podemos perceber, muito depois de Hobbes, essa herança que consiste no propósito de instituir um direito sobre as supostas bestas[109]. Essa também é a história das colonizações (DERRIDA, 2014(a)), que perpassa desde o argumento econômico, humanitário até o argumento político (GARAUDY, 1983).

[108] Algumas sociedades, como os *Aymara*, do Equador, por exemplo, chamavam esse território, as américas, de *Abya Yala*, terra próspera, terra fértil.

[109] A título de lembrança, cabe mencionar, o quanto a Lei, enquanto a lei do pai, o que corresponderia as normas e regras estabelecidas por uma cultura, vão ser cruciais no controle dos desejos e dos corpos segundo o Freud de *O mal-estar na civilização* (2011(a). Para Freud, o homem livre da repressão da lei ou da moral, seria a pior das bestas, pois deixaria vir o pior de si, em termos de crueldade e hostilidade. Portanto, pela lei e a moral, comete-se o sacrifício pulsional do homem.

Em *A besta e o Soberano,* Derrida nos oferece, sob influência hobbesiana, uma belíssima e evidente, porém breve, explicação acerca do que seria o Estado. Esta explicação, veremos nas próprias palavras do autor logo abaixo, é fundamental para compreendermos as pretensões de uma lógica soberana do Estado. Por mais que o Estado seja um conjunto de indivíduos ou de cidadãos, vamos perceber, na imagem de uma unidade, uma unidade centralizada que seria representante, representativa daquela multiplicidade, ultrapassa as singularidades e particularidades individuais do cidadão, e se torna o *telos* do Estado.

> Hobbes começa colocando que um Estado é "instituído" ("A Common-Wealth is said to be Instituted"), quando uma multidão de homens de tipos diversos quaisquer não se mostram senão como um e em suas representações, quando o uno surge para representar o múltiplo. Para esse fim, a multidão firma acordo ou uma convenção (...) que significa o contrato, a convenção, a aliança, o comprometimento (DERRIDA, 2016, p. 78).

Diante disso, o Estado ocuparia um lugar de protetor, garantindo, explica Hobbes, claramente esta função do Estado, proteger os interesses dos cidadãos, protegendo-os de si mesmos, de ameaças internas e externas, garantindo, portanto, a sobrevivência e a propriedade do indivíduo. Nesse sentido, compreendemos quando Derrida menciona a releitura schimittiana de Hobbes a partir de Descartes: *protego ergo obligo* (2016, p. 74). Schimmt aponta para *o ergo cogito sum* do Estado. Entretanto, a partir desta realidade, o indivíduo deste povo acaba por ser mais importante do que a sociedade como um todo, pois são os indivíduos que irão compor o corpo da sociedade. .

> A palavra "proteção" carrega aqui toda a carga do político, ou seja, do contrato de asseguramento que firmam entre eles os sujeitos assustados ou aterrorizados, a fim de delegar ao Estado ou ao soberano a tarefa de protegê-los lá onde não tem como se proteger por si mesmo. Eles devem, portanto, obedecer àqueles que lhes protege (DERRIDA, 2016, p. 73).

Assim, compreendem-se os aspectos convencionais do direito e as leis que governam a sociedade. Logo, o contrato social, um contrato fictício fundado sob uma ontologia do fantasma, fantasma esse que assombrará todos os discursos que ameaçam o acordo selado pelo nós, um nós que não é ninguém, uma vez que o nós, enquanto uma ideia de totalidade, e onde essa totalidade seria participativa, pode parecer da ordem do impossível.

A história da filosofia política, portanto, se desenvolve nesse indecidível de tentar demonstrar o que é, quem é, quem é nós: uma questão espectral, de fantasmas. Uma história onde o presente e o ausente se confundem, onde o espectro opera com efeito de viseira. Tal como Marcelo, o *escollar* no auto da torre, o cidadão, o indivíduo não percebe

como o acordo de Hamlet e do espectro do seu pai é firmado. A firma ou a assinatura acredita representar, e o representar pelo firmado ou pela assinatura define e decide o que está para ser proclamado[110].

Em *Déclarations d'Indépendance*, Derrida questiona quem Thomas Jefferson representava ao assinar a Declaração de Independência dos Estados Unidos, se representava os representantes, se representava o povo, se ele se autorepresentava. Derrida quer saber quem está por trás da assinatura, que força move e garante aquela assinatura. Por qual motivo uma assinatura que funda um Estado, uma Independência, trazendo em si um espírito, possui um poder de fundar e falar em nome de todos, de um todo? Segundo Derrida, a primeira assinatura, e uma assinatura é sempre uma repetição e sempre espectral, é aquela que autoriza a assinar, em outras palavras, a primeira assinatura, ato de violência que vai legitimar a assinatura e esconder a violência inicial (1984, p. 22). Temos, então, um caso de fantasma.

> La déclaration qui fonde une instituition, une constitution ou un État, il est requis qu'un signataire s'y soit engagé. La signature garde avec l'acte instituteur, comme acte de langage et d'écriture, un lien qui n'a plus rien de l'acident empirique (DERRIDA, 1984, p. 16)[111].

A representatividade no teatro político encontra na democracia, na democracia representativa, sua maior força. Talvez, se nos dias de hoje fala-se tanto de crise da representatividade em política, pois na filosofia já se falava desde a década de sessenta ou desde Nietzsche, pode ser devido a uma crise da assinatura, uma certa contenda do voto, que em sua essência é vazio. Sobre o voto, dirá Derrida, não é a última palavra em termos de democracia, entretanto, é também o que garante ou poderia garantir uma democracia mais justa[112].

> Decerto, o voto não é tudo o que conta na democracia, mas sem ele e sem a forma e o cálculo dos votos não há democracia. Tomamos também partido, por outro lado, a favor da simples referência à exigência democrática, contra qualquer um que não respeite a arbitragem eleitoral e insista, direta ou indiretamente, antes, durante ou depois das eleições, em pôr novamente em causa o princípio mesmo que terá presidido tal consulta, ou seja, a vida democrática, o estado de direito, o respeito a liberdade de fala, os direitos da

[110] O mesmo se passa na assinatura da Lei Áurea, onde o negro não participou da assinatura que o libertara dos anos de açoite e de escravidão.
[111] A declaração que funda uma instituição, uma constituição ou do estado um, necessita de uma assinatura que seja de um signatário que esteja envolvido. A assinatura guarda com o ato instituidor, como o ato de linguagem e de escritura, uma relação que não tem nada de acidente empírico.
[112] Vale ressaltar, que no Brasil, os presidiários, destituídos dos seus direitos políticos, não possuem o direito ao voto. Assim, poderíamos pensar qual a porcentagem da população brasileira não participa das escolhas dos seus representates. Além dos detentos, pessoas interditadas e tidas como absolutamente incapazes de exercer sozinha os atos de sua vida civil, tal como os menores de 16 anos e pessoas entendidas como possuidoras de uma deficiência mental.Conf. artigo 03 do Novo Código Civil.

> minoria, da alternância, da pluralidade das línguas, dos costumes e das crenças, etc (DERRIDA, 2004(a), p. 204).

Contudo, Derrida possui algumas preocupações de ordem espectrais acerca do voto, pois é através do sufrágio universal que podemos optar pela não democracia. Esse é ainda mais um aspecto de como a democracia, em sua autoimunidade, é espectro de si mesma, é assombrada por seus próprios valores e ideias[113].

> Em uma das mais rigorosas tentativas feitas no sentido de isolar, em sua pureza, a esfera do político (principalmente, para separá-la do econômico e do religioso), a fim de identificar o político e o inimigo político nas guerras de religião, como as cruzadas, Carl Schmitt acabou admitindo que as categorias, na aparência, mais puramente políticas de que tinha lançado mão eram o produto de uma secularização ou de uma herança teológico-política (DERRIDA, 2000(a), p. 40).

A crise da representação, como vimos anteriormente, como Artaud levou ao esgotamento no teatro, conduz-nos a pensar o esgotamento da soberania representativa, da soberania democrática, mostrando-nos o aspecto da repetibilidade, ou seja, que a representação não repete aquilo que quer representar, que o representar não é suficiente, nem original.

Esse aspecto de repetição na assinatura, Derrida desenvolve inclusive em *Limited abc*, atentando à impossibilidade de dizer quem é, de quem assinou no nome do contrato, que firmou o contrato entre cidadãos. Dito de outro modo, o contrato social fundou-se sob uma repetição na qual não é possível mais ver a origem e, nesse sentido, apagar-se, tal como na fundação do Estado ou do direito, que, segundo Derrida, em *Força de Lei*, a violência fundadora e, a partir de um discurso de proteção, a violência conservadora. Assim sendo, toda assinatura é um gesto de violência, seja para assentar, ou, seja para conservar, apagando a violência inicial. Seria o caso, então, não só de pensar as constituições, mas todas as assinaturas que fundaram pactos e tratados ao longo da história da humanidade.

Para Locke, em seu *Segundo ensaio sobre o governo civil*, o contrato social que garante a harmonia e a segurança da sociedade, que consentiu a partir de um acordo entre si, o corpo político e a formação de um governo, funda uma relação de obrigatoriedade entre os membros da sociedade de se submeter à determinação da grande maioria e, assim, aceitar suas decisões (LOCKE, 2014). De acordo com Locke, mas também em Hobbes e Rousseau, filósofos empiristas e contratualistas, visando a proteção do Estado, e o

[113] Além dessas questões, poderíamos trazer para o debate, a compra de voto, o clientelismo que domina o cenário eleitoral brasileiro, principalmente no interior das grandes cidades.

protegendo de um possível autosuicídio, o pacto entre os homens evita a aniquilação do Estado ou do outro através de uma possível guerra de todos contra todos.

Além disso, já podemos constatar em Locke, os princípios de uma democracia representativa. Contudo, veremos que a força do contrato, no momento em que o povo escolhe os seus representantes, possui uma aparência real, concreta, enquanto, na verdade, não podemos certificar se realmente todos participam do contrato, da escolha. A questão, portanto, é a possibilidade de se concentrar o poder ou de aparência de poder. Uma vez que o povo estaria repassando o seu poder de decisão para indivíduos escolhidos pela maioria. Nesse sentido, vemos sempre uma tentativa de centralizar o poder, de garantir o poder, mas também, de um efeito de democratização deste poder. Esse tipo de relação carrega em si a potência da espectralização, pois o representante, aquele que representa, traz consigo milhares de vozes e vontades, questões espectrais.

> Se o legislativo ou qualquer parte dele compõe-se de representantes escolhidos pelo povo para esse período, os quais voltam depois para o estado ordinário de súditos e só podendo tomar parte no legislativo mediante nova escolha, este poder de escolher também será exercido pelo povo (LOCKE, 1973, p. 101).

Na esteira desses filósofos modernos, podemos compreender um poder ou uma concentração de poder que seja capaz de garantir a proteção e o desenvolvimento da sociedade. Neste sentido, Hobbes é objetivo, principalmente em o *Leviatã*, quando acredita que a melhor forma de produzir uma concentração de poder é atribuí-la a um homem ou a uma assembleia de homens, ou seja, designar a outrem a responsabilidade, a representatividade para as decisões e as vontades de todos, visto que as pessoas se submetam à vontade dos representantes, que para Hobbes:

> é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: cedo e transfiro meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. (HOBBES, 1974, p. 109).

Assim, a multidão de cidadãos unida em uma só pessoa se chamará, segundo Hobbes, Estado. E esse Estado é que protegerá, sempre esse argumento, de forças vindas de fora, do estrangeiro, mas também das violências internas.

Entretanto, veremos que, posteriormente, essa concepção acerca do Estado irá mudar radicalmente e que o Leviatã hobbesiano pode ser ainda mais violento segundo Hegel, pois, a sociedade civil, os cidadãos, são secundários em relação ao Estado. Hegel também abandonará qualquer concepção de contrato entre a sociedade civil e o Estado.

O que há de comum, nesses autores do contrato, é a separação entre natureza e cultura, dicotomia que se repte, de um certo modo, desde a antiguidade, mas que, por outro lado, a partir da modernidade será dividida com mais força, delimitando e criando as fronteiras entre um e outro. Nesse sentido, essa fronteira, determinada de forma espectral, uma vez que não podemos perceber o limite que marca definitivamente uma da outra, mas sendo possível perceber o transbordamento de uma na outra, é fundamental no campo político, pois é o que possibilitará todos os discursos que determinaram a força do contrato, da superação de um novo lugar para o homem em sociedade, o homem regido pela lei.

Sendo assim, a corporificação dos limites entre o estado de natureza e o estado de cultura, ou seja, o estado de sociedade, é a violência primeira da fundação do homem. No entanto, essa violência fundadora do estado civil é a mesma que determina o que é natureza e o que não é. Isso quer dizer que a violência da interpretação e do nome, se faz presente. Essa violência é evidente, quando percebemos que, a partir do discurso do homem em sociedade, acusará, já vimos e veremos em diversos momentos na nossa tese, que alguns seres humanos ainda viveriam nesse estado de selvageria. Estado esse que revelaria o lado animalesco do homem, que seria abandonado no momento em que vivesse segundo a lei, o estado e a razão. Mas é possível obliterar essa alteridade animal do homem? Como se repete toda essa força violenta que rege as relações entre o homem e o Estado? O que se mantém em comum de Aristóteles até os modernos, passando por Hobbes, Locke e Rousseau, no que diz respeito à organização do dentro e do fora nas sociedades políticas?

Para Hegel, o Estado não é a reunião de uma coletividade, de uma sociedade civil, um conjunto de cidadãos. O Estado para Hegel[114]é um fim em si mesmo. Esse fim representa todo absolutismo do Estado, que é uma realidade absoluta. A realização dos Estados se dá pela vontade (força, potência) criadora da razão, do *logos*, da Ideia, de acordo com algumas interpretações de alguns autores, de Deus, que seria a razão suprema de todas as coisas. Portanto, o que é o Estado em Hegel deixemos nas palavras de Eric Weil uma melhor definição[115]:

---

[114] Indicamos para um melhor entendimento a leitura de LÉVI-BRUHL, Lucien. *A Teoria do Estado em Hegel*, ROSENZWEIG, Franz, *Hegel e o Estado.* E para uma abordagem mais contemporânea: WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. KERVÉGAN, Jeann-François. *Hegel e o hegelianismo*.

[115] É importante destacar que parece haver uma forma de abordagem distinta entre Eric Weil e Lévi-Bruhl no que diz respeito à religião e ao lugar ocupado pelo indivíduo no Estado de Hegel. Enquanto o primeiro evita ao longo do texto associar a força motora da razão com Deus, o segundo, associa a todo tempo a Ideia (sempre com I maiúsculo) com Deus. Além disso, enquanto o filósofo de origem alemã apresenta

> Este Estado é uma monarquia, mais precisamente uma monarquia constitucional, fortemente centralizada em sua administração, largamente descentralizada no que concerne aos interesses econômicos, com um corpo de funcionários profissionais, sem religião de Estado, absolutamente soberana tanto no interior quanto no exterior. Em suma, é o Estado moderno tal como existe ainda hoje em dia em todas as partes, como uma exceção apenas, na verdade importante aos olhos de Hegel: o princípio monárquico (WEILL, 2011, p. 66).

O Estado em toda sua potência, presença e razão, é a expressão do espírito. Espírito que se manifesta na realidade concreta, exercendo uma força absoluta e totalizante na terra. Em outras palavras, o Estado é a encarnação do espírito no mundo.

> O Estado, afirma Hegel, é o espírito, enquanto ele se realiza como consciência no mundo, de modo que a natureza é o espírito, enquanto ele se realiza sem consciência, como o *Outro de si*, como o espírito entorpecido.... é a marcha de Deus no mundo, que faz com que o Estado exista. Seu fundamento é a potência da razão realizando-se como vontade... não se faz necessário colocar diante dos olhos tal ou qual Estado particular, tal ou qual instituição, mas é preciso considerar em sua essência a Ideia, este Deus real. Todo Estado, qualquer que seja, participa desta essência divina (LÉVI-BRUHL, 2013, p. 656).

Acerca da sociedade civil, que, para Hegel, ao contrário de Rousseau e também Hobbes, não constituem o Estado a partir de um contrato, o Estado tem o direito sobre os indivíduos. A função dos indivíduos é a de ser membros do Estado. Em termos hegelianos, o Estado possui uma realidade absoluta, enquanto os indivíduos a possuem de forma objetiva. Não é a vontade do indivíduo, da massa, que prevalece, mas a vontade do Estado. Uma vez que a razão que constitui o Estado é uma razão absoluta anterior ao indivíduo. Diante disso, entende-se que o Estado não seria uma obra criada pelas mãos dos homens, mas por esse *logos* criador que movimenta a história em direção a um ideal absoluto.

> O Estado, segundo Hegel, existe para si em virtude de uma necessidade natural, que ele chama divina. O Estado não tem pois necessidade, para se fundar, do consentimento dos indivíduos, nem de nenhum contrato. Ao contrário, em lugar do Estado existir para e pelos indivíduos, são os indivíduos que existem para e pelo Estado. E, precisamente porque o Estado está bem acima da vontade e da arte humana, é impossível ao nosso espírito de lhe desmontar peça por peça, como algo mecânico. Para o compreender, é preciso proceder não pela análise, segundo os familiares procedimentos de nosso entendimento, mas pela síntese, como progresso da própria Ideia. Assim, se justifica a dialética hegeliana, pela natureza de seu objeto (LÉVI-BRUHL, 2013, p. 657).

Segundo Lévi-Bruhl, *Hegel é partidário de um governo forte e de uma centralização enérgica* (2013, p. 660). Mas, uma leitura apressada nos conduziria a pensar

---

uma sociedade mais livre, presente concedido devido à organização do Estado; o filósofo francês, por sua vez, apresenta uma sociedade um pouco mais submissa.

que Hegel não se importaria com a sociedade civil, com a vontade do povo. Entretanto, para Hegel, apenas o Estado pode oferecer a liberdade e a segurança para os indivíduos viverem em paz. Sendo assim, a soberania do Estado prevalece em relação a soberania do povo, não importando, para Hegel, se o regime político é democrático, aristocrático ou monárquico. Essa postura, entretanto, leva Lévi-Bruhl, a perguntar: *É possível negar as semelhanças entre a cidade antiga e o Estado, tal como Hegel o concebe?* Ora, se há alguma comparação com o modelo político egípcio segundo as leituras clássicas, por exemplo, inclusive daquela de Hegel, o filósofo alemão alegaria que o que diferencia dos modelos antigos é que, no Estado moderno, o indivíduo possui liberdade para desenvolver, para possuir seus interesses particulares, o cidadão se sente como que conectado com o Estado (aqui vale lembrar o desconhecimento de Hegel sobre a história do Egito). No Estado moderno, o indivíduo possui direitos e não apenas deveres, no entanto, não caberia ao cidadão decidir sobre o que é melhor para o Estado, pois o povo é incapaz de saber o que ele quer (2013, p. 667). Por isso, a necessidade de um monarca. Essa postura também é compartilhada por Kant, que reconhece o homem como aquele que abusa de sua liberdade, e, que, por esse motivo, necessita de um senhor (KANT, 2011(a), p. 11). Contudo, Hegel ainda acaba por cair na centralização do Estado, atribuindo-lhe um poder no qual o cidadão se sentiria menor diante da potência e da presença do Estado, do espírito do Estado (LÉVI-BRUHL, 2013, p. 666).

Ainda contra Hobbes, Rousseau e os contratualistas, Hegel afirma a potência do Estado ainda mais uma vez, demonstrando a força do *logos*, da razão e do espírito, que seria anterior a qualquer contrato, qualquer acordo entre os indivíduos e o Estado, entre os indivíduos e o monarca. Diante disso, Hegel acrescentaria, que não há uma constituição anterior ao Estado. Para Hegel, é impensável a fundação a partir de um acordo entre os indivíduos e um monarca. Para o filósofo do Estado, o estabelecimento dos Estados se dá pela força da razão absoluta, e não segundo os desejos individuais de uma sociedade ou de um grupo de pessoas. O Estado é a própria força motora da história em andamento. Sendo assim, os indivíduos seriam apenas aqueles que iriam compor o Estado, e estaria na mão do monarca, e com o apoio, mas sem intervenção, de um parlamento "fraco", o rumo do Estado. Assim, podemos compreender o Estado enquanto razão realizada, cuja *supremacia terrestre (...) decorre de seu conteúdo espiritual* (WEIL, 2011, p. 59).

Implodindo com o Estado hegeliano, e não exorcizando como o faria Max Stirner, Karl Marx vai desmontar o absolutismo criado por Hegel, apontando seus alicerces que mantém a onipresença do Estado burguês. Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels apontam

um caráter singular do Estado que seria, com a emancipação da propriedade privada, uma organização burguesa, pois visa somente os interesses e a manutenção do capital das classes dominantes. Para Friedrich Engels, o Estado seria o que ele entende por "primeiro poder ideológico". Mas, se seguíssemos essa linha de raciocínio, a crítica de Stirner ao caráter ideológico do Estado e que deveria ser combatido, se fortalece[116]. No entanto, para Engels, e Stirner não parece se atentar, é que a partir da modernidade, mais claramente nos dias de hoje, separar o Estado do capitalismo é uma tarefa por demais complicada, mas claramente compreensível. Principalmente se considerarmos os discursos de fim do Estado, fim da história, que se mostram cada vez mais fervescente. Essa inclusive parece ser a grande questão que move *Espectros de Marx* de Derrida.

> Como se pode estar atrasado para o fim da história? (...) Aí está, talvez, uma das perguntas que seria preciso dirigir àqueles que, se me permitem, não contentes em estar atrasados para o apocalipse e o último trem do fim, sem com isso se mostrarem esbaforidos, dão um jeito, além disso, de inflar o peito, na consciência tranquila do capitalismo, do liberalismo e das virtudes da democracia parlamentar−nome pelo qual designaremos não o parlamentarismo e a representação política em geral, mas as formas presentes, ou seja, em verdade, passadas de um dispositivo eleitoral e de um aparelho parlamentar (DERRIDA, 1994(a), p. 32).

O Estado então acaba por possibilitar um melhor funcionamento do capitalismo e todas as suas grandes preocupações são de ordem econômica, talvez, poderíamos dizer que o Estado nos dias de hoje, Estados ocidentais ditos democráticos, funcionam para garantir um pleno funcionamento do capitalismo. Engels não se limita a isso, apontando também o caráter defensor das classes dominantes e burguesas da sociedade, da proteção da sua propriedade privada e do seu capital. Para ele, o Estado seria um modelo de organização que defende os interesses da burguesia[117].

No Estado, toma corpo, diante de todos nós, o primeiro poder ideológico sobre os homens. A sociedade cria para si um órgão visando a defesa de seus interesses comuns diante dos ataques de dentro e de fora. Esse órgão é o poder de Estado. Porém, apenas criado, ele se torna independente da sociedade, tanto mais na medida em que se vai

---

[116] STIRNER, Max. *O único e sua propriedade.*

[117] Sempre a título de esclarecimento e de abertura do texto filosófico, cabe lembrar as importantes críticas de Cheikh Anta Diop e de Carlos Moore, muito próximas da crítica gramatológica de Derrida, que toda a estrutura de pensamento e de análise de Engels e de Marx, mas de muitos outros, penso aqui em Freud, por exemplo, se limitam nela própria, em território europeu ocidental, sob a realidade de um consciente ou inconsciente egológico de um homem europeu branco heterossexual e histórico. Dito de outra forma, as teses freudianas ou marxistas, por mais deslocadoras que sejam, se prendem a uma realidade ocidental, não podendo, portanto, ser universal e representar uma realidade humana em sua completude e diferenciações. Essa observação se mostra importante devido ao uso que muitos marxistas fazem da obra de Marx para responder as demandas a respeito dos estudos de sociedades não-ocidentais,

convertendo em órgão de uma determinada classe e mais diretamente impõe o domínio dessa classe (ENGELS, s/d, p. 375-377).

As críticas de âmbito moral e religioso por parte de Marx aos ideólogos alemães, as críticas nas crenças em fantasmas por parte desses, revelam-se, segundo Derrida, em *Espectros de Marx*, em um momento inevitável e crença por parte de Marx em não perceber que suas operações se movimentam no mesmo plano ideológico e metafísico desses idealistas. A crença cega de Marx também não o deixa perceber que aquilo que foi a primeira vez já era repetição. Contudo, Marx ao denotar que no princípio foi a tragédia e que depois vem a farsa, não percebe que primeiro vem a farsa e tudo que se repete retornará como tragédia. Todo começo, começa como farsa, porque não tem origem real e verdadeira, todo começo se inicia por encobrir um primeiro momento originário que não é capturável. Assim, tudo o que virá a se repetir será trágico, pois nunca compreenderemos o primeiro momento e os momentos que se seguem. Lidar com esse trágico que se repete, como falta de um fundamento primeiro, nos conduzindo a uma angústia desesperadora nos impossibilita, portanto, declarar o que é, impede de tomar qualquer decisão. E é exatamente por esse motivo que é trágico, pois só nos resta lidar com o que vai acontecer, com o que está por vir.

Para Nietzsche, o Estado, se referindo ao Estado moderno, representa um caráter negativo de dominação que influenciava e enfraquecia o que podemos chamar de singularidade dos indivíduos e que Nietzsche chama de espíritos livres. Segundo Nietzsche, há no Estado uma forma de reprimir e transformar os indivíduos em rebanho, o Estado, em resumo, depende de um povo fraco.

> Estado? Que é isso? Pois seja! Abri bem os ouvidos, porque, agora, vou dizer-vos a minha palavra sobre a morte dos povos. Chama-se Estado o mais frio de todos os monstros frios. E, com toda frieza, também mente; e esta mentira sai rastejando da sua boca: Eu, o Estado, sou o povo! (NIEZTSCHE, 2003, p. 75).

Desses apontamentos apresentados por Nietzsche, mas que Max Stirner ao seu modo também o fez, Michel Foucault aprofundou ainda mais, tal como Althusser (1980), mostrando-os enquanto mecanismos de repressão do Estado, apresentando-os, portanto, como uma forma de organização e manuseio do poder. Podemos compreender que qualquer tentativa ou possibilidade de materialização do Estado se dá pela conjuração do indivíduo. Em outras palavras, o Estado é o grande espírito que assombra os homens.

Michel Foucault lançará um outro olhar para a história da política, do poder e do Estado. Para Foucault o poder não é um objeto que possa se possuir. Segundo ele, o poder se exerce, estando presente em todos os tipos de relação. Não há, segundo Foucault, uma

centralização ou um domínio de poder por parte de um indivíduo ou do Estado. O poder não se possui, o poder, então, se exerce. Nesse sentido, as instituições são lugares de exercício de poder. E, no que tange a repressão, por exemplo, para Foucault, o poder nunca diz não, pelo contrário, o poder sempre afirma o sim, ele é inclusivo. O poder não exclui, ele não nega, não impossibilita ou priva. O poder diz sim, captura todos para dentro dos seus espaços, seus círculos de relação.

> Temos que deixar de descrever sempre os efeitos do poder em termos negativos: ele 'exclui', ele 'reprime', ele 'recalca', ele 'censura', ele 'abstrai', ele 'mascara', ele 'esconde'. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (FOUCAULT, 2002, p. 16).

No entanto, ele controla e constrói hierarquias, passando a administrar os indivíduos na sociedade. Assim, o poder em sua positividade constitui sujeitos aptos a produzir modos de vida de acordo com a conveniência de quem exerce o poder a partir de um lugar específico, possuidores, assim, dos aparelhos políticos e econômicos. Esses, por sua vez, visam a concentração de poder seja pela mão do Estado ou do capital.

> A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais. Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram uma nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais…. A condição de possibilidade do poder … não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes…. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares (…) O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada. (FOUCAULT, 2014, p.88-89).

Essa observação se faz necessária para compreendemos que há pelo menos duas formas de poder compreender a força ou a função do Estado enquanto práticas de repressão ou de controle. Tradicionalmente se entende que o poder acontece pela forma repressiva, o que, então, seria negativa. Essa repressão que viria do Estado, por exemplo, impediria que outros tipos de força surgissem a favor ou contra o Estado. Se o Estado fosse controlador ao extremo tendo a apreensão de toda dimensão do seu poder, não se viria muitas vezes como um elemento a ser usado pelo capitalismo através de empresas

que estão em campos para além do Estado nacional. Essas ocupam um lugar quase transcendental, pois estão e não estão ao mesmo tempo nos limites do Estado.

Desconstruir essa concentração de poder e de controle do Estado possibilita pensar que uma democracia para além dos limites do Estado é possível. Em outras palavras, libertar a democracia das garras do Estado. Sendo assim, o Estado não é aquele Leviatã destruidor, mas se mostra apenas com efeitos de Leviatã. O caráter espectral do Estado muitas vezes impede, tal como acontece com o capitalismo, de se concentrar no inimigo, pois, segundo Foucault (2014), se o inimigo fosse declarado, se suas práticas fossem apenas de repressão e de controle, seria mais fácil se rebelar e buscar a liberdade.

Nesse sentido, em termos derridianos, toda essa estrutura é uma estrutura espectral com que devemos lidar, reconhecendo seus efeitos e que, por muitas vezes, somente operando na mesma forma é possível uma luta justa, e, no caso de Derrida, efetuar as reivindicações e as ações de resistência e políticas passarem para além dos limites do direito, do Estado e da sociedade civil[118].

É importante trazer algumas dessas concepções de Estado ao longo da história para entendermos como são forjados os espectros. Ora, além de concepções idealistas acerca do Estado, de um estado político, toda a filosofia foi assombrada pela realização de um Estado perfeito. Além disso, compreendiam o Estado sempre como um fim a se alcançar. Contudo, não podemos deixar de apontar que esse espectro se lança como ameaça ao outro lado do mediterrâneo, em um primeiro momento com fins de ampliar seu espaço territorial e em um segundo momento instaurar na África e na América, o mesmo modelo de Estado-nação. Modelo este que atuará em um primeiro instante enquanto Estado-nação-colonial e nos dias de hoje, como Estado-Nação-Colonial-Policial. É de se considerar, sobretudo, que os grandes projetos de colonização foi o que condicionou todo o desenvolvimento científico, político e econômico da Europa (DUSSEL, 1993; CASTRO-GÓMEZ, 2005).

> A condição não resolvida de seus problemas fundamentais foi povoando a América Latina de fantasmas históricos muito específicos. Não é meu propósito desta vez identificar, muito menos examinar, todos, mas sim tratar de tornar visíveis os mais densos deles. Porém, os fantasmas têm seu próprio lugar na história e também sua própria história. Desde a Independência e até o fim do século XIX, sem dúvida os mais persistentes e densos fantasmas que nos habitavam eram, sobretudo, os da identidade e da modernidade. Desde o final desse século, muitos latino-americanos começaram a perceber que não

[118] Sem tentar em nenhum momento comparar ou associar um modelo com o outro, arriscamos a dizer que a proposta de Derrida, veremos no capítulo 5, acerca de uma solidariedade mundial baseada na ideia de uma nova internacional, possui um aspecto de repensar ou de desconstruir o conceito de uma sociedade civil.

> era possível desalojar esses fantasmas de nosso mundo sem democracia, logo, sem moderno Estado-Nação (QUIJANO, 2005, p. 23).

Entretanto, como aponta Jacques Derrida, esse Estado possui um caráter pharmakológico. Ao mesmo tempo em que se autoprotege, ele também se autodestrói (BORRADORI, 2004, p.133). Derrida chama esse processo de auto-imunitário, que consiste em uma ação por parte de um ser, de um ser vivo que produz, por si e para si, sua autodestruição, quase um suicídio a fim de que sua proteção seja destruída para que ele possa se imunizar contra aquilo que o protegia (BORRADORI, 2004, p. 104). Porém, observa Derrida em *Vadios*, a *democracia foi sempre suicidaria e, se há um por-vir [à-venir] para ela, é na condição de pensar diferentemente a vida, e a força da vida* (DERRIDA, 2009, p. 88).

Diante disso, podemos ser conduzidos a uma aporia colocada por Derrida: como pensar um Estado que garanta a cidadania dos seus e um Estado que, ao mesmo tempo, ao protegê-los, nega o acolhimento aos não-cidadãos?

A passagem de abordagem acerca do poder, por exemplo, de Hobbes à Foucault, perpassa o crivo da crítica de Derrida acerca da soberania. Nesse sentido, veremos que a desconstrução das concepções de Estado, de poder, de democracia e de política, na repetição, vem assombrada por espectros. E quanto ao conceito de soberania, talvez um dos conceitos mais caros à crítica de Derrida, deve-se levar em conta a aporia acerca da impossibilidade de pensar uma soberania em toda sua totalidade e a dificuldade de pensá-la a partir de uma indivisibilidade, uma vez que, ao longo da história da filosofia, ela passou por uma forte constituição edificante no que diz respeito à possibilidade de sua divisibilidade.

> Ora, a soberania é, em primeiro lugar, um dos traços pelos quais a razão define seu próprio poder e seu próprio elemento, a saber, uma certa incondicionalidade. É também num só ponto de singularidade indivisível (Deus, monarca, o povo, o Estado ou o Estado-nação) a concentração de força e da exceção absoluta (DERRIDA, 2009, p. 269).

O que se repete é sempre uma cena de família. Nesse sentido, como diz Derrida, a desconstrução é sempre da família, o que se desconstrói é a família, a família burguesa, a família civil e do Estado. A família do familiar. Mas sempre por trás de uma estrutura familiar, a um fortalecimento dos laços, que nem sempre são sanguíneos, visam se proteger da desconstrução ou da chegada do estranho.

Apesar de toda a história da filosofia política moderna de Maquiavel à Hegel, passando por Bodin, Grotious, Hobbes e Rousseau, a história do Ocidente, na

modernidade, nunca exorcizou, apesar de algumas tentativas, os seus espectros. Marx posteriormente a esses pensadores tentou, mas, segundo Derrida, acabou por criar muitos outros (DERRIDA, 1994(a)). Ademais, não se reconheceram e nem perceberam como assombrados por espectros e fantasmas e como produtores de fantasmas.

Os trabalhos de exorcismo acabaram por espectralizar o príncipe, o monarca, o soberano, o Estado. Através de Maquiavel[119], o poder de ação ilimitado na mão do príncipe; a concentração de poderes (legislativo, executivo, judiciário) nas mãos do soberano por parte de Bodin[120]; o trabalho psicológico da natureza humana e a necessidade de fundamentar um contrato social que possa garantir um controle por parte de um soberano, segundo Hobbes[121]; Grotious[122] e o poder ilimitado do Estado; a disseminação dos poderes na mão do povo de acordo com o pensamento de Rousseau[123]; a divisão dos poderes por parte das leis segundo Montesquieu[124], todas essas e tantas outras práticas políticas teorizadas por esses e outros grandes pensadores, contribuíram para forjar, não desconsiderando a ambivalência do termo, o renascimento do espírito político já esquecido da Grécia antiga.

Uma concepção liberal burguesa e as bases do capitalismo inauguram na época moderna com suas teorias filosóficas, econômicas e políticas, o espírito burguês de caráter ideológico e metafísico; dando continuidade a concepções internacionais de direitos, acordos internacionais, projetos de paz perpétua, expansões comerciais e marítimas, projetos de colonização que só foram possíveis devido ao narcisismo do homem europeu ao seu espírito. Diante desse narcisismo e de tantas feridas narcísicas, quantas feridas deixamos de contar depois de Freud[125]? Quantas feridas não reconhecemos ou tentamos apagar?

O absolutismo, sistema político no qual se confere todo o poder a apenas um indivíduo ou a um grupo, é, atualmente, um termo geralmente associado ao governo de um ditador. Sendo este, considerado o polo oposto ao governo constitucional dos sistemas democráticos. Enquanto regime ou sistema político, o absolutismo se mostra como a face

---

[119] *O príncipe* (1983).
[120] *Os seis livros da República* (2011).
[121] *Do cidadão* (2013); *Leviatã* (1974).
[122] *O direito da guerra e da paz* (2004).
[123] *Contrato Social* (1973).
[124] *Do espírito das Leis* (1985).
[125] Freud vai falar das três feridas narcisistas do Ocidente: a revolução copernicana, o evolucionismo de Darwin e a descoberta do inconsciente por ele. Derrida acrescentaria a teoria marxista das lutas de classes enquanto uma nova ferida narcisista no corpo da filosofia ocidental e da cultura europeia (1994(a)). Veremos no próximo capítulo, que autores como Franz Fanon e Cheike Anta Diop produziram uma nova ferida no século passado: a potência do pensamento do negro vindo da África.

do poder concentrado nas mãos de apenas um indivíduo, seja ele herdado por direito, por direito divino ou conquistado. Ao contrário de um modelo democrático, em que o poder está disseminado na sociedade, quando esse indivíduo detentor do poder age contra as massas, é taxado de ditador, isso nos dias de hoje fica mais claro. Mas, no regime democrático, não haveria a possibilidade de um indivíduo ser acusado, pois o poder está disseminado, talvez em uma crença, sobretudo acreditando-se ser detentor do poder, ou que o poder pode ser apreendido de uma certa forma.

Nesse cenário de detenção de poder, enquanto alguns lutam para possuírem o poder, pois acreditam que é uma questão de posse, algumas forças passam e manipulam, jogam com o poder. Esses efeitos de ordem espectral é que não são encontrados, pois o poder é o espectro, que, através da força, não apenas a violenta, mas que possibilitam que blocos de poderes sejam consistentes.

Diante deste cenário, constitui-se uma antiga hierarquia do soberano como o grande pai. O pai, senhor, dono das bestas, dos escravos, das mulheres e das crianças. Ora, tanto Aristóteles quanto Platão, mas também Hobbes, defendiam a ideia de um único soberano na figura de um rei, seja ele filósofo, imperador ou faraó. Esses representam a ideia perfeita do uno, do indivisível e do absoluto que tudo vê e que tudo pode. Imagem completamente aberta à semelhança do sol e do pai. E é por este motivo, todo o esforço de fazer da democracia uma grande unidade, o grande farol da humanidade a partir do *demos*.

Entretanto, Aristóteles e Platão, já desde cedo não aceitavam e viam na democracia o desmanche dessa ideia do uno. Como o uno pode ser múltiplo? Questão de princípio de contradição e que mesmo forçando muito, pensando na perspectiva de uma soberania desconstruída, essa soberania só pode ser apreendida no respeito radical à diferença. Ora, é contra essa violência do Um, que Derrida nos conduz ao problematizar uma certa crítica da ideia de *demo,* visto que por um lado esse *demos* não englobaria o todo e, por outro, existe o risco desse *demo* se tornar uma unidade. Derrida compreende o discurso da unidade como uma grande violência, como ele vai nos apresentar em seu *Mal de Arquivo*[126].

[126] Para fortalecer essa ideia, podemos trazer para o debate, o que o filósofo quilombola, Nego Bispo, apresenta como estratégia de destruição ou de etnocídio, promovido pelos povos europeus no processo violento de colonização. Nego Bispo vai mostrar que uma das artimanhas dos colonizadores foi promover a identidade única, a unicidade aos povos indígenas e africanos, que eram em sua origem, pluriculturais e pluriétnicos, formados a partir de uma multiplicidade. Ao promover essa unidade ao que era anteriormente formado em uma pluralidade, foi possível obliterar as identidades e singularidades dos povos indígenas e africanos, enfraquecendo assim, qualquer possibilidade de unificação entre eles para combater o inimigo comum. Entretanto, hoje, segundo Nego Bispo, os quilombolas e indígenas

> Uma vez que há o Um, há o assassinato, a ferida, o traumatismo. O Um se resguarda do outro. Protege-se contra o outro, mas no movimento desta violência ciumenta comporta em si (a diferença para consigo) que o faz Um. (...) O Um se guarda do outro para se fazer violência (porque se faz violência e com vistas a se fazer violência) (DERRIDA, 2001(e), p. 100).

Para Derrida, toda tentativa de igualar pela democracia é uma violência radical ao outro (DERRIDA, 2014(a)). Marcelo de Mello Rangel ressalta que esse aspecto já foi apontado por alguns filósofos, que percebiam algo de estranho no discurso liberal democrático:

> Quer Benjamin quer Carl Schmitt, ou ainda Heidegger, criticam a democracia liberal especialmente em razão de um esquecimento fundamental, o esquecimento da diferença como ponto fundamental de toda e qualquer justiça. As democracias se confundiriam com o que Benjamin chamara de "violência conservadora", ou ainda, com uma espécie de poder que se esforça no sentido de conservar sentidos específicos, e que não reconhece a possibilidade de realizar reconfigurações fundamentais em nome de determinadas singularidades, enfim, trata-se de um Estado que teria esquecido aquilo mesmo que deveria ser, a saber, o âmbito próprio à evidenciação das demandas de entes singulares (RANGEL, 2012, p. 177).

A figura do soberano, a soberaniedade do soberano, que se mostra ou tenta se mostrar, no sujeito da consciência, na consciência do povo, na do governante, no papel do presidente, e, inclusive, na figura do Estado, da nação, do reino, se apresentam dentro de seus próprios limites, limites da razão, limite do direito, e na decisão de deixar ou não morrer. A soberaniedade do eu sempre se enfrentará com a presença ou não-presença do outro. *Em toda uma zona de nossa vida, fazemos como se, no fundo, acreditássemos na autoridade soberana do EU, da consciência etc* (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 215). Entretanto, não esquecemos a lição de Freud sobre o ego, a consciência e o eu: *que ele não é senhor nem mesmo em sua própria casa* (FREUD, 1996, p. 292)[127]. Freud já antecipara o que Derrida irá desenvolver no plano ético-político, a saber, a questão da hospitalidade quando se trata do acolhimento por parte do Estado.

No entanto, Derrida coloca algumas questões, como se ainda fosse possível falar de Estado em termos de soberaniedade. O Estado ainda tem sua força no sentido de um

---

ressignificaram a identidade violentamente atribuída e combatem a partir dela. (SANTOS, 2015). Em nosso quarto capítulo trataremos melhor esse tema, visto que todo racismo se circunscreve nessa violência.

[127] Em *Da hospitalidade*, Derrida relembra dois momentos em que Lévinas define o papel do sujeito e sua relação de hospedeiro: O sujeito é hospedeiro (1961) e o sujeito é refém (1974).

estado-nação? Diante da nova realidade econômica, neoliberal, será que o Estado ainda possui a mesma importância, as mesmas forças[128]?

O pensamento de Derrida possibilita perceber que o poder é disseminado, que o Estado é disseminado e não concentrado e que o povo, constitui uma unidade e que não possui poder nenhum, porque a unidade múltipla de povo ou uma unidade concisa de povo, é espectral. A mesma pergunta: o que é o Estado? serve para perguntar o que é o povo? Mas o que podemos ver quando a figura do soberano já não mais existe? Os democratas respondem: nós, o povo, somos o soberano. Mas quem é esse nós? Quem o povo? (DERRIDA, 2014(a)). Mas, como vimos anteriormente, em *Déclarations d'Indépendance*, o nós, para Derrida simbolizado ou inscrito, gravado em uma assinatura, não compreenderia o todos, o *demos.*

Além disso, podemos perceber não apenas o aspecto espectral da assinatura ou do nós, mas o quanto se repete, e é na repetição que se quer fazer gravar, marcar, registrar a presença, apagando assim o espectro, que enquanto a Declaração de Independência finaliza com o *nós,* a Constituição dos Estados Unidos inicia com ele.

> Nós, por conseguinte, representantes dos ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA, reunidos em CONGRESSO GERAL, apelando para o Juiz Supremo do mundo pela retidão das nossas intenções, em nome e por autoridade do bom povo destas colônias, publicamos e declaramos solenemente: que estas colônias unidas são e de direito têm de ser ESTADOS LIVRES E INDEPENDENTES; que estão desobrigados de qualquer vassalagem para com a Coroa Britânica, e que todo vínculo político entre elas e a Grã-Bretanha está e deve ficar totalmente dissolvido; e que, como ESTADOS LIVRES E INDEPENDENTES, têm inteiro poder para declarar a guerra, concluir a paz, contrair alianças, estabelecer comércio e praticar todos os atos e ações a que têm direito os estados independentes. E em apoio desta declaração, plenos de firme confiança na proteção da Divina Providência, empenhamos mutuamente nossas vidas, nossas fortunas e nossa sagrada honra (1776).

É marcante como inicia a constituição dos Estados Unidos da América ao invocar o nós. Apontada para um por vir, a constituição americana invoca o nós, mas desde sua fundação, seja pela assinatura ou pela fundação mesmo do Estado, quem são este *nós*? Quem são o *nós,* no momento que se quer calcular quantos estrangeiros estão no país? Quem são o *nós* americanos? Incluiu os indígenas anteriores a eles? Onde estão os negros nesse nós? Esse nós carrega em sim a estrutura de uma promessa, voltada aos estrangeiros

[128] O filósofo Antônio Negri irá produzir uma belíssima compreensão para pensar a ideia de Estado, denominando-o a partir da lógica do império. Negri nos apresenta o quanto o Estado é e não é presente, e o quanto o capitalismo determina o uso e a forma de Estado. Em contrapartida, Negri vê na lógica da multitude, uma forma de luta contra o império, que seria uma nova forma de resistência que romperia com os modelos clássicos de modelos que combatem o Estado e o sistema capitalista. Indicamos para leitura: *Império* (2001) e *Multidão* (2005).

que ainda estão por vir? Então, em nome do *nós,* a constituição americana procura as bases para que se prevaleça a justiça e a união em nome do presente e do por vir.

> Nós, o povo dos Estados Unidos, a fim de formar uma União mais perfeita, estabelecer a justiça, assegurar a tranquilidade interna, prover a defesa comum, promover o bem-estar geral, e garantir para nós e para os nossos descendentes os benefícios da Liberdade, promulgamos e estabelecemos esta Constituição para os Estados Unidos da América (1787).

Num primeiro momento, o nós diz respeito a um grupo restrito, já no segundo, quando se repete, o nós já traz consigo o outro, os outros. Diante disso, a pergunta retorna, e todo retorno carrega em si algo novo: quem pode dizer nós? Quantos resumem o nós? Quantos cabem numa assinatura?

> Voilà donc le "bon peuple" qui s'engage et n'engage que lui em signant, em faisant signer la propre déclaration. Le "nous" de la déclaration parle "au nom du peuple". Or ce peuple n'existe pas. Il n'existe pas avant cette déclaration, pas comme tel (DERRIDA, 1984, p. 21)[129].

Como pensar o modelo de soberania num contexto democrático, simplesmente enquanto regime? Numa democracia o povo é soberano, o que é essa soberania do povo? O que é um povo? Quantos são um povo? Quem é o povo? E os que estão fora dessa comunidade? E quando não se mais localiza o povo ou quando o povo é o inimigo de si próprio? Quais as implicações quando a soberania esta diluída entre os cidadãos? E o não-cidadão? E os inimigos do Estado?[130]

A característica fundamental do soberano é a da decisão, segundo Carl Schmitt. Seja na monarquia ou na democracia, o soberano é o que decide. Entretanto, a decisão do soberano é sempre aquela que treme, o verdadeiro soberano teme decidir, pois se decide inconsequentemente, ameaça a sua própria soberaniedade. E o soberano não pode errar.

É preciso, todavia, reconhecer, e pouco se percebe, no soberano uma plenitude teológica. São poucos os casos em que se tenta atribuir ao soberano essa conceituação de cunho teológico. Porém, observa Derrida, o verdadeiro soberano é Deus. Assim, ao povo ou a uma nação, um nós, um *demos* possui em sua estrutura, uma noção anteriormente

---

[129] Assim, então as "boas pessoas" que concordam e se comprometem em apenas assinar, assinem a própria declaração. O "nós" da declaração fala "em nome do povo." Ora, este povo não existe. Ela não existe antes desta declaração, não como tal.

[130] Curioso é ver, por exemplo, o ataque à democracia em nome de uma suposta democracia, quando uma certa classe, a classe dominante, a classe empresarial, a classe midiática, a classe dos governantes e dos banqueiros, se pronunciaram com muito vigor contrários, quando em 2014, a atual presidente do Brasil, Dilma Rousseff, que assinou um decreto que criava a Política Nacional de Participação Social, no qual, incluía a participação direta da sociedade civil nas decisões e nos rumos da nação. Negar ou ir contra esse tipo de política, por mais que vivamos em uma democracia participativa, é ir contra a constituição brasileira: artigo 1, todo poder emana do povo, e, também, da própria ideia de democracia enquanto soberania de todos.

atribuída a deus e aos reis. Deste modo, conceitos como povo e nação, além de serem contaminados por uma teologia, são completamente transcendentais, o que irá permitir, assim, Max Stirner se preocupar mais com as ideias do que com a realidade (2004).

> Atualmente a grande questão é claramente a da soberania. Onipresente em nosso discurso e nossos axiomas, sob um nome ou outro, própria ou figuradamente, esse conceito é de origem teológica: o verdadeiro soberano é Deus. O conceito dessa autoridade ou desse poder foi transferido para o monarca dito "direito divino". A soberania foi delegada ao povo, a democracia, ou à noção, com os mesmos atributos teológicos que aqueles atribuídos ao rei e a Deus. (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 113).

Não se trata, portanto, de destruir o espectro ou exorcizar o espírito. Também não é o caso de destruir o Estado ou a ideia Estado. Na força da desconstrução pretendemos compreender como o Estado se desconstrói, ou seja, como o Estado que é espectral, produz seus próprios deslocamentos oscilando entre o vivo e o morto, entre o real e o não-real. Seguindo as dicas de Derrida, o Estado não é mau em si, mesmo se devemos sem cessar questionar sua soberania, suas origens caracteristicamente teológicas (DERRIDA, 2013(b), p. 58).

Nesse sentido, tentaremos não seguir nem a linha crítica de Marx que acreditava na superação do Estado burguês através da realidade material, nem na perspectiva de Max Stirner que pretendia exorcizar o Estado enquanto uma ideia, um fantasma.

Max Stirner já havia denunciado o quanto Deus, Estado, nação, nós, sujeito, não passam de um significante transcendental que procuram explicar a realidade, nesse sentido, apesar de reconhecermos uma relação quase transcendental das mesmas com o indivíduo, como também com a própria filosofia, o papel de Derrida não é destruir, tal como Stirner, essas ideias ou destruir a própria coisa como Marx. Derrida procura pensar os limites desses conceitos e mostrar seus esgotamentos em vias de uma necessidade de pensar estes enquanto abertura à chegada do outro.

3 – BESTAS, MÁQUINAS E DEUSES

> Un masque de loup ne nous fait pas peur à la façon du loup, mais à la façon de l'image du loup que nous avons en nous.
> *Octave Mannoni*
>
> Dizem que matar um animal não é pecado, mas matar um homem sim. Mas afinal, onde termina um e começa o outro?
> *O lobisomem*
>
> O homem que raciocina não só deve amar os seus inimigos como também odiar os seus inimigos.
> *Nietzsche*

3.1 Os devires bestiais:

Derrida inicia seu extenso trabalho *A Besta e o Soberano* com a seguinte afirmação: *a besta, porém, não é exatamente o animal* (2016). Nesse sentido, veremos que a besta, os devires-bestiais, estão para além do animal, para além do homem, estando, portanto, na limitrofia entre a animalidade do homem e a humanidade do animal, na animalidade do Estado e na racionalidade do governo[131]. Entretanto Aristóteles, há mais de dois mil anos, apontava o limite entre o homem, as bestas e os deuses nas cercanias da *pólis*, Derrida tentou nas últimas décadas mostrar que já não é possível fazer ou manter essa delimitação. Em primeiro lugar, porque não podemos mais com tanta facilidade falar ou apontar os limites do homem e do animal. Em segundo lugar, como extirpar o teo-mito-lógico do homem, do animal e do soberano? Encontramo-nos diante de aporias que, ao invés de nos mantermos paralisados, devemos nos prender em suas linhas de força e encontrar a potência nos devires que Derrida vai apontar, mas que já estavam presentes na história da filosofia desde Platão, passando por Aristóteles, Plutarco, Hobbes, Rousseau, Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, entre tantos outros.

[131] E é esse discurso acerca da animalidade bestial que irá possibilitar que o homem branco europeu inferiorize o negro e o indígena enquanto bestas.

> Na recuperação metafórica das duas figuras, a besta e o soberano, pressentimos, então, que está em obra uma profunda e essencial cópula ontológica que trabalha esse casal; e como um acoplamento, uma copulação ontológica, onto-zoo-antropo-teológico-política; a besta se torna o soberano que se torna a besta (DERRIDA, 2016, p. 39).

Na esteira de Schmitt, Derrida, em *O soberano bem*, invoca o deus germânico Odin Wothan para explicar um dos conceitos mais caros de Carl Schmitt, o de soberania, que são de extrema importância nas tentativas de dizer quem é ou o que pode o soberano.

Wothan é um deus guerreiro, da guerra e que, ao contrário de outros deuses da guerra, Ogum ou Aries, possui o poder de decisão enquanto soberano. Wothan possui a soberania em sua essência. Cabe lembrar que, apesar de possuir a capacidade de se transformar em lobo, o deus alemão tinha sempre dois lobos ao seu lado. Wothan possui, portanto, em sua estrutura esse devir-bestial, esse devir-animal *próprio* do soberano. Mais uma vez podemos perceber o quanto a mitologia se repete ou se reflete, no sentido espectral, nas políticas de Estado. Veremos mais a frente, o quanto o Estado, o soberano rompe com a lógica racional, dita própria do homem, para deixar vir o lobo do homem.

> E a matilha dos lobos míticos se mostra como tão inumerável, que vós podeis vos lembrar até mesmo de Votan entre os deuses germanos (Votan ou Odin). Votan é um deus guerreiro; um deus da fúria guerreira (de *wuten* em alemão moderno: estar em fúria, realizar devastações pela guerra) e Votan decide como rei soberano, chefe da guerra (DERRIDA, 2016, p. 28).

Essa cena nos leva a relembrar os Estados-nações que procuram abandonar o estado de razão pura por uma razão de poder e que se tornam violentos, formando por vezes uma alcateia com seus aliados a fim de destruir o seu inimigo e, por vezes, ficando acima da lei e do direito, promovendo assim um estado de exceção internacional: o devir-besta do Estado.

> Não deixaremos de tentar pensar o devir-besta, este devir-animal de um soberano que é antes de mais um chefe de guerra e se determina como soberano ou como animal em face do inimigo. Ele é instituído soberano pela possibilidade do inimigo... (DERRIDA, 2014(a), p. 41).

Sempre retornando às mitologias, nossos espectros por excelência, em sua soberaniedade há Saturno, que devora os seus filhos. Essa é a imagem do soberano, que é aquele devora, arranca com os dentes a constituição e instaura com sua força o seu poder. É sua possibilidade de ser sempre uma constante ameaça que o faz temível. O soberano é o devorador. O Estado devora os seus filhos fora da lei, mas o Estado também é fora da lei, outro grande monstro devorador, além do leviatã (DERRIDA, 2014(a)). Esse aspecto devorador, conduz Derrida a perguntar: a soberania é devoradora?

> A soberania seria devoradora? Sua força, seu poder, sua maior força, sua potência absoluta seria, por essência e sempre em última instância potência de devoração (a boca, os dentes, a língua, a violenta precipitação para morder, para engolir, para abocanhar o outro (DERRIDA, 2016, p. 46).

Nunca desvinculando a democracia da ideia de soberania, Derrida procura apontar a relação da soberania democrática e sua implicação nas heranças do *autos*, da autonomia e da autoridade do senhor. Ao invocar essa autoridade do eu, de um suposto eu autônomo e soberano, Derrida aponta que esse *autos,* é o senhor enquanto próprio, proprietário, o hospedeiro, aquele que recebe e hospeda, impondo as ordens e as leis da casa, do lugar. Possuidor de um *kratos*, uma *kracia,* esse senhor da casa, soberano, se repete na imagem do marido, reproduzindo nas sociedades democráticas, o domínio do patriarcal, que se repete na figura do filho, do bom filho, do irmão, em outras palavras, Estado e família são sempre reproduções do mesmo caso de família, uma cena de família.

> Esta representação repete então menos um primeiro acto do que uma espécie de ante-primeira cena. Uma coisa porém totalmente diferente de uma cena primitiva, ainda que ao voltar tão regularmente sob os traços do *irmão*, desafio importante desta análise, a figura do amigo pareça espontaneamente pertencer a uma configuração *familiar* e, portanto, *androcentrada* do político (...) Raramente se anuncia o conceito de político sem alguma aderência do Estado à família, sem aquilo que chamaremos uma *esquemática* da filiação: a cepa, o gênero ou a espécie, o sexo (*Geschlecht*), o sangue, o nascimento, a natureza, a nação (DERRIDA, 2003(a), p. 10).

É na força da repetição que a manutenção e o retorno do mesmo, ou que o modelo patriarcal e falocêntrico do homem enquanto ocupando um lugar, uma questão de gênero sexual, diz Derrida, que excluindo a mulher, pois essa *não é suficientemente fraternal* (2003(a), p. 242). A denúncia de Derrida é que se produz na repetição o predomínio do falo nas figuras do irmão, nunca da irmã, do filho, nunca na pessoa da filha. Entretanto, não podemos esquecer o quanto o negro não fez parte, até hoje não faz, das pautas de uma *philia* universal da democracia. Portanto, a *filia* democrática se apresenta na imagem dos amigos da ordem, numa filia fraterna, ou seja, de irmãos, homens e brancos.

> Uma das numerosas razões pelas quais eu desconfio do irmão, e sobretudo do que poderia haver de apaziguante na expressão "disputa fraternal" é porque não existe pior guerra do que a de irmãos inimigos. Não há jamais guerra, e perigo para a democracia por vir, senão aí onde há irmãos. (...) onde a fraternidade dos irmãos *faz a* lei, aí onde se impõe uma *ditadura política da fraternocracia* (DERRIDA, 2009, p.114).

Derrida vai nos apresentar, em *Vadios,* recorrendo aos mitos, como fez Freud e Platão (com outras finalidades), que a mitologia teogônica produziu uma abertura na qual seríamos, o Ocidente, herdeiros de uma teologia política. Em outras palavras, herdou-se pela força da repetição um panteão espectral na política de mitos, que em sua base,

possibilitou a crença de um patriarcalismo, da força de um parricídio, da necessidade e do domínio das soberanias.

> É uma raivosa luta política pela soberania monárquica que se manifesta, sendo o desígnio de Cronos impedir que um dos seus filhos obtenha, no seu lugar, "a honra real entre os Imortais" (*Teogonia* de Hesíodo, 41-2). Entre os guardas do seu filho Zeus, que é ele próprio uma mistura de astúcia e de força, encontram-se *Kratos* e *Bia* (*Bie*), o poder e a força violenta. Seja ela inaugural ou não, esta mitologia teogônica da soberania pertence, se não o inaugurar, a um longo ciclo de teologia política ao mesmo tempo paternalista e patriarcal (DERRIDA, 2009, p.64).

A questão da animalidade do soberano pode ser compreendida também na figura do faraó e da esfinge como demonstra Junito de Souza Brandão ao se referir a esfinge de Giseh como bem mais antiga e mais importante que a esfinge de Tebas. (BRANDÃO, 1987, p. 253). Para Junito, a esfinge representa os atributos do faraó, em toda sua magnitude e potência. O corpo de leão e a cabeça humana, demonstram a serenidade e a segurança do faraó que, em sua grandeza fatal, não teme, não é aterrorizado, sublinha Junito. Isento de agonia, os traços da esfinge recebem os estrangeiros e forasteiros com um olhar determinante e ameaçador.

> A Esfinge vela noite e dia pelas necrópoles gigantes; seu rosto pintado de vermelho, contempla o único ângulo do horizonte onde o sol se ergue. Guardiã dos umbrais interditos e das múmias reais, somente ela ouve o cantar cadenciado dos planetas. Vigiando, dia e noite, as entradas da eternidade e atenta a tudo o que foi e a tudo o que será, somente ela contempla o rolar manso dos Nilos celestes e o vaivém das barcas solares. Sua cabeça é a cabeça real, símbolo de um poder soberano, terrível com os rebeldes, benfazeja e protetora dos bons. Sua face barbuda é a própria majestade do Faraó, o deus solar, detentor dos atributos mesmos do leão. Como felino, é irresistível nos combates. Sem vestígio algum de angústia e desespero, invenção exaltada do lirismo romântico, os traços e a posição solidamente acocorada da Esfinge exprimem a serenidade de uma certeza (BRANDÃO, 1987, p. 253).

O Leviatã, monstro bíblico, hobbesiano, schmittiano, sempre se pretendeu em sua bestialidade uma soberaniedade. Entretanto, podemos perceber que certos discursos messiânicos sempre procuraram enfrentar ou matar esse monstro. Esse monstro que por muitas vezes representou ou tentou, por analogia ou não, mostrar a monstruosidade ou a soberaniedade do Estado (DERRIDA, 2014(a)).

> *Leviatã* é o nome de um animal-máquina produtor do medo ou um *organon* protésico e estatal, um Estado como prótese, o órgão de uma prótese estatal, aquilo para o que eu sobrenomeio uma *protesestatal* (quadro), que anda por medo e que reina pelo medo (DERRIDA, 2016, p. 69).

Toda essa grandeza e essa animalidade destruidora faz lembrar que o projeto de conquista da Europa por parte de Luís XIV (1638-1715), rei da França (1643-1715), mais

conhecido como o Rei-Sol[132], provocou uma série de guerras (CHÂTELET, 1990). Neste período, Luís fez da França um Estado combatente, com um enorme poder bélico, com desenvolvimentos científicos e filosóficos, com o apogeu da arte, porém com uma agressiva intolerância religiosa. Luís precisava muito mais do que a força de seu *logos* e de suas armas, era preciso forjar o espírito começando pela alma, fazendo valer toda a potência das suas luzes, que ainda não eram as Luzes.

> O "lugar-do-rei" e esse "lugar-do-rei" deve ser um lugar que deve brilhar ou segundo o qual o caráter do rei deve "brilhar" no sentido do brilho ou da explosão da luz, da *enargeia:* fuguração do sol, brilho do olho, o Rei-Sol deve aparecer como aquilo que ele é, nessas narrativas, a saber, uma fonte de luz, mas uma fonte que não se pode, não mais do que com o sol (já dizia Platão), olhar no rosto (DERRIDA, 2016, p. 414-415).

Quando Luís XIV diz: *L'État c'est moi*, apesar de todas as interpretações e indícios e contextos que essa frase representa ou quer deixar representar no campo político e histórico, apresenta por sua vez toda uma dimensão espectral que é preciso levar em conta, não apenas representativa, uma vez que as dobras que se produzem são múltiplas e apontam diversos caminhos. A disseminação a partir dessa imagem pode facilmente complicar nossas direções, entretanto, nos serve exatamente para mostrar o quanto é desconstrutora o produto e o sentido dessa imagem. Noutros termos, invocar essa cena mostra a possibilidade da disseminação espectral do espectro, seja pelo rei, pelo Estado, pela voz, pelo não-lugar, pelo por vir, pela violência, pela escritura, pelo espectro, pela desconstrução da soberania. Ao afirmar produzir toda uma performativa que conta com a crença e o medo dos cidadãos, quanto a escuta do fazer-se ouvir, Luís XIV faz ecoar o seu *logos* de forma espectral que se repetirá e que o retirará de um ponto originário fundado pela violência e que atua enquanto um *logos* mantedor da violência. Luís XIV o rei, o soberano, mas também o espectro.

> Não que o *logos* seja o pai. Mas a origem do *logos* é seu pai. Dir-se-ia, por anacronia, que o 'sujeito falante' é o pai de sua fala. (...) o *logos* é um filho, então, e um filho que se destruiria sem a presença, sem a assistência presente de seu pai. De seu pai que responde por ele e dele. Sem seu pai ele é apenas, precisamente, uma escritura. (...) a especificidade da escritura se relaciona, pois, com a ausência do pai. (DERRIDA, 2005(b). p. 22).

Através do *logos*, do seu *logos* performativo, o soberano tenta fazer de seu espectro um devir-carne do rei, de instaurar um lugar específico, o lugar de poder do soberano. O seu *logos*, a sua voz, que é do mesmo modo escritural, pois vai deixar-se inscrever nas almas e nos corpos dos cidadãos. Faz-se na esperança de fazer valer a sua

[132] Mais uma vez podemos ver a força da repetição se repetir na metáfora do sol enquanto soberaniedade.

voz, de materializar a sua voz enquanto Lei. Enquanto corpo apresenta todo o devir espectral, fenomenológico da voz, mas também da iterabilidade, pois a repetição (*répétition*), o eco que se faz anunciar a partir da violência, *L'État c'est moi*, se apresenta trazendo uma dupla injunção, uma dupla cena, de terror e de medo, de *telos* e de presença. A presença do rei pelo *logos* afirmativo, performativo, esperançoso da crença ou do medo, pretende apagar todas as possibilidades de resistência, de retorno de um espectro que Luís XIV tenta exorcizar, ao afirmar, o Estado sou eu, o rei anuncia não temer fantasmas e que são os outros que devem-lhe temer.

A soberania, portanto, se faz pela radicalização da presença, seja ela pela carne do rei ou pelo seu *logos* como presença. A ascensão de Luís, enquanto lançamento a um futuro, fará ecoar o devir-carne do espírito. O espírito de Luís XIV possui uma estrutura espectral. Luís XIV, o Estado, é o espectro, o devir-corpo do espectro. O devir-corpo do Estado.

O soberano faz valer pela violência do *logos*, da instauração, da força, a materialização do espectro pela luz, pela luz do seu Sol. O soberano, o Estado possui uma lógica estranha. Ao mesmo tempo que possui uma lógica de disseminação, ele afirma uma unidade, concisa, um núcleo. Os braços do Estado e do soberano, tal como o monstro bíblico, Leviatã, são invisíveis. O Estado está disseminado ao mesmo tempo que é uma unidade, enquanto lugar fixo, estando e não estando ao mesmo tempo.

O *L'État c'est moi*, possui uma força escritural pois não é apenas o *logos*, a voz, não funciona apenas como um significante que remete um significado, ou seja, a repetição dessa voz não faz presente algo que lhe transcende, o Estado sou eu, é exatamente o que Derrida quer chamar de o *logos* enquanto escritura, pois esse caráter escritural, que é além do mais espectral em sua estrutura, apesar de fazer eco e assombrar, ela procura inscrever, produzir sentidos, marcas e registros que permitem ao *logos* uma potência maior do que simplesmente representar. *O Estado sou eu* não é a representação de Luís XIV, mas o próprio Estado se apresentando de diversas maneiras. Nesse sentido, podemos compreender quando Derrida insiste em mais de um corpo do rei.

Quando não mais se é visto, se é escutado, quando a escuta já não se faz atenta, a marca escritural disseminada de diversas maneiras promove marcas que não permitem esquecer quem é o soberano. *O Estado sou eu* é uma escritura que faz gravar de modo espectral a força do soberano. O soberano é aquele que tudo vê até mesmo quando a soberania se concentra apenas num espaço, num lugar, num território, a capacidade do soberano de se disseminar, de assombrar faz dele algo que a lógica da identidade não

possa capturá-lo, a forma em que ele se apresenta não pode ser aprendida e nem diz o que a coisa é, deixando a fenomenologia de mãos ou olhos a ver o que apenas vê, não percebe, que a coisa mesmo escapa, ela sempre escapa, *la chose même se dérobe toujours*. Porque é rastro, é espectro.

> Há um ponto no qual a simetria se rompe e onde a soberania se faz conhecer pelo poder de ver, pelo poder-ver sem ser visto por aquilo que chamei em outro lugar, em *Espectros de Marx* em relação *Hamlet, o efeito de viseira.* O rei ou o espectro do rei vê sem que seu olhar, sem que a origem de seu ver, sem que seus olhos sejam vistos (DERRIDA, 2016, p. 416).

E é esse caráter espectral, operando pelo efeito de viseira, que o rei, o Rei-sol, que tudo vê, e vê sem ser visto, produz o dispositivo de tudo-ver, de saber-ver, de poder-saber. Que fundamenta a soberaniedade desse rei, que não é sol, mas que é o Rei-Sol que tudo vê e controla, que tudo saqueia e violenta. O rei que não podemos olhar nos olhos, uma vez que a violência da luz, registra a força do soberano.

> Ao olhar não apenas dos sábios, mas também de um Rei-Sol, de um rei de luz e fonte de luz, de um rei que é a condição de possibilidade do aparecer e do saber, de um rei fenomenológico, fenômeno poético, fenômeno-político, fonte e produtor de luz que, do bem alto, como o Bem de Platão, sol e *agathon*, dá ser e aparecer às coisas (DERRIDA, 2016, p. 402).

Esse caráter quase-transcendental do soberano, do Estado, na figura de Luís XIV, alimenta todas as forças que perpassam e atuam na lógica da repressão daquilo que transcendente, ocupa as mentes através de uma ideologia ou de uma presença de teor teológico que assombra e constitui toda uma formação de uma sociedade que se subordina às forças do transcendente. Apesar que, seu caráter real, concreto, faz se mostrar o quanto o rei é real e presente, onipresente, possuidor de uma luz. Luís XIV o Sol, o soberano, que faz brilhar o único caminho, a luz que garantira pela violência, pelo controle o domínio da sociedade francesa.

O caráter teológico do Estado, de herança da soberania absolutista dos monarcas, que seriam os representantes de deus na terra, que possuiriam esse cargo por direito, direito divino, juntamente pela força, obrigava a todos a seguirem seu regime ou sua crença religiosa. Nesse sentido, a disseminação espectral se penetrava ou espectrava através da fé, da religião, não apenas na pessoa do monarca. A força do monarca está em se mostrar de diversas maneiras. Pior do que não ser visto, é não ser reconhecido. O caráter espectral do Estado está em suas múltiplas faces[133].

[133] Um fato curioso que nos leva a observar, nega-se o caráter político, estatal, *socious* do antigo Egito. Entretanto, considera-se o faraó enquanto um déspota, aquele que diz ser o deus na terra. O déspota só pode se referir a um Estado forte. Sendo assim, se levarmos em conta que o faraó se apresenta enquanto

Derrida procura pensar de um modo que, desconstruindo o caráter ontoteológico da soberania, possibilite que o Estado da soberania, a democracia soberana, se volte para o reconhecimento da impossibilidade da decisão. Uma vez que toda decisão tomada a partir da crença num cálculo, na consciência de um eu ou um sujeito definido, é que irá determinar os futuros acontecimentos (BORRADORI, 2004, p. 124).

Não podemos esquecer, ademais, que o conceito de soberania está completamente associado a uma força, a um poder. Porém, em nenhum momento Derrida pretende destruir o conceito de soberano ou pensar a sua oposição, uma não-soberaniedade. Derrida quer pensar a partir dos deslocamentos e dos descentramentos, propõe uma política da partilha, que consiste em partilhar aquilo que é indivisível. Em outros termos, retornamos, em termos de ontologia, à questão do uno, da unidade, do único que em sua historicidade ocidental produziu a sua própria soberaniedade.

> E se eu tivesse de propor aqui uma tese política, não seria a da oposição da soberania e da não-soberania, como a oposição do bem ao mal ou do bem que é um mal ao mal que deseja o bem, mas uma outra política da partilha da soberania, a saber, da partilha do impartilhável e da divisão do indivisível (DERRIDA, 2014(a), p. 17).

Para Derrida, pensar a desconstrução da soberania implicaria em:

> O que é preciso transformar é essa relação de forças tecnoeconômicas, que por si mesma transformará as relações jurídicas, e colocará no lugar novas instituições internacionais, uma nova repartição da soberania, um novo conceito de soberania. O conceito de soberania, de herança teológica, supõe a indivisibilidade. Todos os grandes teóricos da soberania, que seja Bodin ou Hobbes, propunham, e ninguém até aqui desmentiu essa definição, que a soberania é indivisível, seja a da monarquia, ou a do povo, ou a do indivíduo. Hoje devemos levar em conta que a soberania deve ser partilhada, que ela é divisível (DERRIDA, 2013(b), p. 77).

Entretanto, afirmando ainda a ideia de que Derrida não quer a destruição do Estado ou da soberania, devemos lembrar que ele ressalta que para o sucesso da desconstrução, ela não deve, jamais, se opor frontalmente ao Estado a partir de uma posição única e conservadora. Derrida reconhece, inclusive, que o Estado pode garantir ao mesmo tempo, a cidadania e as ameaças externas.

Como é característica da desconstrução, Derrida reconhece que o Estado e a soberania, necessariamente, passaram e ainda vão passar por transformações. Derrida se refere à ideia de que o Estado não seja a última palavra em nome do político, uma vez

---

deus e assim tem o poder e o direito de governar sobre todos, podemos arriscar a dizer que essa herança teológica do Estado já vinha desde o Egito Antigo. Mais uma vez podemos constatar os efeitos do que viemos chamando até aqui de repetição espectral. Conferir o segundo capítulo deste trabalho.

que o político, dirá Derrida, não é extensivo ao Estado (2004 (a), p. 322). Assim, podemos pensar uma soberania partilhada, ou seja, desconstruída, principalmente, do seu caráter de unidade.

> A desconstrução da soberania portanto já começou, e não terá um fim, pois não podemos nem devemos renunciar pura e simplesmente aos valores de autonomia ou liberdade, ou aqueles de poder ou força, que são inseparáveis da ideia de lei (BORRADORI, 2004, p. 141).

A ideia de soberania vem carregada de uma herança teológica. A ideia de Estado vem contaminada com as influências de materialização, de salvador entre outras. No caso desse aspecto messiânico, Derrida acaba por não eliminá-lo, pois acredita na força de um messianismo enquanto força transformadora, porém que nunca se efetivará enquanto realização a partir de um messias, pois qualquer possibilidade de efetivação, a figura do messias pode vir a ser um tirano ou um salvador. Tanto um quanto o outro implica na eliminação de outrem, suscita a possibilidade de um julgamento final, de uma solução final[134].

> Mas assiste-se hoje a uma dissociação entre uma nova forma de politização e a referência fundadora ao Estado-Nação e à cidadania. O que chamo frequentemente de democracia porvir ("à venir") é uma democracia que não esteja essencialmente fundada na soberania do Estado-Nação e, portanto, na cidadania. Tento pensar uma política que não seja, em última instância, a de um Estado ou de uma cidadania. Certamente nada tenho contra a cidadania, penso que em certos contextos os direitos políticos e até, com frequência, o próprio Estado são uma boa garantia contra as forças internacionais e as corporações capitalistas. Assim não sou simplesmente contra o Estado, mas creio que existe (no momento em que os limites do Estado e da soberania do Estado-Nação se evidenciam e devem mesmo ser lembrados) alguma coisa que se pode chamar de político, que no entanto não se apoia mais na referência ao Estado-Nação e à cidadania (DERRIDA, 2001(a)).

.

Além disso, Derrida não deixa de apontar a dificuldade de separar a democracia de suas raízes teológicas. Nesse sentido, podemos compreender que a democracia é espectrada, de forma que é difícil falar de um Estado ou um regime completamente laico. Essa observação de Derrida demonstra o quanto a herança abraamica-cristã é forte (*kratos*). Nesse sentido, poderíamos perguntar qual a força que move a democracia.

> Aí onde, tornando-se consubstancialmente político nesta tradição greco-cristã e mundialatinizante, o democrático parece indissociável, na modernidade que se seguiu às Luzes, de uma secularização ambígua (e a secularização é sempre

[134] O tema do messianismo é muito caro para Derrida. Derrida compreende a estrutura do por vir como da ordem messiânica. Entretanto, esse messianismo para Derrida não traz o messias, nem anuncia sua chegada. O que Derrida aproveita da ideia de messianismo é a sua força em sua própria estrutura que carrega a força de uma promessa, uma promessa de justiça, que leva em conta, segundo Derrida, um ato de fé, de crença, porém, sem dogma. A respeito deste tema, indicamos para leitura, *Fé e Saber; Espetros de Marx; Melancolia de Abraão; O gosto do segredo.*

> ambígua porque se desembaraça do religioso permanecendo embora marcada, no seu próprio conceito, pelo religioso, pelo teológico, até mesmo pelo onto-teológico (DERRIDA, 2009, p.81).

Em termos de disseminação ou de desconstrução da soberania, podemos perceber, então, que a manutenção da cena da família real na França, sofreu um deslocamento, mas não uma destruição. Se o *logos* de Luís XIV era a potência estando repetindo para além do corpo, a decapitação de Luís XVI é a disseminação da soberania. Dito de outra maneira: o rei está morto, mas não a soberania. O que, na leitura de Derrida, implicaria numa transferência de soberania (2016, p. 412).

> não é certo que o rei tenha morrido. Um certo corpo do rei deve ter sido condenado à morte, de fato, mas isso não quer dizer que o espectro da monarquia – do pai soberano como condição da unidade do Estado-nação – tenha encontrado seu fim. (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 110-112).

A morte do rei, a cabeça de Luís XVI no cesto, não elimina o conceito de soberaniedade. Nesse sentido, sob a lógica da espectralidade, podemos perceber que o corpo se decompõe, mas há algo que permanece, que, apesar de possuir uma existência anterior, está aberto ao por vir. Isso que está aberto a todo por vir é o espectro da soberaniedade.

> E na morte do rei ainda se pode dizer: "O Rei está morto, viva o Rei!" Simplesmente mudou-se de soberano. A soberania do povo ou da nação não inaugura senão uma nova forma da mesma estrutura fundamental. Destruíram-se os muros, mas não se desconstruiu o modelo arquitetural – que vai continuar, vocês verão, a servir de modelo e mesmo de modelo internacional (DERRIDA, 2016, p. 403).

Os revolucionários franceses, por exemplo, suspenderam o direito, o Estado de direito para fazer valer a justiça, para instaurar um novo Estado de direito. Assim, em nome da justiça, sempre em nome dela ou de alguém ou de alguma coisa, questão de alteridade, portanto, a exceção e o terror nesse caso foram necessários em nome da justiça. Entretanto, só é possível devido ao caráter soberano dos revolucionários, uma vez que apenas o soberano pode suspender o direito.

> É soberano aquele que decide efetivamente sobre a exceção. Os revolucionários decidiram que naquele momento era preciso suspender a justiça e, para aplicar o direito, para formar o direito na Revolução, suspender o Estado de direito (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 113).

No filme *Danton: o processo da Revolução*, Robespierre, em um momento de discussão a respeito do que é justo ou não, diz: *a justiça é uma virtude divina, portanto, inacessível. Não cabendo aos revolucionários serem justos*. Essa cena é muito significativa, pois, em nome da revolução e da república, deve-se estar acima do direito,

visto que em nome de algo pode-se possuir todos os direitos. Então conclui Robespierre: *não podemos nos permitir ser justos.* Nesse sentido, não estar-se-a acima do Grande soberano. Sendo assim, é possível compreender quando Derrida em *A besta e o soberano* ressalta o aspecto transferencial do saber pela revolução, que por vezes sangrenta e representativa, por mais performativa que seja,

> A revolução como transferência de soberania, por mais violenta e sangrenta que ela possa ser enquanto tomada e poder (e uma revolução política que não fosse uma revolução do político e uma revolução poética no sentido que defini no outro dia, uma revolução política sem revolução poética do político não é jamais outra coisa senão uma transferência de soberania e uma passagem de poderes) (DERRIDA, 2016, p. 413).

Se a queda do rei significa um eclipse social, o retorno do recalcado, uma desconstrução e o deslocamento da noção de soberania, podemos perceber que o fim do absolutismo monarca perde a vez para o absolutismo democrático, burguês, liberal. Vemos com esse processo, disseminar as forças e a cabeça do rei material cair no cesto enquanto o corpo espectral que se abre ao devir-corpo do povo, um devir-povo constituindo a uma nova estrutura, a saber, a soberaniedade do povo. O povo é soberano.

A democracia é tida como a grande luz, o grande sol do Ocidente que fará da Europa o lugar de onde se disseminará os raios solares da democracia, ocupando um lugar onde todos os estados menores girarão em sua órbita. Desta forma, a democracia é soberana, ou seja, o povo é o soberano: o Estado é o povo. O povo é a França grita-se nas ruas de Paris. A revolução francesa, portanto, forja o espectro da soberania que anteriormente assombrava o rei e que agora é o espírito da burguesia. Em outras palavras, Engels explica através de Hegel:

> Em 1789, a monarquia francesa se havia tornado tão irreal, isto é, tão destituída de toda a necessidade, tão irracional, que teve de ser varrida pela grande Revolução, de que Hegel falava sempre com o maior entusiasmo. Aqui pois o irreal era a monarquia e o real era a revolução. E assim, no processo de desenvolvimento, tudo que antes era real se transforma em irreal, perde sua necessidade, seu direito de existir, seu caráter racional; à realidade que agoniza sucede uma realidade nova e vital; pacificamente, se o que caduca é bastante razoável para desaparecer sem luta; pela força, se se rebela contra essa necessidade (ENGELS, s/d, p. 172).

Sendo assim, podemos ver que a questão da soberaniedade sempre se repete, mudam os personagens, mas o espectro da soberania se mantém, vivo ou morto. É como disse Marx em *Os 18 Brumários de Luís Bonaparte: só mudaram o chapéu.*

Entretanto, Derrida sempre perseguido por seus espectros, neste caso, o de Schmitt[135], percebe, na relação do soberano, a marca da possibilidade de estar acima do direito, na qual, ele pode decidir pela exceção do direito.

> Na figura do monarca, do povo, do presidente ou do governador etc., a soberania do Estado é portanto definida pelo poder de vida e de morte sobre os súditos. E portanto pelo direito à exceção, pelo direito de se alçar, se assim podemos falar, acima do direito. É assim que Schmitt define o soberano: a prerrogativa legal de decidir sobre a exceção é o direito de suspender o direito (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 173-174).

Concordando com Schmitt, Agamben, em o *Estado de Exceção* (2004), diz que o soberano é aquele que suspende o direito, a regra, a lei vigente. Como ressaltamos anteriormente, o soberano é aquele que pode fazer uso da exceção, que não segue a regra e que suspende o que é de direito, inclusive o próprio direito. Portanto, faz valer aquilo que está acima da lei, colocando-se acima dela, apresentando um ponto de indeterminação entre uma democracia e um certo tipo de absolutismo.

> É essa terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida (...) Entre os elementos que tornam difícil uma definição do estado de exceção, encontra-se, certamente, sua estreita relação com a guerra civil, a insurreição e a resistência. Dado que o oposto do estado normal, a guerra civil se situa numa zona de indecidibilidade quanto ao estado de exceção que é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos (AGAMBEN, 2004, p. 12).

Assim, o soberano é o fora-da-lei dentro da lei. É também, como dirá Hegel acerca do soberano, é ele que *decide acerca da paz e da guerra. Ele possui o comando supremo das forças armadas e toda a condução dos negócios externos* (LÉVI-BRUHL, 2013, p.669).

> O ser fora-da-lei pode sem dúvida, por um lado, e é a figura da soberania, tomar a forma do ser-acima das leis, e portanto a forma da própria lei, da origem das leis, do garante das leis, como se a Lei, com um L grande, a condição da lei, estivesse antes, acima e portanto fora da lei, exterior, isto é, heterogênea à lei (DERRIDA, 2014(a), p. 61).

O soberano muitas das vezes para fazer valer a sua vontade, usa da força e da violência (*gewalt*), apesar de que, decidir contra o direito, contra a lei, implicaria numa outra violência. É, como observa Derrida, *a soberania só pode ser exercida filtrando-se, escolhendo-se, portanto, excluindo e praticando-se violência* (DERRIDA;

[135] Schmitt também era afeito aos fantasmas. Quando estava preso, uma vez invocou o fantasma de seu amigo Stirner. É muito interessante o quanto a democracia é afeita à cela. A cela acolheu alguns outros pensadores da filosofia: Angela Davis, Derrida, Negri, Gramsci, Bruno, Sócrates entre outros. Sem contar inúmeros políticos e pensadores, como Mandela e Gandhi. Sabedoria de cela, diz Derrida em *Políticas da Amizade.*

DUFOURMANTELLE, 2003, p. 49). Desta maneira, a besta e o soberano compartilham um lugar exterior do direito, da lei, estando, assim, fora da lei, mas, também, acima dela.

> Se arriscando justamente a fazer com que o soberano se assemelhe à besta mais brutal, que não respeita nada, que despreza a lei e se situa desde o início fora-da-lei, destacado da lei (...) O soberano e a besta parecem ter em comum o seu estar-fora-da-lei (DERRIDA, 2016, p. 37).

Ao engendrar o uso do seu poder, o soberano deixa fluir seus espectros mais sombrios, deixa vir seu devir-bestial, seu lado mais animal para realizar seus desejos[136]. Diante deste cenário, Derrida pode constatar, através de Maquiavel, as metamorfoses animais do Estado. Em outras palavras, podemos perceber os devires animais do Estado, mais um exemplo do seu caráter espectral e transformador. A metamorfose animal do Estado, sua animalização se mostra com os mais variados animais, apresentando assim uma abertura para o *zoonpolitikon* de Aristóteles, em que o *bio* e o *zoo* já se confundem como a estrutura geral do Estado que não é uma estrutura formal, fechada, segura e edificada tal como se apresenta. Essas possíveis metamorfoses confundem e garantem ao mesmo tempo o caráter soberano do Estado, nem que para isso tenhamos que pensar para além do caráter abstrato e transcendental do soberano, outras formas ou deformações do soberano. O soberano tem muitas formas e forma nenhuma. Umas delas seria o devir-besta do Estado (DERRIDA, 2016). E é nesse devir que o soberano se mostra fora-da-lei (DERRIDA, 2008)

Quem afinal é o fora-da-lei? Relacionando o criminoso (aquele que desafia o monopólio da lei, da violência, do Estado), a besta e o soberano, Derrida nos apresenta essas três figuras como partilhando do comum de serem todos fora-da-lei. E é operando fora da lei, promovendo e instaurando novas leis, nesse estado de exceção em que vivemos, que somos conduzidos a repensar a violência da lei enquanto direito.

> Há entre o soberano, o criminoso e a besta uma espécie de obscura e fascinante cumplicidade, uma inquietante atracção mútua mesmo, uma inquietude, uma unheimlichkeit uncann assombração recíproca. (...) Ambos, todos os três, o animal, o criminoso e o soberano estão fora-da-lei, ao lado ou acima das leis (DERRIDA, 2014(a), p. 61).

Derrida quer mostrar o devir-besta do soberano, mas também o devir-soberano da besta. Para ele a lógica da espectralidade está contaminada em toda a cena política e do

[136] O tema da animalidade, a questão do animal, é um problema muito caro para Jacques Derrida. Talvez possamos enunciar que uma primeira violência está na distinção entre o homem e o animal, na separação hierárquica entre um e outro. Entretanto, uma pergunta persegue Derrida: qual o limite entre o homem e o animal? Derrida desenvolve esse tema particularmente em *A besta e o soberano, Animal que logo sou* e *Il faut bien manger.*

político. Uma vez que o espectro da besta assombra ou vigia o soberano e a lógica do soberano está presente em toda besta que, fora-da-lei, instaura e faz valer a sua lei, pela força, pelo poder (DERRIDA, 2014(a)).

> A besta sendo o soberano, o soberano sendo a besta, um e outro se encontrando um e outro engajados, em verdade, mudados, em um devir-besta do soberano ou em um devir-soberano da besta, a passagem de um para o outro, a analogia, a semelhança, a aliança, o hímen que se deve ao fato de que eles compartilham todos os dois dessa posição muito singular de serem fora-da-lei (...) O soberano não é um anjo, mas, dir-se-ia, aquilo que faz o soberano faz a besta (DERRIDA, 2016, p. 60).

Entretanto, observa Derrida, é exatamente por se opor ou se sobrepor a lei que o soberano se assemelha a besta[137], pois, em sua brutalidade, diz Derrida, *não respeita mais nada, que despreza a lei, que se situa à partida fora da lei, desviada da lei* (DERRIDA, 2014(a), p. 59). Em diversas passagens, Derrida, particularmente em *O animal que logo sou*, colocou que talvez a questão primordial e inicial da filosofia deveria ser perguntar sobre o animal. Em termos de uma *zoo*-política filosófica, Derrida, tal como Nietzsche, sempre invoca os animais ou faz aparecer os animais antes recalcados nos textos clássicos de filosofia. Portanto, vai mostrar Derrida, de Platão à Lévinas, passando por Descartes e Lacan, o animal sempre foi tratado como aquele que era o outro do homem, e em termos de hierarquia, sempre ocupou um lugar inferior.

> O animal não será jamais, como o homem, uma "presa da linguagem". "É preciso colocar", é o que lemos em seguida em "A direção da cura", "que, feito de um animal enquanto presa da linguagem, o desejo do homem é o desejo do outro". (...) Em Lacan no momento mesmo em que ele busca dissociar tanto o antropológico do zoológico: o homem é um animal, mas ele fala, e ele é menos um animal de rapina e mais um animal de rapina na palavra). Não há desejo, e, portanto, inconsciente, senão do homem, de modo algum do animal (DERRIDA, 2016, p. 168).

A partir dessa lógica animal que, segundo Derrida, seria por onde deveria iniciar toda questão filosófica, o animal tido tradicionalmente pelas filosofias e pelas ciências como irracional, inferior, que não possui linguagem, não possui razão, consciência, alma e *dasein*, se mostra nos devires do homem e do Estado. Assim, a racionalidade do Estado não mais se faz presente, estando aberta a um devir animal estratégico para manter a garantia do Estado, sua segurança. Garantir, portanto, a segurança e o domínio de seu território, seja contra o inimigo interno ou externo. Deste modo, podemos perceber que o

[137] A besta também é uma arma, um tipo de espingarda com um arco e flecha. Existe além dessa, uma besta de repetição que lançava de cinco a dez dardos de uma só vez. A besta possui essa nomenclatura pois era proibida de ser usada contra os Cristãos. Isso se deu a partir de um ato do pontifício de Inocêncio III.

Estado ou o homem jurídico nunca neutralizou o espectro do animal por completo, pois o invoca em momentos de urgência ou de desespero.

O espectro do animal nunca abandonou e se extinguiu com a dicotomia ou o discurso cultura e natureza, *physis* e *nomos*, *teckhne* e *physis*. O devir animal do Estado, então, vem no intuito de provocar as mais bizarrices e violências contra o outro, contra aquilo que ele enxerga como ameaça (DERRIDA, 2008).

Nesse sentido, a lei, princípio racional de uma filosofia kantiana, se perde em nome de uma força, uma força feroz e animal, que passa, de acordo com Derrida, a ameaçar e terrorizar através da violência, um Estado dentro dos eixos. Assim, a força prevalece como a lei do mais forte, e, como observa Derrida em *Força de Lei*, a força sem a justiça ou sem o direito, é tirânica. A natureza leonina do homem, do Estado, desta família feliz, se posta para garantir o todo, o papel desta fera, deste *phanter*, *phan* (todos, muitos) *ther* (besta), para combater com força o inimigo e, assim, proteger sua comunidade, seu grupo, o Estado (DERRIDA, 2014(a)).

Apontando para um Maquiavel já esquecido, porém repetido, ou seja, Derrida nos apresenta o quanto estamos operando sob uma lógica de Maquiavel e que não nos damos conta ou não assumimos. Dito de outro modo, Maquiavel é o espectro que assombra as relações políticas e internacionais da contemporaneidade. Derrida enfatiza, na esteira de Maquiavel, que o príncipe, dizemos aqui, o Estado, é aquele que não cumpre a sua promessa, que não faz jus ao seu juramento.

> A partir daí, Maquiavel tira as mais estranhas conclusões, que devemos analisar de perto. Combater com as leis, afirma ele, é "próprio do homem", um argumento kantiano em seu princípio: não mentir, não dever mentir nem cometer perjúrio, isso é o próprio homem e sua dignidade (DERRIDA, 2008).

Diante desta nova imagem, a promessa, própria do *zoopolitikon*, do homem político, como observa Nietzsche, já não possui valor ou uma garantia de realização, por dois motivos. Um motivo já apresentado por Nietzsche em *A genealogia da moral* (2009), que o homem é o único animal que promete e que Derrida irá desenvolver e mostrar que, além disso, é o único que não cumpre, apesar que, segundo Derrida, uma promessa nunca deve ser cumprida, pois senão deixaria de ser promessa. Entretanto, Maquiavel irá invocar toda a malícia da raposa, que o príncipe deve possuir, ou pelo menos aparentar, diz ele, para saber fingir e mentir quando necessário. Assim, uma vez que já não é o homem

racional, mas o seu devir animal, o devir-animal-do-Estado, do príncipe, o homem não possuiria a obrigatoriedade de cumprir uma promessa (DERRIDA, 2008)[138].

Em tempos de guerra e paz, Derrida traz para o debate político, além do leão, mais dois personagens, são eles a pomba e o lobo. Enquanto um abarca a paz para a humanidade, o outro, o lobo, conserva a guerra e o combate. Entretanto, o que esses dois animais têm em comum? O modo de chegar, de se anunciar, os dois possuem o mesmo passo, passos leves, quando chegam, já estão. Portanto, como pensar a guerra e a paz em termos de acontecimento? Sabemos de toda a lógica econômica e política por trás dos dois discursos, no entanto, como lidar com elas quando o que está por trás é essa lógica perversa? Nesse sentido, podemos compreender o que muitas vezes não nos parece óbvio, é que tanto a guerra quanto a paz compõem todo um cenário do mesmo e da possibilidade e que tanto a paz quanto a guerra ainda terão que romper com a lógica do possível e do cálculo (DERRIDA, 2014(a)).

A relação guerra e paz nas lógicas dos Estados fazem parte da preocupação do soberano. Hegel não tem dúvida nenhuma da importância da guerra, da violência, principalmente para assegurar a liberdade do indivíduo e a paz interna. Sendo assim, caso a guerra seja uma necessidade ela não deve ser negada. Para esse filósofo, a guerra é da ordem da racionalidade,

> Então, dir-se-á, Hegel é de fato o defensor da violência, de política sem fé nem lei, o inimigo de toda moral, se não em política interna, ao menos no que concerne à política internacional: é exatamente o que aproveita ao Estado individual, e o *bellum omnium contra omnes*, banido do interior do Estado, é a reação normal entre os Estados; o *homo homini lúpus* foi afastado do Estado individual para ser afirmado com uma maior força da vida internacional. O próprio Hegel não o admite com todas as letras? Não diz ele que as relações internacionais são lugar "do jogo extremamente movimentado das paixões, dos interesses, dos objetivos, dos dons naturais e das virtudes, da violência, do erro e dos vícios, como também do acaso exterior, ... um jogo em que o próprio *totum* moral, a independência do Estado, é exposto ao acaso" (WEIL, 2011, p. 90).

Hegel acrescenta ainda que a guerra é o que possibilita o progresso da história, sendo ela fundamental para o desenvolvimento do Estado. Diante disso, se a guerra, a violência, a opressão, o rompimento com os acordos e as leis forem precisos, não há de se duvidar e muito menos se impedir, pois a força que move o desenvolvimento do espírito não pode ser interrompida.

---

[138] Maquiavel dá o exemplo de Alexandre VI, que passou a vida enganando os homens e de César Bórgia que nunca dizia o que ia fazer (2008, Cap. XVIII).

> A guerra é necessária, afirma, Hegel, pelas forças das coisas; - ela é, pois, racional, dito de outra forma, divina. Ela é indispensável à saúde moral dos povos, "como a circulação dos ventos preserva os mares da corrupção que engendraria a imobilidade". Sem ela, o povo terminaria por se anestesiar, adoecer e petrificar. Ela é a condição do progresso na história. Frequentemente os povos saem fortificados de suas guerras: por vezes, mesmo a guerra exterior é o único meio eficaz de encontrar a paz interior, e de fundar a unidade da nação (LÉVI-BRUHL, 2013, p. 663).

Mas o que é uma guerra? Quais as dimensões envolvidas? Quem são os personagens e atores envolvidos? Qual o cenário? Civil ou internacional? Por que chacinas, genocídios não são interpretados como guerra[139]? Por que, por exemplo, a realidade brasileira da violência não é vista como guerra? Principalmente num cenário onde as armas são armas de guerra. Por que não é registrado, contabilizado? Por que os resultados são sempre com o intuito de diminuir o conflito ou deslegitimar os envolvidos? Algumas dessas questões são colocadas por Derrida em *Filosofia em Tempo de Terror* (BORRADORI, 2004, p. 99) e podem nos ajudar a pensar as violências, as guerras e os conflitos "menores" e que muitas das vezes, promovem números muito maiores do que os ditos "grandes acontecimentos".

Derrida ressalta que massacres como, por exemplo, no Cambodja, Ruanda, Palestina, Iraque, entre tantos outros, depois de 2001, nunca chegam perto da dimensão espetacular, comparado aos ataques e mortes causados em solo ocidental. Haja vista, o 11 de setembro, relembra ele e nós, recentemente, sublinhamos o caso Paris[140]. (BORRADORI, 2004, p. 102).

Derrida, analisando a lógica de Maquiavel e tentando transpor ou localizar o quanto isso se repete nos dias de hoje, observa que, apesar de um imperativo kantiano se apresentar enquanto dignidade e propriedade do homem, não mentir e combater através das leis, a razão do mais forte, que usa da força e não das leis, se mostra sempre que necessário quando, como uma força animal, de um leão, se faz necessário. E Derrida ainda lembra que Maquiavel vai declarar: *o combate com a lei não é suficiente* (DERRIDA, 2008).

---

[139] Derrida não esquece também do espectro de uma possível guerra nuclear, que assombra há décadas o palco mundial. Derrida relaciona essa guerra mundial nuclear com a velocidade dos acontecimentos e das tecnologias. Esse assunto é desenvolvido em *No apocalypse, not now* (*a toda velocidade, siete misies, siete missivas*) e *Vadios*.

[140] Trata-se da campanha *Je suis Paris*, onde doze pessoas morreram devido a um ataque à sede da revista Charllie Hebdo por um grupo radical muçulmano em resposta às sátiras emitidas por essa revista ridicularizando a cultura e a religião islâmica.

Entretanto, todo esse simulacro, essa dissimulação acerca da guerra e da paz é mantida sob essa lógica do animal que encontra, na figura do leão e da raposa, elementos que escamoteiam os verdadeiros interesses do soberano.

Nas lições de Maquiavel venciam sempre os príncipes que não cumpriam sua promessa. E ao derrotar o inimigo, se tornavam ainda mais fortes. Maquiavel se refere principalmente a Lorenzo de Medici. Não deixemos de sublinhar as palavras de Maquiavel: *existem dois gêneros de combates: um com as leis e outro com a força* (MAQUIAVEL, 1983, p. 73).

Entretanto, apenas a força do leão não seria por si só suficiente e, como já apontara Maquiavel, é preciso, então, a destreza da raposa, a astúcia, a sagacidade de uma raposa. É preciso haver habilidade para aterrorizar o inimigo e manter o povo desconfiado, com medo, para, desta maneira, se mostrar mais temível e monstruoso que o inimigo. Mesmo que tenha que se tornar um fora da lei, um Estado vadio, aquele que age de acordo com seus instintos menos racionais, aquele que age a sangue frio.

> Essa capacidade de fingir, esse poder de simulacro, é isso que o príncipe deve adquirir para disfarçar-se com as qualidades da raposa e do leão. A própria metamorfose é um subterfúgio humano, um subterfúgio do homem-raposa que deve fingir que isso não é um subterfúgio. Aí está a essência da mentira, da fábula ou do simulacro, a saber, apresentar-se como a verdade ou a veracidade, jurar fidelidade será sempre a condição da infidelidade. O príncipe deve ser uma raposa não somente para ser manhoso como a raposa, mas para fingir ser aquilo que ele não é e não ser aquilo que é. Portanto, deve fingir não ser uma raposa, embora, na verdade, seja uma. É sob a condição de ser uma raposa, ou que se torne uma raposa, ou que aja como uma raposa, que o príncipe poderá ser, ao mesmo tempo, homem e animal, e este, leão e raposa. Só uma raposa pode metamorfosear-se dessa maneira, pode agir de modo a assemelhar-se a um leão. Um leão não pode fazê-lo. A raposa deve ser raposa o bastante para fazer o papel de leão e para chegar a "saber disfarçar bem essa natureza" de raposa (DERRIDA, 2008).

Assim, a destreza do devir-raposa do Estado se faz necessário para fingir não ser raposa e dissimular uma loucura e uma insanidade quando na verdade está tudo sob controle, tudo não passa de simulacros para atingir seus objetivos. Deste modo, não há nada fora dos eixos, fora do controle, trata-se, portanto, de uma estratégia política que se apresenta como aquele que quer garantir a paz e a segurança da sociedade. Mesmo que muitas vezes percebamos que essas práticas compõem um regime democrático e que se faz sempre em nome da democracia e da justiça.

> Sendo, portanto, um príncipe obrigado a bem servir-se da natureza da besta, deve dela tirar as qualidades da raposa e do leão, pois este não tem defesa alguma contra os laços, e a raposa, contra os lobos. Precisa, pois, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos. Os que se fizerem unicamente de leões não serão bem-sucedidos (DERRIDA, 2008).

Até o momento, mesmo que se entenda o lobo enquanto metáfora, como significante ou modo de expressão, um signo ou qualquer outra forma de querer explicar uma não-presença real de algo que, ademais, é por sua vez denominado segundo um outro, o homem. E que, por muitas vezes, tal como o Estado ou a mulher, se veste do nome lobo para quando agir de forma não-humana, a potência do lobo, ou do nome lobo, dizer ao mesmo tempo, segundo Derrida, o poder, a força, a manha, *metis* em grego, a manha de guerra, a estratégia. Para Derrida,

> O lobo é tanto mais forte, a significação do seu poder é tanto mais aterradora, armada, ameaçante, virtualmente predadora quanto nestas designações, nestas locuções, o lobo não aparece ainda em pessoa, mas apenas na *persona* teatral de uma máscara, de um simulacro ou de uma palavra, quer dizer, de uma fábula ou de um fantasma. A força do lobo é tanto mais forte, soberana mesmo, ela leva tanto mais a melhor em tudo quanto o lobo não está ali, quando não há o lobo em si mesmo... (DERRIDA, 2014(a), p. 31).

Diante de tudo isso, o lobo é aquele que, a partir de suas artimanhas, leva a razão e faz valer a razão do mais forte. Nesse sentido, Derrida problematiza: o que é razão, a razão do mais forte, a razão política, a razão animal? Para assim compreendermos o que seria uma razão de guerra, uma razão política, pois para Derrida, neste cenário de terror e de simulacros, ou dizemos de selvageria, não porque estamos falando de animais, mas de um lugar onde não mais sabemos o que é e quem é o homem, prevalece a lei do mais forte, a razão do mais forte. Nesse sentido, a razão, segundo Maquiavel, se mistura numa simbiose de uma razão kantiana, em outras palavras, a razão do mais forte não abandona a razão do possível e do cálculo.

> O que é a razão? O que é uma razão? Uma boa ou má razão – e bem veem que quando passo da questão "o que é a razão?" para a questão "o que é uma razão", boa ou má, o sentido da palavra "razão" mudou. E muda ainda quando passo de "ter razão" (logo ter uma boa razão para fazer valer num debate ou num combate, uma boa razão contra uma má razão, uma razão justa contra uma razão injusta) numa discussão razoável, racional, para "levar a melhor" [avoir raison de] numa relação de força, numa guerra de conquista, numa caçada, e até numa luta mortal. (DERRIDA, 2014(a), p.33).

É numa certa pegada do lobo ou ao passo do lobo, pois o lobo é que *anuncia a guerra, o chefe da guerra, o soberano que comanda a guerra* (DERRIDA, 2016, p. 20) que essa discussão nos remete também a Hobbes, além de Freud e porque não Deleuze (1995), mas que, para Derrida, nunca estará dissociada da questão do animal, o animal-político. Portanto, do homem enquanto lobo do homem, o irmão lobo, o pai enquanto lobo entre tantas outras formas de dizer o homem através do lobo, sem esquecermos da loba, da mulher loba, da loba enquanto mãe. Essas, contudo, estão ligadas às questões da

pólis, do Estado, da República, da democracia, da sociedade civil e do terror e do terrorismo.

> Não é possível se interessar pelas relações entre a besta e o soberano, assim como por todas as questões relativas ao animal e ao político, à política do animal, do homem e da besta ante o Estado, a *Pólis*, a cidade, a República, o corpo social, a Lei em geral, a guerra e a paz, o terror e o terrorismo, o terrorismo nacional ou internacional etc..., sem reconhecer algum privilégio para a figura do "lobo" (DERRIDA, 2016, p. 26).

Sendo assim, seria impossível ou imprudente separar o animal ou o devir animal, devir besta, que está presente e nunca dissociado da questão da política, visto que não há política sem a dicotomia cultura e natureza, sem *tekne* e *phisis*, sem lei e *nomos* (DERRIDA, 2014(a), p. 39).

Derrida ressalta que nem toda lei é ética ou do direito, jurídica, como, por exemplo, a lei que rege a vida, as sociedades animais. Como pensar, assim, a lei a partir de um soberano que decide acima das leis, acima do direito, que instaura as leis de acordo com sua vontade? Qual a lei que possibilita a própria formação do social, do direito, da lei e do formato do direito? Qual a relação da besta e do soberano quando este, acima das leis, fora da lei, abusando do poder, se assemelha à besta, aquilo que não é mais homem, que não sendo divino só pode ser uma besta, um monstro? (DERRIDA, 2016; DERRIDA; ROUDINESCO, 2004). Derrida procura demonstrar em quase todas as suas obras direcionadamente políticas que, em geral, quase todos os filósofos da soberania, tentaram deslocar ou escapar de tendências metafísicas ou teológicas. Todas essas tentativas tinham como intuito fazer uma crítica da razão pura, ou seja, retirar qualquer resquício daquilo que não passasse pela explicação racional. Sendo assim, são os aspectos bestiais e divinos os primeiros a serem eliminados, porém, observa Derrida, por mais que esses autores tentassem, nunca conseguiram escapar. Seja elevando o Estado ao plano transcendente ou seja agindo de forma bestial aos inimigos do Estado.

> E o que eu gostaria de sublinhar aqui é que essa exclusão de toda convenção com Deus será por assim dizer simétrico com uma outra exclusão, aquela de uma convenção com a besta. Essa simetria dos dois viventes que não são o homem, a saber, a besta e o soberano Deus, e que são todos dois excluídos do contrato, da convenção (...) nos dá tanto mais a pensar, uma vez que um dos polos, Deus, é também o modelo da soberania (DERRIDA, 2016, p. 83).

A razão do mais forte passa a ser a melhor razão, a razão justa, a razão devida. É por este motivo que não nos prendemos à metaforização ou à analogia, mas mostrar as relações de força presentes nos elementos conceituais. Compreendemos com Derrida que a estrutura seduz quando não há mais força, mas, além disso, como ele vai elucidar, a

analogia também é uma razão, é um elemento do cálculo, faz parte do contexto logocêntrico. Sobre a analogia ou a razão analógica Derrida diz: *um logos, um raciocínio, em suma, um cálculo que remonta a uma relação de proporção, de semelhança, de comparabilidade na qual co-existem a identidade e a diferença* (DERRIDA, 2014(a), p.53).

É importante ressaltar porque em nenhum momento trata-se de querer comparar ou fazer-se explicar, demonstrar que por trás de todo o aparato político nos revelamos uma força animal que estaria recalcada, que esconderia nossa crueldade ou bestialidade. Não é por menos que Derrida dirá que seria possível, se quisermos jogar com a lógica da analogia, que não é *que o homem político é ainda animal, mas que o animal é já o político* (DERRIDA, 2014(a), p.55).

> Essa crueldade do "sem fé nem lei" seria, portanto, o próprio do homem, essa bestialialidade que se atribuiu ao homem e que o torna comparável com a besta, isso seria o próprio do homem mesmo enquanto ele supõe a lei, mesmo quando ele se opõe a ela, enquanto a própria besta. (...) Tal como a bestice, a bestialidade, a crueldade seria, assim, o próprio do homem (DERRIDA, 2016, p. 152-153).

Se remontarmos a Aristóteles, em *A política*, que define o homem como animal político, o animal que vive na *pólis* (1253a), teremos que reconhecer que esse homem, é sempre animal, porém dotado de fala, lembra Aristóteles, mas que se diferencia das bestas, que estão fora da *pólis*. A *pólis*, lugar natural do homem, em que o homem então controla sua bestialidade a partir da sua soberaniedade racional, a partir do *logos*. E que, em Hobbes, a partir da capacidade artística do homem, irá criar, para se proteger dos lobos, o outro do homem, o lobo enquanto lobo do homem. O próprio Leviatã, uma prótese, segundo Derrida, o Estado, a República, é uma construção, uma prótese do homem (DERRIDA, 2014(a), p.91). E é a partir dessa constatação, que Derrida encontra força para dizer que o soberano, por sua artificialidade, pode ser desconstruído. (DERRIDA, 2014(a)).

> Nele [Hobbes], a soberania é uma alma artificial porque dá vida e movimento ao corpo; os magistrados e os outros oficiais judiciários e de execução são articulações artificiais; a recompensa e o castigo por onde a soberania, ligando cada articulação e cada membro ao seu serviço, põe estes em movimento para realizar o seu dever são os nervos (DERRIDA, 2014(a), p.95).

Assim, Derrida através de Hobbes apresenta toda a estrutura do que é um corpo com órgãos, onde seus nervos são o direito penal. Entretanto, ao mostrar sua desconstrutibilidade, Derrida nos conduz além e mostra que esse corpo, em constante transformação, em metamorfose, está sempre lançado em seu por vir, pois, seja pela corpo

ou a face do rei, do presidente, do déspota, do presidente ou do povo, há sempre uma soberaniedade por vir, que se mostra de muitas maneiras (DERRIDA, 2014(a)).

Em Hobbes, afirmará Derrida, essa zoologia não se cessará, pois transformando o Estado num animal-maquinal, uma máquina da morte, poderá, deste modo, atuar sobre as bestas, pois, elevados pela lei da razão, o Estado, o povo e toda soberania política, estão acima das bestas e por esse motivo, podem ser controladas.

> Porque é que a soberania política, o soberano ou o Estado ou o povo são figurados, ora como o que se eleva, pela lei da razão, acima da besta, acima da vida natural do animal, ora (ou simultaneamente) como a manifestação da bestialidade ou da animalidade humana, noutros termos da naturalidade humana? Ao princípio de uma resposta, que situarei como a charneira articulada do soberano bem e do mal de soberania, eu chamar-lhe-ia protésico ou proestatal ou protestal, quer dizer conforme a lógica técnica ou protésica de um suplemento que suplementa a natureza juntando-lhe um órgão artificial, aqui o Estado (DERRIDA, 2014(a), p.89).

Para Derrida, a questão-da-animalidade possui um grande diferencial ao ser abordada a partir da desconstrução, tornando-se sempre decisiva e misteriosa, pois está sempre no limite, apagando e criando novas fronteiras e outras aberturas que podem provocar todo um deslocamento ou um abalo nas estruturas fixas tanto da filosofia quanto da política. Nesse sentido, a questão da animalidade coloca em xeque o próprio do homem, cabendo lembrar que, apesar de todos os direitos do animal, de todas tentativas de pensar o próprio do animal, algumas aberturas nos conduziram a perguntar se pode o animal sofrer ou se o animal possui ou não uma linguagem[141], além disso, se ele possui ou não uma estrutura social definida e complexa[142]. Quando colocamos a questão da animalidade, somos conduzidos a refletir, portanto, sobre o que é ou até aonde vão os conceitos jurídicos de crime contra a humanidade e genocídio.

Todo discurso democrático sobrevive do seu caráter espectral, de sua alteridade animal, esse seu estranho-familiar, essa animalidade quando a lei não possui mais força. Assim, um devir raposão-leão do homem surge para combater aquele não-humano, aquele monstro, a besta inimiga. Em outras palavras, os Estados-nações usam desse hibridismo, desse enxerto, desses devires animais para, assim, começar a caçada daquela besta que será rechaçada, combatida: o inimigo, o lobo.

> Na vertigem dessa alucinação *unheimlich*, *uncanny*, nós estaríamos por assim dizer como presas de uma obsessão, ou antes em meio ao espetáculo de uma espectralidade: obsessão do soberano pela besta e da besta pelo soberano, um

[141] Sobre esse tema, indicamos o belo trabalho de Adriano Negris: *Pode o animal falar?*
[142] A respeito da questão: pode o animal sofrer, recomendamos a leitura de Jeremy Bentham *An Introduction to the Principals and Legislation* (1789).

> como habitante ou o albergueiro do outro, um se tornando o hospedeiro (*host* e *guest*), refém também, de um soberano do qual nós sabemos, além disso, que ele também pode ser uma besta (DERRIDA, 2016, p. 38).

Hobbes será muito claro na sua separação entre natureza e cultura, ou natureza e direito. Se o pai, ou seja, o soberano se constitui a partir do contrato social, e a mãe, mais próxima das bestas, pois é natureza, o direito sobre as bestas e o natural só é possível, dirá Hobbes, pela força. E é pela força que o soberano irá constituir as leis. *É o déspota familiar, o pai, o esposo e o patrão, o senhor do lugar que faz as leis da hospitalidade* (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 131).

Entretanto, Hobbes compreende que essa força, essa ação violenta sobre as bestas ou sobre os homens, o homem animal político, é da ordem natural. Dito de outra forma, o soberano poderá usar da força, força natural, de direito natural, usando de seu devir-bestial, que o garante estar acima das leis e de fundar novas leis. Derrida cita Hobbes:

> O direito sobre as *bestas* adquire-se da mesma maneira que sobre os homens, a saber, pela força e pelos poderes naturais. (...) o domínio sobre os animais não foi dado ao homem por um privilégio particular do direito divino positivo, mas pelo direito comum da natureza. (...) Mas como é pelo direito de natureza que as bestas se lançam sobre nós quando a fome as pressiona, temos também o mesmo direito de nos servir delas e, pela mesma lei, é nos permitido persegui-las (DERRIDA, 2014(a), p. 101; HOBBES, 2013, p.125).

3.2 Máquinas de vadiar:

Toda máquina é artificial e espectral, pensemos no campo da prótese. Uma pessoa que perde um braço ou uma perna, ainda sente algo que já não está ali. São próteses fantasmas. É devido a essa estrutura meio humana, meio animal e meio artificial que compreendemos o Estado como espectro, *spectre*.

Não percebemos, nessa lógica política que vivemos, que o soberano combate com duas armas: a lei e a força. Desde Maquiavel, tem sido preciso que se conduza um Estado como homem e como animal. E que um príncipe saiba *empregar convenientemente o animal e o homem* (MAQUIAVEL, 1983, p. 73). Essa cena atual de perjúrio, de traição, de violência e de injustiça, completa todo cenário mundial de política de guerra, um quadro desgastado. Derrida aponta essa paisagem exatamente para mostrar o quanto em primeiro lugar, o espectro de Maquiavel está presente, e o quanto os Estados Nações poderosos não são justos e nem um pouco democráticos, uma vez que usam e abusam da força para intimidar e derrotar aqueles que eles declaram inimigos.

Mas quem é o inimigo? O que é o inimigo? Schmitt, o pensador do inimigo, não separa a o inimigo da sua aparição espectral. Mesmo preso, sozinho em sua cela, nunca deixou de refletir e de não esquecer quem sãos seus inimigos. Mas também, os seus amigos. Por este motivo, invoca Max Stirner o pensador dos fantasmas.

> Sabedoria de cela: a seguir à guerra, através da experiência da prisão, Carl Schmitt recorda-se de Max Stirner. Convoca-o como fantasma da sua infância. Como um irmão também, como um irmão admirável mas tresmalhado. E isto porque o leu desde os seus tempos de colégio, a este aparecido, a este amigo de infância, a este mesmo Max Stirner de que já a ideologia Alemã conjurava seus espectros. Schmitt diz então suas dívidas. Conhecer Stirner preparou-o para aquilo que lhe acontece hoje, e que de outro modo o teria surpreendido. "O pobre Max"; nota ele mesmo antes de 1984. E eis que ele o visita na cela, o espectro daquele que inventou "o mais belo título da literatura alemã: o único e sua propriedade." O fantasma do amigo, o fantasma de Stirner está de volta, o fantasma do pensador de fantasmas. ... Então o mundo todo torna-se seu inimigo, mas o inimigo é uma força objetiva, o inimigo autêntico não se deixa enganar. Quem é então meu inimigo? É meu inimigo aquele que me dá de comer na minha cela? A cela é o fato de que me faz dom. Pergunto pois: finalmente, quem pode então ser meu inimigo? (DERRIDA, 2003(a), p. 168).

Entretanto, muitas outras questões podem sobressair quando o inimigo, por exemplo, não é mais um Estado, uma nação, uma outra soberania. Quando o inimigo passa a ser terroristas internos e externos. Portanto, outra prática das matilhas dos Estados Soberanos é ocultar, além de inventar, o inimigo. Essa é uma forma de violência que nos faz crer que só há amigos e que nega a máxima aristotélica que afirma: amigos não há amigos. Ou a máxima nietzschiana que jogando com esses termos diz: inimigos não há inimigos (DERRIDA, 2008). Diante disso, derrida demonstra que, em Schmitt, a manutenção do inimigo tem o sentido de fazer a manutenção da guerra, e, por isso, é sempre bom saber quem é o inimigo, muito mais do que saber quem é o amigo.

> Se Schmitt determina o político mais a partir do inimigo do que do amigo, tal facto não é, sem dúvida, uma dissimetria inconsequente. Como o lembrávamos acima, Schmitt fia-se numa necessidade que ele próprio chama dialéctica. Se se quisesse fazer derivar uma política da amizade mais do que da guerra, teríamos ainda de nos entender a respeito do que quer dizer "amigo". (...) É, de facto, a esta lógica oposicional, à oposição amigo/inimigo, à possibilidade da guerra, mais do que o facto dissimétrico da inimizade, que Schmitt recorre na sua dedução do político (DERRIDA, 2003(a), p. 252).

A questão da amizade é fundamental, lembra Derrida, estando no cerne da formação política democrática desde os gregos, Segundo ele, a partir desde a leitura de Aristóteles. Entretanto, Derrida aponta todos os problemas, da ordem do condicionamento, na relação entre a *philia* enquanto amizade e não enquanto amor, e a construção de uma política da amizade que deixa de lado o não amigo, condicionando,

portanto, uma relação política que se baseia no raciocínio aristotélico de que poucos amigos é melhor do que muitos amigos. Nesse sentido, um regime político pautado na fraternidade do amigo ou do irmão, só seria bom se ele considerasse essa máxima do quanto menos melhor.

> Aristóteles declara com efeito: "É então necessário, quando se vive a melhor das vidas, ter muito poucos amigos, e que eles se tornem cada vez menos numerosos, e que não nos esforcemos por os ter, pelo contrário, preocupar-nos-emos muito pouco, não só com os amigos úteis, mas também com quem escolhemos viver" (...) Quanto aos amigos segundo a virtude, dever-se-á em contrapartida possuir o maior número possível deles? Ou haverá uma medida, como na população da *pólis*? Dez homens não é suficiente, cem mil, são demais, observa Aristóteles. Na *Política*, ele distingue entre a *pólis* e o *éthnos*, referindo-se àquilo que hoje chamaria um "limiar de tolerância" demográfico (DERRIDA, 2003(a), p. 216 - 217).

Ao retornar a Schmitt, Derrida se percebe em uma aporia, ao ser conduzido a pensar o tempo de violência de nossa época, principalmente quando ela é resumida além da ideia de terror, mas também ao conceito de guerra. Derrida compreende a distinção schmittiana de guerra clássica, aquela que ocorre entre estados e nações, a guerra civil e a guerra de guerrilha. Entretanto, Derrida percebe um equívoco em relação a tão usada guerra ao terror, guerra contra o terrorismo.

A história das intervenções, podemos chamar aqui das invasões americanas, sempre jogou com uma dobra, na qual apontava-se ou inventava-se um inimigo, para realmente atingir seu interesse, quase sempre econômico. Seja Sadam Husseim (a besta de Bagda) no Iraque, Al Quaeda de Bin Laden, a Guerra fria com a Alemanha, as implementações das ditaduras na América do Sul, a manutenção e ditaduras em alguns países do Oriente médio, podemos perceber, nisso, uma história que sempre se repete, uma história de repetição espectral, onde o espectro é aquilo que nós não podemos ver, mas que o que se mostra, sempre em nome da democracia, é aquilo que nos querem mostrar. Nesse sentido, cria-se todo um vocabulário do inimigo, para esconder o lado do terror por parte de quem quer na verdade o poder, seja ele econômico ou territorial.

Para Derrida, o uso retórico dessas expressões esconde toda uma história de estratégias e acordos políticos, além de uma invenção do inimigo que é mantida pela lógica compulsiva da repetição. Derrida, acerca deste cenário, se concentrou em 2001 na produção da imagem de dois personagens: Bush e Bin Laden. A repetição, as estratégias para difamar o inimigo e enaltecer o aliado, o amigo, foi constante, até que todos aceitassem o inimigo enquanto um terrorista e que a luta contra este, fosse uma verdadeira guerra.

Assassinado Bin Laden, portanto, não poderia se deixar morrer o inimigo, a vida do inimigo. Nietzsche explicou em outros contextos, tem que se preservar o inimigo. Diante disso, encontra-se uma maneira para que então se possa justificar muitos dos atos e práticas políticas com interesses econômicos, uma vez que, para Derrida, já superamos os interesses territoriais.

Hoje podemos ver a manutenção de um novo inimigo do Ocidente, representado na figura do Estado Islâmico. As forças ocidentais, em sua repetição constante, criam um novo monstro a cada interesse, que, tentando neutralizar o seu aspecto espectral, tenta-se o tempo todo materializá-lo de diversas maneiras. Não basta dar um nome, tem que se criar um corpo[143].

> O que parece ter sido possível – é fácil – pela presença permanente, pela presença sobrevivente, em todo caso, pela presença "ainda hoje" da guerra como "possibilidade e real". Mesmo se hoje, na forma da "última guerra da humanidade", as guerras se desenrolam de modo particularmente inumano, desacreditando o inimigo no plano moral até dele fazer um monstro inumano, e pretendendo assim "exceder o político" (...) fazendo do inimigo alguém que deve ser "aniquilado" e não apenas repudiado (DERRIDA, 2003(a), p. 142).

Entretanto, a partir de Derrida, mas também de Schmitt, podemos perceber que tanto Bin Laden quanto o Estado Islâmico, ISIS, nunca operaram segundo as categorias conceituais do conceito de guerra, pois, em primeiro lugar, não há um soberano, não há um estado nação. E, por outro lado, não se trata de um inimigo interno. Diante disso, parte-se de um grande equívoco nomear. Aqui estamos diante de uma aporia do tempo presente, o inimigo enquanto terrorista que é combatido num plano de guerra. Além do mais, é urgente salientar, que se retornarmos a noção de auto-imunidade, veremos que Bin Laden, é um produto, uma criação americana, dos EUA. Bin Laden foi treinado pelos EUA para combater os inimigos desse estado-nação.

Assim, nomear o inimigo enquanto terrorista, fazendo uso de uma expressão que historicamente sempre foi usada em nome daqueles que ao lado da resistência estavam buscando por justiça e liberdade, tem sido e continua sendo, uma prática de violência de Estado. Usa-se de uma denominação para inferir ao outro enquanto não se reconhece como violento ou terrorista (BORRADORI, 2004, p. 110 – 112)[144].

---

[143] Um caso curioso que não podemos deixar passar é do *unheimlich* moderno, a saber, o muçulmano ou o árabe que possui a cidadania americana ou europeia. Sempre que algum incidente acontece, destaca-se a religião ou a nacionalidade do indivíduo, mas nunca a sua cidadania. Em outras palavras, é sempre um árabe ou um muçulmano que participa de um ato violento, nunca é um francês ou um americano, por mais que eles possuam a cidadania do país.

[144] Poderíamos apontar os exemplos dos movimentos revolucionários: Farc, Ira, Eta.

O terror sempre foi uma prática de Estado, servindo-se do monopólio da violência, é sempre uma violência legitimada (*gewalt*), ou seja, uma violência com autoridade, legítima, uma violência dentro da lei (DERRIDA, 2009; 2007(a)). O Estado, de Hobbes à Benjamin, sempre possuiu essa posição assegurada pelo direito, estando, portanto, representando a autoridade e o exercício de poder do soberano.

> Sem dúvida pode-se dizer que nem toda experiência de terror é necessariamente o efeito de algum terrorismo. Com certeza, mas a história política da palavra "terrorismo" deriva em grande parte de um reinado do Terror durante a Revolução Francesa, um terror conduzido em nome do Estado e que de fato pressupunha um monopólio legal da violência (BORRADORI, 2004, p. 112).

No entanto, a prática de difamação, ao categorizar o inimigo enquanto terrorista, livra os estados mais potentes de serem considerados terroristas, isentando-se de assumir a ideia de terrorismo de Estado. Nesse sentido, vivemos em pleno momento de terror em que, em nome da democracia, da justiça, da liberdade etc, pratica-se as maiores injustiças e barbáries desses dois últimos séculos.

> Todo terrorista do mundo alega que está reagindo em legítima defesa a um terrorismo anterior da parte do Estado, um terrorismo que simplesmente assumiu outros nomes e se acobertou com todo tipo de justificações mais ou menos críveis. São conhecidas as acusações, por exemplo, dirigidas especialmente contra os Estados Unidos, suspeitos de praticarem ou encorajarem o terrorismo de Estado (BORRADORI, 2004, p. 112).

Para Derrida, o poder dominante faz valer, legalmente ou pela força, a sua vontade, a sua interpretação. Seja no plano nacional ou internacional, aqueles que "possuem" o poder acabam impondo ao outro a sua vontade. Derrida demonstra claramente o exemplo da América do Sul, que, por décadas, seguiu as diretrizes americanas[145].

> Foi assim no curso de uma longa e complicada história que os Estados Unidos conseguiram atingir um consenso intergovernamental na América do Sul, para oficialmente chamar de "terrorismo" qualquer resistência política organizada aos poderes estabelecidos – na verdade aqueles que foram estabelecidos no poder – de modo que uma coalizão armada pudesse então ser convocada para combater o chamado "terrorismo". Isso para que os Estados Unidos pudesse, sem remorso, delegar responsabilidades aos governos sul-americanos e evitar

[145] Delimitamos décadas aqui devido a referência feita por Derrida. Entretanto, sabemos que essa submissão aos EUA e à Europa vem sendo repetida desde a invasão do continente pelos europeus e se repetindo em outros cenários, em outras circunstancias, em outras relações até os dias de hoje. Encontra-se uma larga bibliografia acerca do tema, que apresenta uma outra história do Brasil e da América do Sul. Entre elas, *As veias abertas da América Latina* de Eduardo Galeano; *Caminhos da Libertação Latino americana* de Enrique Dussel; *Sete ensaios e interpretação da realidade peruana* de José Carlos Mariategui; *Os condenados da Terra* de Frantz Fanon, entre outras.

> a acusação muito legítima de intervencionismo violento[146] (BORRADORI, 2004, p. 115).

Não limitando o terrorismo ao ato de matar, Derrida amplia a noção e aponta que o terrorismo é, inclusive, a ação de deixar morrer, e não querer saber dos que estão largados à própria sorte. Muitas vezes o terrorismo atua por efeitos psíquicos, possuindo a mídia como o seu maior aliado.

> Não há nada puramente "moderno" na relação entre mídia e terror, um terrorismo que opera propagando dentro do espaço público imagens ou rumores, buscando aterrorizar a chamada população civil. Naturalmente é verdade que, com rádio e a televisão, o que se chama de "propaganda" (...) desempenhou, no século passado e já durante a Primeira Guerra Mundial, um papel essencial na guerra "declarada" (BORRADORI, 2004, p. 118).

Entretanto, observa Derrida, a mídia espetaculariza o que lhe convém. É fácil perceber isso ao longo da história, vejamos, por exemplo, os casos recentes de Paris e da Nigéria. O quantitativo não foi mais importante do que um suposto qualitativo – como se fosse possível medir a partir desses termos – para a imprensa e os estados dominantes. Alimentar um ataque a Paris provoca mais efeitos e possibilita mais justificativas que milhares de mortos do outro lado do mediterrâneo. Até porque o inimigo é o outro, que é árabe, africano.

> E o terrorismo tem que trabalhar exclusivamente com a morte? Não é possível aterrorizar sem matar? E matar significa necessariamente "deixar morrer"? Não é possível que "deixar morrer", "não querer saber se os outros são deixados à morte" – centenas de milhões de seres humanos, de fome, de aids, falta de tratamento médico etc. - , também constitua parte de uma estratégia terrorista "mais ou menos" consciente ou deliberada? (BORRADORI, 2004, p. 117).

Para Derrida, estamos completamente equivocados ao crer que todo terrorismo é calculado, voluntário, organizado e deliberado. Segundo Derrida, às vezes o terror acaba por operar pela imprevisibilidade, por respostas a relações de forças que se configuram a partir de determinados jogos políticos, que se caracterizam, especialmente, por interesses cuja relevância é primordialmente econômica. Diante disso, relembramos que não há um "eu" ou um sujeito consciente que opera a ação de forma consciente. Derrida prefere a

[146] Esse período a que Derrida se refere acontece na década de 60 e 70 na América-latina. As intervenções dos EUA se pautaram, principalmente, no discurso de combater a ameaça comunista. Neste período, a atual presidenta do Brasil, Dilma Roussef, era uma guerrilheira que combatia a ditadura militar. Curioso, é que depois de trinta anos aproximadamente, esta mesma, iria aprovar a lei anti-terrorismo (13.260/2016) para os manifestantes que atuavam de forma crítica e ativa ao governo. Porém, não querendo diminuir a responsabilidade e a gravidade de tal postura, cabe ressaltar que a presidenta vetou alguns artigos por se tratar excivamente amplos e imprecisos.

palavra violência no lugar de guerra e terrorismo, diz ele em *Filosofia em Tempo de Terror* (BORRADORI, 2004, p. 136).

Sob a lógica de Maquiavel, dirá Derrida, os Estados-nações atuam no âmbito da promessa, mas, como toda promessa, sem a pretensão de cumpri-la. A ideia de prometer é a intenção de garantir uma segurança e uma manutenção do poder. Sempre na atmosfera do terror, a possibilidade de não comprimir ou de reverter a promessa em ameaça, o discurso prometido enquanto performativo de força, alimenta, por sua vez, as tensões internas e externas do Estado. Para garantir o controle e o domínio interior, mas também uma atmosfera de segurança e uma paz, uma reconciliação entre os cidadãos e o Estado, uma harmonia entre os indivíduos, o Estado apresenta sempre um cenário do possível. Assim, cria-se uma ameaça interna ou externa, um fantasma, um inimigo, um espectro, *spectre*. Contudo, desde crises internas e externas de cunho econômico, cujo medo configura-se em crises que podem conduzir a sociedade ao caos completo, do desgaste dos recursos naturais, como, principalmente, o petróleo ou a água, que exigiria um controle maior, uma preservação dos recursos naturais, uma economia geral ao possível inimigo, o terrorista externo ou o inimigo do Estado, vândalos ou facções criminosas, ou qualquer um que queria questionar o poder do soberano. Assim, desde ameaças étnicas a ameaças religiosas, de ameaças econômicas a ameaças políticas, o espectro do terror é uma estratégia política já teorizada por Maquiavel que explicava, depois de séculos, a necessidade do Estado se manter soberano (DERRIDA, 2008). É por esse motivo que Derrida ressalta a importância de se fazer uma genealogia do terror:

> Se devêssemos fazer uma história do terror e do terrorismo, dos terrorismos ditos nacionais e internacionais (o nome moderno terrorismo vem de início, os senhores o sabem, do terror revolucionário francês, de uma Revolução que também está na origem de todas as declarações universais dos direitos do homem), se devêssemos proceder uma genealogia conceitual do terrorismo, a saber, do saber-fazer (...) desse saber-fazer que organiza o pânico das supostas populações civis para exercer uma pressão de opinião pública sobre uma política pública, governamental ou militar, seria preciso reconstituir todas as teorias políticas que fizeram do medo ou do pânico (...) uma mola propulsora (..) da submissão ou do assujeitamento político (DERRIDA, 2016, p. 69).

Em seus últimos trabalhos, Derrida preocupado com a questão da soberania, da soberania do homem, do animal, da besta, da bestialidade, sempre visando pensar o que seria o próprio do homem, o próprio do animal, a bestialidade do homem, do político, no político, não vai deixar de demonstrar que essa besta ou essa bestialidade, é também

atribuída ao *voyou*, ou seja ao vadio.[147] Em outras palavras, o vadio, sempre atribuído um teor pejorativo, é ligado à besta, à bestialidade, uma vez que, sendo fora-da-lei, produz bestialidades, comete besteiras, age como bestas. Enfim, o vadio é sempre tido como uma besta, seja no sentido moral ou no sentido animal.

Meio homem meio animal, um devir animal do homem, o vadio seria aquele que produz as bestialidades. Um lobisomem, uma besta, a bestialidade de vadio, que nada tem a ver com a bestialidade do animal, exige que repensemos a ideia de besta, que, para Derrida, seria próprio do homem, apenas do homem (2016).

> O lobo não é, em princípio, um vadio, uma vez que representa a força soberana que dá e se dá o direito, que dá razão (*donne raison*), que se dá razão (*se donne raison*) e que leva a melhor (*a raison de*) ao cordeiro. O cordeiro não é, claro, um vadio, e os vadios não são cordeiros Por onde passou então o vadio que eu sou/sigo (*je suis*) aqui? (DERRIDA, 2009, p. 143).

Percebendo que o vadio é um personagem duvidoso, Derrida comprrende que o vadio, em sua volta pela cidade, passa por cima da lei. E que, sem lugar próprio, sem o seu próprio lugar, na rua, pela cidade, aquilo que não seria próprio do bom homem, do bom rapaz, do homem de família, o vadio é a imagem do errante, o inimigo da ordem. O vadio não tem lugar, nem tem regras, suas regras são feitas em momentos de decisão, ele decide pelas regras (um completo estado de exceção). Sendo soberano de suas próprias decisões, o vadio se torna um delinquente, algo imoral e fora da norma.

> Destes homens, dizíamos nós há instantes que eles foram foras-da-lei. Ora, na via (*voie*) que nos conduz à questão do animal, que também é *rogue* (...) O próprio vadio é uma personagem duvidosa. Suspeito, equívoco, de mau calibre (...) A sua lógica semântica parece, de facto, consequentemente com o sentido pragmático que comporta o gesto de interpelação, o insulto ou a denúncia que profere e exclama "vadio!" ("*voyou!*") em relação a alguém que, como o "lobisomem" (*werwolf, Werwolf, garulphus, lupo mannaro* em italiano) se comporta como fora-da-lei (DERRIDA, 2009, p. 141-142).

Sendo assim, depois de colocar em evidência o caráter bestial do vadio, Derrida irá mostrar o quanto de bestial e vadio são, ou estão inseridos, os grandes estados nações. Estes que irão determinar o outro enquanto vadio, *rogue, voyou,* e/ou como bestas. Bestializar o inimigo, portanto, são formas de ataque para diminuir e menosprezar o

[147] Gostaríamos de remeter ao texto que escrevemos juntamente com Adriano Negris intitulado: *Escrituras da cidade*. Neste texto apresentamos o malandro Madame Satã que vivia no bairro boêmio da Lapa na cidade do Rio de Janeiro na década de 30. Em seu livro *Vadios,* Derrida faz uma breve passagem sobre o vadio como um personagem que coloca em xeque a democracia devido ao seu caráter de fora-da-lei.

inimigo, para, então, pautar-se na argumentação da falta de humanidade ou de ordem e organização, de um estado são e de direito.

> E se a atribuição das bestice a alguém não for um gesto teórico, um gesto neutro, mas um ato de guerra, se então, se tratar de uma ofensa e de uma ofensiva, por vezes uma defensiva sócio-política organizada (o que subentende que o acusado, o protegido acusado de ser besta esteja sempre ao mesmo tempo sócio-políticamente situado, mas também suposto como sendo "besta e pérfido", quer ele saiba, deseje, ou não (...) (quando eu digo "tal pessoa é besta", eu começo, ao menos virtualmente, a designá-la como um inimigo de classe ou um inimigo político). A bestice é sempre o objeto de uma acusação (DERRIDA, 2016, p. 237-241).

As expressões *Rogue State* ou em francês, *Etats Voyous*, em voga nos discursos políticos norte americanos no período pós 11 de setembro, seriam aquelas que denominam os Estados marginais, que ultrapassam a lei do direito, o direito internacional, o direito dos homens, aqueles que não respeitam nenhuma regra, que não possuem uma ética em comum, apenas o que lhe é vantajoso e segundo as suas vontades. Há uma longa lógica discursiva acerca do *rogue State* concentrada no âmbito político internacional de cunho americano, que possui uma postura que usa do seu poder, passa por cima da lei e do direito a fim de atender suas necessidades e prioridades, abusando do poder, declarando guerras e conflitos, invasões e destruições dos então declarados inimigos.

> Estados vadios, quer dizer, Estados delinquentes, Estados bandidos, Estados que se conduzem como ladrões, como assaltantes das grandes estradas ou então como vulgares plantas selvagens, não agindo senão como lhes dá na telha, não respeitando o direito internacional, se colocando à margem da civilidade internacional, violentando a propriedade, as fronteiras, as regras e os bons costumes internacionais (DERRIDA, 2016, p. 39).

Os EUA, entretanto, acusam os ditos Estado não democráticos, não-cristãos como estados marginais, sob, como já vimos, a lógica de Maquiavel, revela seu devir-besta. As grandes potências mundiais, que se arrogam ser estados de direito, são as que se colocam em exceção para romper e estar acima do direito. Esses, dirá Derrida, são os verdadeiros Estados vadios, os que já não mais conseguem neutralizar o seu devir-besta (2014).

> Quanto à noção de "État voyou ["*Estado vadio"*], ela apresenta-se em primeiro lugar como a tradução recente e equívoca daquilo que a administração americana denuncia há já algumas décadas: o *rogue State*, o Estado que não respeita os seus deveres de Estado diante da lei da comunidade mundial e a obrigação do direito internacional, o Estado que ultraja o direito – e que troça do Estado de direito (DERRIDA, 2009, p. 33).

Os interesses que movem as grandes soberanias, grandes potências, são as mesmas que impõem um estado de exceção, inclusive as democráticas (AGAMBEN, 2004, p. 13), como as organizações não-governamentais, acabam muitas vezes por maquiar certos tipos

de ações que acabam por nos confundir, alimentam, por um lado, a boa imagem desses Estados, que decidem por ferir, por exemplo, a imagem dos Estados menores, que não se submetem ao cenário americano e europeu. Esses, dessa forma, passam a ser tratados como inimigos, *rogue states.*

> Como vós sabeis, os Estados que são acusados de ser e de se conduzir como *Rogue States* (Estados vadios) retornam com frequência a acusação contra o procurador e pretendem, por sua parte, que os verdadeiros Estados vadios sejam os Estados-nações soberanos, potentes e hegemônicos, que eles mesmos, começam por não respeitar as leis ou o direito internacional ao qual eles pretendem se referir (DERRIDA, 2016, p. 40).

Cabe ressaltar, até para inflarmos cada vez mais as ideias de soberania e de exceção, que os ditos Estados de direito, as grandes nações democráticas, que criam e fundam as leis internacionais, quase sempre a partir dos seus interesses, tal como as divisões territoriais e as relações econômicas internacionais, são as mesmas em suas soberaniedade que atacam a soberaniedade dos estados menores. Quando, por exemplo, uma língua hegemônica, o inglês, domina o cenário político mundial, as leis internacionais etc, podemos perceber que se produz uma atuação por completa, pois além do campo político, o econômico e o técnico, forçam-o a falar o mesmo idioma. Esses se posicionando acima da lei, instaurando, portanto, um eterno estado de exceção que lhes convém.

> O primeiro Estado acusador acusado, são os Estados Unidos da América. Os Estados-Unidos são acusados de praticarem um terrorismo de Estado e de regulamentarem violarem as decisões da ONU ou das instâncias do direito internacional de que tão prontamente acusam os outros, os Estados ditos vadios, de violar. (DERRIDA, 2014(a), p.67).

Essa é uma paisagem onde o conto de La Fontaine se encaixa por completo, pois, os EUA, por exemplo, é o Estado que usa da razão do mais forte e a sua razão é a mais certa, a melhor. Sabemos como boa parte do Ocidente tende a ser filo-americana ou filo-europeia. Derrida então invoca as palavras de La Fontaine em *O lobo e o cordeiro*: *A razão do mais forte é sempre a melhor* (DERRIDA, 2014(a), p.33).

Derrida nada tem contra a ideia de Estado, porém, além de não ser a favor da destruição, Derrida acredita que é possível pensarmos em movimentos desconstrutores que levem em conta práticas que conduzem-se para além dos limites da soberania, que produza fissuras e aberturas fronteiriças, que possam pensar o político para além das fronteiras jurídicas do Estado. *Não tenho nada contra o Estado*, diz Derrida, *não tenho nada contra a cidadania, mas ouso sonhar com uma democracia que não esteja simplesmente ligada ao Estado e à cidadania.* (DERRIDA, 2013(b), p. 49).

Assim, a proposta de Derrida, de uma democracia por vir, é que se possa aparecer e promover aberturas em que o pensamento não se limite ao espaço do conceito, para que uma solidariedade mundial ocupe o lugar de direito internacional, de um cosmopolitismo mundial ou de uma política de cidadãos. Nesse sentido, veremos mais a frente, que a democracia por vir não seria pensada num singular ou segundo um modelo de soberaniedade, deve ser compreendida em termos de pluralidades, de disseminação e de um largo alcance mundial (DERRIDA, 2001(a)).

Crítico ao limite dp conceito *de*/*o* cosmopolitismo, Derrida reconhece nesse conceito uma herança paulina, percebendo também que, mesmo em Kant, a abertura deste conceito se fecha devido aos limites impostos pelo próprio filósofo. Mesmo que esse filósofo alemão pensasse a ideia de uma lei cosmopolítica, de uma cidadania mundial, não podemos esquecer que, para Kant, é importante impor os limites de acesso à terra estrangeira, condicionando, assim, aqueles que chegam para visitar ou ficar[148].

> O *convite* guarda o controle e recebe nos limites do possível; ele não é, portanto, pura hospitalidade; economiza a hospitalidade, pertence ainda à ordem do jurídico e do político, a *visita* apela, ao contrário, para uma hospitalidade pura e incondicional, que acolhe e que acontece como im-possível (DERRIDA, 2004(a), p. 270).

Diante disso, a noção de democracia por vir promoveria um rompimento com os limites impostos pelo cosmopolitismo e pela ideia de uma cidadania mundial. Ela levaria em conta uma relação de alteridade nas quais o reconhecimento ou a aceitação do outro em sua singularidade e diferenças (étnicas, religiosas, morais etc) permitisse uma convivência harmônica independente da definição estabelecida pela categoria de cidadão. Derrida está pensando o sujeito anterior ao caráter legal estabelecido por um estado de direito. Entretanto, Derrida reconhece ao mesmo tempo a urgência e a necessidade de garantir a cidadania ao maior número de pessoas.

> Acredito que se deve fazer tudo para estender o privilégio de cidadania ao mundo: um grande número de homens e mulheres é privado da cidadania de muitas maneiras. Mesmo quando não se recusa a eles o título de cidadão, os "direitos humanos e direitos de cidadão" que poderiam reivindicar são severamente limitados (BORRADORI, 2004, p. 140).

Derrida por sua vez reconhece que, em matéria de segurança territorial, controle econômico, direito político entre outras coisas mais, o Estado é completamente necessário, possuindo em sua funcionalidade operações que podem contribuir para a

[148] Mais à frente, desenvolveremos a ideia derridiana de hospitalidade incondicional, que está completamente interligada com à lógica do convite.

realização democrática e para pensar a justiça, como proteger a sociedade contra forças externas, seja elas vindas por parte de outros estados ou por corporações capitalistas (DERRIDA, 2001(a)). É por isso que Derrida, não sendo antiestado, acredita que o *Estado pode se opor às forças econômicas abusivas, a forças internacionais de poderes econômicos* (DERRIDA, 2013(b), p. 58).

Entretanto, observa Derrida, para combater a ameaça espectral, que possui nela mesma uma força desconstrutora, percebe-se uma constante luta em nome da constituição da presença, sob práticas de forjar efeitos de identidades, de busca pelas ontologias, da formação da consciência, das respostas através das subjetividades, para, justamente, resistir à angústia do espectral.

> "Metafísica da presença" é uma expressão um tanto global que abandonei porque ela se prestava excessivamente a mal-entendidos. Não existe "uma" metafísica da presença. Eu diria que de fato houve nessa unidade - "metafísica da presença" - muitas rupturas, diferenças, mutações. Mas entenda-se que as espectralizações sozinhas não bastam para pôr em questão o que se chama de "presença". O espectro é uma forma de presença e o virtual é também uma espécie de presença. (...) Cada vez mais se vê a reivindicação a respeito de tudo o que hoje se chama de identitário: a reivindicação da identidade e do direito individual ou coletivo. Tudo isso são reações novas, em intensidade, às ameaças decorrentes das invasões do espectral e do virtual. Quanto mais existe espectralização, tanto mais há respostas, reações e apego ao lugar sólido da identidade, da subjetividade etc. Igualmente, quanto mais se tem globalização, passagens de fronteira, comunicação rápida etc., mais prementes se fazem as reivindicações pelo nacional, os nacionalismos, as configurações identitárias ou comunitárias (DERRIDA, 2001(a)).

A produção incessante de violência, de violência identitária, violências psicológicas, de exclusões e de neutralizações, se fortalecem a fim de impedir que uma espectralidade ou que espectralidades invadam os campos da experiência e produzam novas formas de relação ou que mude o cenário, por vezes colocando o tempo nos eixos, mas quase sempre retirando o tempo dos eixos. Sendo assim, reconstitui-se e fortalecem-se cada vez mais as velhas estruturas conservadoras e tradicionais, e que ressurgem com discursos modernos e transformadores (DERRIDA, 2001(a)).

As reatividades aos feitos da espectralidade produzem discursos que, por vezes, são dos mais violentos e reacionários, pode-se constatar dos discursos nacionalistas mais conservadores à infiltração dos fundamentalistas religiosos no campo político com discursos extremistas que ferem toda a liberdade individual do cidadão. Passa-se da xenofobia ao racismo, do racismo a homofobia como se tudo o que não fosse o padrão tivesse que ser eliminado da face do globo. Práticas, discursos, projetos de lei que mais causam pânico do que qualquer ameaça espectral.

Em seu livro *Espectros de Marx,* Derrida começa por invocar os mortos. Logo na primeira página, a sua homenagem a Cris Hani, militante negro da África do Sul que combatia o racismo, que fora assassinado porque ameaçava a ordem estabelecida, a saber, a democracia racializada do *apartheid.* Em seguida, o fantasma (*ghost*) do pai de Hamlet. Esses dois nomes vêm seguidos de uma constatação de que o mundo vai mal, desgastado, Derrida repete a fala magistral de Hamlet diante do teatro do mundo: *the time of out joint.* A partir disso, Derrida conjura uma falange de espectros, principalmente os espectros que rondam a violência promovendo ataques ao povo negro, às classes pobres, às mulheres, aos homossexuais, aos indígenas, aos deficientes, aos animais, sem terras, sem tetos, sem papel, sem pátria, entre outros em contrapartida do grande delírio liberal.

> Mas o que pensar, hoje, da imperturbável levianidade que consiste em cantar a vitória do capitalismo ou do liberalismo econômico ou político, "universalização da democracia liberal ocidental como ponto final do governo humano", "o fim do problema das classes sociais"? Que consciência inicia, que denegação maníaca podem levar a escrever, senão a crer, que "tudo que constituía obstáculo ao reconhecimento recíproco da dignidade dos homens, sempre e em toda parte, foi refutado e enterrado pela história"? (DERRIDA, 1994(a), p. 108).

Neste ponto, para Derrida, quanto mais existe espectralização, tanto mais as respostas serão violentas as reações e apelos ao lugar da identidade, da subjetividade. Contra os efeitos do espectro, a construção de uma identidade e de uma força se faz necessária para fazer a manutenção do mesmo, do dominante (SAID, 2007). Entretanto, em termos políticos, quanto mais se ecoar a voz dos grupos minoritários, mas se tenta reprimi-los enquanto espectralidade. Quanto mais se ver apontar nas fronteiras o espectro ameaçador dos imigrantes e dos refugiados, mais leis, mais discursos repressores tomam corpo e abandonam a espectralidade (DERRIDA, 2001(a)).

Derrida não se cansa de estar sempre lembrando que o EUA é o único e o último regime político dito democrático do Ocidente de fundamentação judaico-cristã que não aboliu a pena de morte (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 166)[149]. É em nome de uma democracia e de uma não-crueldade, que se pode falar, por exemplo, na revolução francesa, que todo condenado à morte via a guilhotina, terá sua cabeça decepada sem sofrimento, uma pena, portanto, doce e igualitária. Assim, não violenta nem cruel. Também é em nome da democracia, da justiça, é sempre em nome de, que se invade os países africanos, asiáticos e do oriente médio, escondendo, todavia, seus verdadeiros

[149] Sobre a pena de morte, Derrida escreveu dois extensos livros sobre o tema intitulados: A pena de morte.

interesses. Derrida vai lembrar em muitos lugares, por exemplo, que o combate por parte dos EUA aos países ditos não-democráticos, se dá por um discurso a favor da democracia, mas que na verdade, vem carregado com elementos cristãos, questão de espectralidade.

> Penso no que ocorre na própria Europa, em que o papa apela para a constituição ou a restauração de uma Europa unida na cristandade – que seria sua própria essência e sua destinação. Ele tenta demonstrar, no decorrer de suas viagens, que a vitória sobre os totalitarismos do Leste é obtida graças e em nome do cristianismo. No decorrer da chamada guerra do Golfo, as democracias ocidentais coalizadas frequentemente mantiveram um discurso cristão, mesmo falando do direito internacional (DERRIDA, 1995(b), p. 67).

A cena política mundial que ofusca milhares de micropolíticas, microrelações se concentram nos Estados soberanos e mais poderosos, praticam, dentre outras, diversas formas de estratégias políticas violentas contra os Estados mais fracos.

É sabido que o sujeito, enquanto indivíduo, cidadão, Estado, é perseguido por um certo medo, esse medo que assombra, que retorna às vezes pelo inconsciente (*unbewusste*), às vezes pelo mar, às vezes pelos conflitos, às vezes pela família, constitui subjetividades, e é perseguido por um tipo de "sistema" ou "ideia", diria Derrida, que se constitui pelo ético, o jurídico, o político e por uma certa consciência de bem e de justiça, que ele acredita poder se garantir, desde então, das forças e êas ameaças que vem de fora. No entanto, sob a realidade do *unheimlich*, essa ameaça é ainda interna, convivemos de todas as maneiras com o estranho familiar, com o intruso.

> Um "sujeito" qualquer que seja (indivíduo, cidadão, Estado) só se institui a partir desse "medo", que tem sempre a força ou a forma protetora de uma barragem. A barragem interrompe, depois acumula e canaliza a energia. Pois através de tantas diferenças que não devem nunca ser esquecidas, nossas sociedades europeias são sempre dominadas por alguma coisa como *um* "sistema" ético, jurídico e político, *uma* Ideia do Bem, do Direito e da Cidade (da cidadania ou do Estado). O que chamo, para resumir, de um "sistema" e uma "ideia" (...) continua a cultivar um modelo europeu da cultura e da civilização e do progresso (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 214).

Quando se delimita as fronteiras do Estado, de uma nação, e do homem político que ali vive em comunidade, para além das fronteiras, sejam elas alfandegárias, muralhas ou metafísicas, o outro, ou a outra nação, observa Carl Schmitt, passa a ser um inimigo em potencial. Diante deste cenário, manter o interno sob controle, em paz consigo mesmo, é fundamental para que não haja conflitos internos. A história das estratégias políticas confirmam esta tese. Neste sentido, a democracia seria ideal para que não haja disputas e conflitos internos. Então, sobre a relação do inimigo com a formação e a manutenção de uma soberania, Derrida comenta Schmmit:

> O fato de que não há política, politicidade do político, sem a afirmação da soberania, que a forma privilegiada, senão única dessa soberania política, é o Estado, a soberania estatal, e que tal soberania política pressupõe a determinação de um inimigo. Ora, essa determinação do inimigo não pode em caso algum se operar, por definição, em nome da humanidade (DERRIDA, 2016, p. 120).

Sendo assim, no interior dessa sociedade, todos seriam iguais, o inimigo seria, portanto, sempre o outro de fora, a ameaça, aquele que traz o conflito, possibilitando a atmosfera do *pólemos* ou implantando o terror.

4 – POLÍTICAS DA DESCONSTRUÇÃO E O MAL DO ESPECTRO

> Não se pode pretender arrazoar uma realidade política sem levar em conta essa virtualidade espectral.
> *Jacques Derrida*
>
> O Ocidente é um acidente
> *Roger Garaudy*
>
> O que é grave é que a Europa, moralmente, espiritualmente, é indefensável.
> *Aimé Césaire*

4.1 Políticas espectrais:

A história da política ou das políticas se concentra em um único centro. Como vimos anteriormente, esse centro forma uma unidade que se repetiu pela história da Europa constituindo a cultura do Ocidente. Aprofundando raízes que irão constituir um forte espírito do saber, a filosofia política ou ética se delimita a uma origem grega da democracia, da política, como se não houvesse nada antes disso. Tal como vai inferir Werner Jaeger: *não havia cultura antes dos gregos* (2010, p. 5).

Ultrapassando esses limites etnocêntricos e geopolíticos e vendo se reproduzir mantendo um enraizamento grego, o Ocidente colonializou o mundo a partir do seu grande ideal de política. Sua compreensão de *homo-politicon*, de cidadão, entre tantas outras noções, constituindo, assim, a base do pensamento democrático ocidental que entendia tudo aquilo que estava para além das fronteiras da *pólis* como anomalias selvagens; além de constituir uma forma de pensamento hierárquico em que o negro, a mulher, o índio, o louco eram tidos como inferiores[150].

Entretanto, podemos perceber, no renascimento europeu, uma mundialatinização do mundo, seja pelo viéis religioso, seja pelo viéis político, seja pela globalização, espectrado pelo ideal grego. A cristianização do mundo e a politização do mundo não-europeu, a metamorfoseação do *homopolitico* para o *homo*pensante, *homo*liberal, *homo*individado, pretendem ampliar as margens do seu discurso, delimitando e

[150] Conf. *A invenção do ser negro* de Gislene dos Santos.

promovendo centros de unidade onde o discurso político e religioso vão ser imprescindíveis. É por este motivo que Derrida irá denunciar que uma globalização, ou seja, uma mundialização, é, na verdade, uma mundialatinização.

> Com efeito, ao mesmo tempo em que deixamos de perceber os limites dessa mundialização, sabemos que esta é finita e somente projetada. Trata-se de uma *latinização* e, em vez de uma mundialidade, de uma mundialização ofegante, por mais irrecusável e imperial que permaneça (DERRIDA, 2000(a), p. 44-45).

Temos assim as identificações de reinos e reinados que posteriormente se tornaram na forma de Estados, Estados-nações que serão, por sua vez, garantidos pelo direito. Um direito que é em sua base, em sua estrutura e em sua essência: judaico-cristão.

A formação do Estado, dos Estados-nações vai se constituir possibilitando um mapeamento que tem como intenção apenas caracterizar o processo de latinização do mundo que, segundo Derrida, é de extrema importância para pensarmos o quanto o Ocidente é fundado por bases latinas, não apenas gregas e judaicas[151]. Diante disso, é necessário, reconhecer a latinização do mundo a partir do discurso político na figura da noção de Estado e de Direito, e a manutenção do termo grego democracia como regime político, é importante para não esquecermos que tais conceitos foram impostos com violência a tudo aquilo que se encontrasse como análogo ou a tudo aquilo que funcionasse de forma diferente.

> A mundialatinização do modelo democrático europeu, sob sua dupla forma, secular e religiosa. Daí, outra figura de dupla origem, a aliança previsível dos piores efeitos de fanatismo, dogmatismo ou obscurantismo irracionalista com a acuidade hipercrítica e a análise vigilante das hegemonias e dos modelos do adversário (mundialatinização, religião que não diz seu nome, etnocentrismo sem disfarce, como sempre, "universalista", mercado da ciência e da técnica, retórica democrática, estratégia "humanitária" ou da "manutenção da paz"...) (DERRIDA, 2000(a), p. 73).

Contudo, é importante também demarcar que a tais noções, completamente metafísicas, foram atribuídos valores de superioridade e de sofisticação por um lado, e de justo e ideal por outro. Assim sendo, um Estado ou uma nação, que não fosse guardada pelo direito e que não possuísse o regime democrático como princípio, seria inferior e violento com os membros da sociedade. Portanto, a democracia seria o modelo mais justo de um regime político, tão perfeito quanto o seu ideal etimológico. Esquece-se, assim,

[151] Apesar de que infelizmente não podemos desenvolver aqui, a herança egípcia do direito a partir do conceito de *Maât* e da formação de Estado, que os gregos e, consequentemente, o Ocidente, renegou dos egípcios. Para isso recomendamos: *O conceito de direito no antigo Egito* de Aristide Théodoridès (HARRIS, 1998);

seu caráter metafisico e ideal, sua condição de possibilidade e de realização, além de toda contaminação espectral que ela carrega em seu nome.

A partir das denúncias apontadas por Derrida sobre a crise na política mundial, principalmente em escritos tais como *Spectres de Marx* (1993)*; Voyous* (2003)*; L'Autre Cap* (1991)*; Politiques de L'Amitié* (1995)*, Force de Loi* (1994) entre outros, Derrida compõe um arcabouço de críticas aos discursos liberais e neo-liberais, capitalistas e democráticos, que promovem uma exaltação do econômico deixando em segundo plano ou mesmo distorcendo questões tais como aquelas da responsabilidade e da justiça e da preocupação com o outro.

Enquanto práticas políticas, segundo Derrida, é necessário que se invente outros modos de intervenção política. Apesar de Derrida não se satisfazer com as que ele produz, ele acredita fazer o possível. Entretanto, podemos ser justos e assumir que toda a possibilidade de desconstrução, "possibilitada" e desenvolvida por ele, são aberturas completas para novas modalidades que passam da prática ao teórico, possibilitando que inversões e deslocamentos apareçam desestabilizando os discursos dominantes que pretendem alegar que está tudo bem, que está tudo dentro dos eixos (MORAES; NEGRI, 2016).

Para Derrida, por exemplo, o que podemos herdar de Marx, em termos instrumentais e conceituais basicamente, pode nos auxiliar a examinar a distância entre o estado real da democracia parlamentar e o de uma democracia autêntica e efetiva. Entretanto, não limitando a crítica a partir de Marx, Derrida aponta que é necessário que uma crítica a partir da diferença entre o que se efetiva e o que e idealiza é ainda necessário, para derrubarmos qualquer tipo de discurso que se pretenda efetivador ou qualquer prática que se pretenda performativa no intuito de realizar o que se idealizava anteriormente.

É preciso, diz Derrida, compreender o espaço que demarca as democracias das grandes nações ricas e o estado atual do mundo. E acrescentamos que quase sempre essas democracias hegemônicas só são possíveis quando se explora economicamente as democracias ditas menores (GALEANO, 2010). Não podemos esquecer as estratégicas políticas de um neocolonialismo político-econômico por parte dos Estados Unidos na década de sessenta nos países da América–Latina (DERRIDA, 1998)**.**

Derrida considera a impotência de organismos supranacionais tais como a ONU no que diz respeito aos seus alcances e sua eficácia, apesar de reconhecer a importância dessas instituições, além de defender que estas possam se aperfeiçoar. Entretanto, Derrida observa a dependência da ONU, por exemplo, em não conseguir realizar as suas

deliberações sem o apoio de um Estado potente. Derrida ressalta que não há operação militar na qual os Estados Unidos não participe com o seu exército a serviço da ONU, o que caracteriza claramente os interesses particulares e econômicos desse Estado.

Falecido em 2004, Derrida não pode perceber que depois do ataque das torres gêmeas os espectros ainda poderiam se multiplicar em forma de novos inimigos, infinitas guerras, tragédias, crises, lutas, internet tomando uma proporção radical de participação na realidade, assassinatos, genocídios étnicos, etnocídios epistêmicos e linguísticos, evasão em massa vinda da África, do leste europeu, formas e reformas religiosas. O que aconteceu no 11 de setembro aconteceu antes e continua acontecendo depois, sendo, portanto, uma questão de repetição.

O onze de setembro, que é uma repetição nele mesmo, continuou a se repetir e se repete a todo tempo, em vários lugares e espaços e de diversas maneiras diferentes. O holocausto judeu, *shoa*, se repete até hoje na manutenção do holocausto africano, *maafa*. Muitas vezes associam-se as novas guerras como guerras religiosas, esconde-se por trás da viseira, efeito de viseira, sempre um interesse econômico, um interesse de soberania. Diante disso, Derrida já se preocupava com aquilo que se mostrava e o que se escondia. Sobre isso, Derrida vai prevenir quando o tema no início do século XXI era o do retorno ao religioso.

> Por trás das novas "guerras de religião", por trás do que se apresenta sob o nome de religião, para além do que se defende e se ataca em seu nome, mata, mata-se ou se mata mutuamente e, por isso, invoca objetivos declarados (...) As guerras ou as "intervenções" militares conduzidas pelo Ocidente judaico-cristão em nome das melhores causas (do direito internacional, da democracia, da soberania dos povos, das nações ou dos Estados, inclusive dos imperativos humanitários)não serão também, em algum aspecto, guerras de religião? (DERRIDA, 2000(a), p. 39).

Se há uma crise mundial, podemos, nas linhas do Freud de *Mal-estar na civilização* (2011), compreender que essa crise é um produto do Ocidente. E podemos perceber através dos discursos de globalização e do capitalismo, as tentativas de alargar esse desespero humano, esse mal estar ocidental, infiltrando-o nas culturas mais afastadas do planeta. A crise do Estado se alarga, a crise é e pode ser plástica, ela se inicia internamente e pode facilmente se expandir a outros Estados e culturas. Essa dobra ao se reportar ao exterior retorna criando uma nova dobra, um efeito interno que causa um certo retorno ou uma necessidade dos nacionalismos, além de ações políticas de fechar ou abrir completamente o estado no que se restringe à economia. É por essa razão que Gigi Roggero entenderá a crise como um projeto político, uma forma de governo:

> Hoje, porém, a crise permanente é uma forma de governo (...) mas a crise também se torna um instrumento de comando político sistêmico. Pense-se nas expectativas das pessoas: o capital usa a crise para rebaixá-las e, assim, para elevar os níveis de aceitação (ROGERRO, 2016, p. 37).

A democracia é seu próprio espectro, pois como não é presenciável, é da ordem da iterabilidade, a democracia possui uma dobra em sim mesma, possui o seu outro. Toda vez que a democracia se faz presente é o seu outro que se estabelece como modelo e como exemplo para fazer valer o seu ideal. Neste momento da presentificação da democracia, quando os democratas se orgulham, quando os amigos da democracia gritam a todos os cantos do planeta viva a democracia, podemos ver esse outro da democracia. Entretanto, esse outro da democracia, que está presente, assombra a própria democracia enquanto promessa, assombra a própria presencialidade de um tempo que está fora dos eixos, uma vez que a presentificidade da democracia é colocar o tempo dentro dos eixos. Porém, o que podemos acompanhar de algumas democracias é o seu projeto de violência. Segundo Derrida, *se esta tradição comporta em si estruturas dominantes, discursos que fazem silenciar os outros, ocultando ou destruindo o arquivo, uma tradição não é certamente homogênea, nem, nela, a determinação da amizade* (DERRIDA, 2003(a), p. 237).

A democracia que se enaltece de ser o regime mais justo, mais igualitário, o melhor dos regimes, também é o regime da desigualdade, da injustiça. A democracia é também o regime político que mata, mata pela lei, perante a lei e acima da lei. Essa democracia que assassina todo o por vir, essa democracia assassina, deixa seus anciões à morte, alimenta a desigualdade em nome da igualdade, impelem às margens aqueles que não lhe interessam, passando por cima da vontade da maioria. O etnocídio, o genocídio, o extermínio, a destruição pelas drogas, a violência racial e de gênero, a manutenção da miséria, são práticas de uma economia da violência dentro dos regimes democráticos ou que possibilitaram o desenvolvimento das grandes nações ocidentais. Não é sem motivo que Pierre Clastres vai nos lembrar que o genocídio é bem anterior à segunda guerra:

> L'histoire de l'expansion occidentale au xixe siècle, l'histoire de la constitution d'empires coloniaux par les grandes puissances européennes est ponctuée de massacres méthodiques de populations autochtones (CLASTRES, 1974, p. 102).[152]

Essa democracia, o mais alto e belo símbolo do Ocidente, mata o diferente e exclui os mais fracos, explora a alma pelo trabalho e o corpo pela economia, e vice versa. Essa

[152] A história da expansão ocidental no século XX, a história de constituição dos impérios coloniais por parte das grandes potências europeias é pontuada de massacres metódicos de populações autoctona.

democracia é ao mesmo tempo, o seu outro que se quer apagar, seu fantasma que se quer deixar escondido no armário, pois no risco do retorno, esse fantasma desmascara e coloca em xeque o brilho e a luz da democracia. É por esse motivo que o por vir pode abrir a democracia para sociedades mais justas, mas a todo tempo, mostra as aberturas de uma democracia injusta, obscura, o outro da democracia da luz. Em outros termos, mesmo diante desse outro real da democracia, ainda assim "somos" orgulhosos desse regime.

O logocentrismo irá atuar como um esteta, um esteta que procura higienizar, estetizar, limpar, dar brilho, branquear, clarear desde o conceito, de uma ideia pura e abstrata até a realidade social e concreta a partir da delimitação social e das fronteiras, dos arranjos políticos que procuram colocar o mundo em ordem. Entretanto, esse clareamento, que também é racial, não conta, nunca contou com a lei do retorno, da do dobra e da repetição. Quando se encaminha a sujeira ralo a baixo, Victor Hugo nos mostrou de forma bela em *Os Miseráveis*, consequentemente, há uma inação, um esgotamento e, portanto, um transbordamento. Esse transbordamento é inevitável. Além disso, Victor Hugo mostra como num processo de metamorfose, uma trincheira de sacos de terra, se transformam numa barricada de corpos.

O retorno do recalcado pode ser pensado em diversos termos. Em tudo aquilo que retorna das margens para o centro, do submundo, do subsolo para as vias principais, do esgoto do mundo para as ruas nobres dos bairros chiques, quanto mais se recalca, mais força tem o retornante, *revenant*. Então, das margens da Europa, o resto do mundo, retorna para os grandes centros, das periferias das cidades aos centros comerciais e nobres, das exclusões epistêmicas ao centralismo do *logos*, do inconsciente ao consciente.

Todos esses retornos desestabilizam a ordem estabelecida, confundem a normalidade e o padrão, coloca o mundo fora dos eixos. Todo retornante é um assombrado, aterroriza, retorna do fruto plantado vindo de práticas históricas de violência e de exploração por parte da cultura dominante, do Ocidente, promovendo práticas de movimentos de rebaixamentos, de exclusão, de colonização, de assassinatos etc. Segundo Garaudy, *a colonização é o saque. Mas primeiro é o massacre* (GARDAUY, 1983, p. 39).

Impingir, compelir bueiro abaixo, abandonar ao esquecimento, é não se preocupar e não compreender que no inconsciente (*unbewusste*), nas margens, no submundo também se desenvolvem e se criam coisas, por vezes aquilo que eles denominarão: monstros. Que irão aterrorizar o povo dito inocente. Não é sem motivo que Max Stirner mostra que o conceito mais valorizado pelo Estado é o homem e o seu principal inimigo são aqueles inumanos.

> E que conceito é para o Estado o mais alto? Certamente o de ser uma verdadeira comunidade humana, uma comunidade na qual qualquer um pode ser aceite, desde que seja realmente homem, e não um monstro inumano (*Unmensch*). Por mais longe que vá a tolerância de um Estado, o seu limite é o do monstro não humano, de tudo o que é inumano. E afinal esse «monstro inumano» é um homem, e o inumano qualquer coisa de humano, só possível a um homem, mas não a um animal, uma «possibilidade humana». Mas, embora todo o monstro inumano seja um homem, o Estado rejeita-o, ou seja, prende-o, ou transforma-o de concidadão em companheiro de prisão (camarada de manicômio ou de hospício, segundo o comunismo). Não é difícil dizer, em poucas palavras, o que seja um monstro inumano: é um homem que não corresponde ao conceito de homem, tal como O inumano é aquela forma do humano que não se adéqua ao conceito do humano (STIRNER, 2004, p.142).

Tudo aquilo que é recalcado e tido sem valor, quando retorna, retorna enquanto ameaça. Seu aparecimento, seja apreendido fenomenologicamente ou politicamente, é um estranho familiar que vai exigir que se tome uma decisão, quase sempre é tentar recalcar novamente. Mas toda prática de recalque implica num fortalecimento do recalcado que quando retorna, já não vem sozinho.

Diante disso, Derrida não recua e acredita que em nome da justiça muitas das vezes os movimentos minoritários precisam se unir e por vezes defender sua identidade, uma vez que operar pela lógica da espectralidade poderia não lhes dar tanta força nos combates identitários.

Entretanto, das margens do mundo, do submundo, do inconsciente marginal, fabrica-se, produz, tal como uma usina, fazendo das margens um centro e dessas margens criam-se corpos desejantes, resistências e forças para criar novos modos operantes na luta por uma democracia por vir ou por uma justiça em retardo. Diante dessa realidade que a centralidade do centro, a soberania do soberano não se dá conta quando pelas brechas e deslocamentos, sem falar de todas os processos de autosuicídio que o Estado dominante, não percebe aquela presença espectral que é familiar.

O estado de exceção em que vivemos é o reflexo ou a imagem do caráter espectral da democracia. As democracias são espectrais, pois são e não são ao mesmo tempo, estão direcionadas a um por vir que nunca virá, uma promessa enquanto performativo sem direção e sem direcionado, sem remetente e sem origem, visto que a suspenção dos direitos, a eliminação do inimigo e do indesejado, rompem com a promessa de uma democracia justa.

> O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam intagráveis ao sistema político (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Neste sentido, todos os efeitos ou práticas ditas democráticas carregam um *double bind*, pois não compreendem uma totalidade ou realidade democrática em sua plenitude. Assim, a presencialidade ou a plenitude da democracia se dá enquanto efeitos, efeitos ou rastros. De acordo com Derrida, *creo que actualmente no hay democracia. Pero ella no existe nunca em el presente* (DERRIDA, 1994(c), p. 9-10)[153].

Não percebemos, assim, o quanto o processo de repetição provoca a alienação. O processo de alienação passa tão imperceptível que não nos damos conta. São as subjetividades e as singularidades que se apagam e se neutralizam. Neste caso, quanto mais se repete e se presentificar o discurso de uma democracia plena, mais nos afastamos dela e cada vez nos enganamos com seus efeitos espectrais. Acreditamos, e é essa nossa hipótese, que seria por isso que Derrida considera que a democracia nunca existiu e só pode se dar no seu por vir, pois, o por vir da democracia é espectral. E só pode se realizar enquanto efeitos espectrais.

Esse seria o motivo para estarmos atentos a efeitos de justiça que, na verdade, seriam efeitos de simulacros, além do que, se não nos conformamos com a falta de democracia nas ditas democracias, é exatamente porque elas são espectrais, ou seja, elas não são perfeitas e não estão abertas à transformação, à crítica e ao reenvio (*renvoi*).

Se formos pensar o tempo presente, que não é presente determinante, mas os fatos e acontecimentos que vêm acontecendo no mundo atual, podemos ver essa lógica da exclusão e de margeamento, não apenas entre a Europa e o resto do mundo (é assim que está gravado na alfandega dos aeroportos europeus, eu-citizen/non eu-citizen - UK-EU Passaports/All other passaports), mas também dentro das grandes cidades urbanas. A forma como o Estado lida com as favelas e subúrbios, reprimindo, recalcando, marginalizando, afastando cada vez mais dos centros comerciais, culturais etc, são cenas de violências que não têm fim, que vão pintando um quadro que já nasceu desgastado, ao contrário da pintura que vem se desgastando em o *Timeu de Atenas* de Shakespeare. E é a partir dessa pintura que Derrida encontra força contra os discursos de que tudo vai bem:

> "O Poeta – Como vai o mundo? O Pintor – Ele se desgasta, senhor, à medida que se adianta em anos (...) O mundo vai mal, o quadro é sombrio, dir-se-ia quase negro. Formulemos uma hipótese. Suponhamos que por falta de tempo (o espetáculo ou o quadro, sempre se trata de "falta de tempo"), projeta-se apenas pintar, como o Pintor de *Timão de Atenas.* (...) Título: *The time is out of join*t ou "o que vai tão mal no mundo hoje". A esse título banal deixar-se-ia a sua forma neutra, para evitar a crise, conceito muito insuficiente, e para evitar

[153] Creio que atualmente não haja nenhuma democracia. Mas ela nunca existe no presente.

> decidir entre o mal como sofrimento e o mal como erro ou crime (DERRIDA, 2013, p. 107-108).

A cena narrada por Victor Hugo em *Os miseráveis* se repete até hoje, e se repete todos os dias nas favelas das cidades do Rio de Janeiro e das outras grandes cidades. Corpos em chãos de terra, asfalto ensanguentado, compõem a grande pintura da cidade. Além disso, não podemos esquecer as centenas de barricadas e trincheiras que mapeiam e estabelecem limites e fronteiras dentro das favelas e bairros dos subúrbios das grandes metrópoles.

> por ocasião da fatal insurreição de Junho de 1848, a maior guerra das ruas que a história tem visto. (...) A barricada de Santo Antônio era monstruosa (...) Elevemos a barricada a vinte pés de altura e morramos todos nela! Cidadãos, façamos o protesto dos cadáveres. Mostremos que, se o povo abandona os republicanos, os republicanos não abandonam o povo! (...) Era um ataque de Demônios e uma resistência de espectros (HUGO, 1994(a), p. 935).

Desta modo, podemos entender o fascínio do Estado, da polícia do Estado, do Estado policial, pela guerra, provendo uma necropolítica, de acordo com Mbembe (2011) ou uma necrofilia em que os corpos não fazem parte das estatísticas e, por isso, podem ser abusados e usados de qualquer maneira[154]. Nesse sentido, perguntamos como são categorizadas as vítimas desses processos de apagamento, uma vez que não recebem o acompanhamento legal, nem são contabilizadas como vítimas de uma guerra urbana?

O esgotamento e o transbordamento do tempo presente vêm das margens do mundo, das periferias das cidades. Negros, índios, mulheres, pobres, deficientes, homossexuais, entre tantos outros que foram jogados a margem, foram recalcados e reprimidos, hoje querem ocupar lugar, espaços que lhes foram recusados devido à violência imposta por um ideal dominante. Portanto, como a dobra que se deu na Paris do século XVIII e XIX, mas também em tantos momentos da história de resistências que foram ocultados ou obliteradas, a saber, o Haiti, Canudos, Palmares, Carrancas, Giné Bissau, Burquina Faso, Zapata, Tupacamaro entre tantas outras que vão para além das revoluções europeias e americanas. Essas, que são tão poderosas quanto à revolução francesa, demonstram exemplos de dobra e retorno. Seja vindo de baixo, na força da imanência, seja vindo das margens ou criando novos centros, a lei do retorno sempre traz algo novo. O retorno traz sempre algo novo. É sob a lógica da lei do retorno que o recalcado retorna, é um retornante, tal como o espectro que retorna na diferença, pela diferença. E, como todo retorno, traz consigo o mesmo no outro, traz o outro no mesmo,

[154] Cabe lembrar que casos de balas perdidas e assassinatos em troca de tiros não são contabilizados como números para as estatísticas de assassinatos.

o fortalecimento e a resistência a esse novo se fortifica ainda mais. É sempre uma crença na morte que permite a falsa segurança de um estado de direito, democrático, de um estado de alívio. Entretanto, observa Derrida, o morto sempre volta, sempre retorna.

> Hoje em dia tal conjuração insiste, consenso ensurdecedor, no que está, segundo ela, de fato morto, continua de fato morto, eis que desperta suspeitas. Desperta-nos aí onde gostaria de adormecer-nos. Alerta pois o cadáver não está talvez tão morto, tão simplesmente morto quanto a conjuração tenta fazer crer (DERRIDA, 1994(a), p. 133).

A crítica de Derrida ao que vem se chamando e vem se anunciando como globalização, e que Milton Santos (2008) chamará de globalitarismo, se dá exatamente porque ela não ocorre em todos os lugares; então por que falar de global? Outro motivo é que sempre que ocorre ou é para melhorar ou piorar. Para Derrida, somente alguns países e algumas classes se beneficiam plenamente com a globalização, sempre parte dos países ricos que guardam o capital e controlam os instrumentos da decisão econômica (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 131). Diante disso, podemos perceber novamente modos de operação fantasmagorial em relação a globalização, pois ao mesmo tempo que ela não está presente, ela é presente e atua na exclusão com a aparência de inclusão. Em relação a isso, Fernando Coronil talvez tenha tido uma perfeita sacada ao compreender a globalização como globocentrismo, visto que se tenta a todo custo impor aos países e sociedades marginalizadas, um ideal de globalização, de modernidade, mas que atua apenas no campo do discurso ou da exploração econômica, ocultando, na verdade, os seus verdadeiros interesses, que vão desde cortinar a repetição de uma prática colonial esquecida, como apagar as diferenças dicotômicas produzidas violentamente na modernidade.

> Estas modalidades de representação, estruturadas em termos de oposições binárias, mascaram a mútua constituição da "Europa" e suas colônias, e do "Ocidente" e suas pós-colônias. Ocultam a violência do colonialismo e do imperialismo sob o manto embelezador das missões civilizatórias e planos de modernização. Em vez do eurocentrismo dos discursos ocidentalistas anteriores, que opera através do estabelecimento de uma diferença assimétrica entre o Ocidente e seus outros, o "globocentrismo" dos discursos dominantes da globalização neoliberal esconde a presença do Ocidente e oculta a forma pela qual este continua dependendo da submissão tanto de seus outros quanto da natureza (LANDER, 2005, p. 51).

Para Derrida, a impotência das nações diante das guerras, das invasões, que desrespeitam o direito internacional, a ONU, os acordos de paz (a Guerra do Golfo, a Sérvia, o Camboja, a Chechênia, etc.), as vantagens econômicas e territoriais (se realmente hoje em dia for uma questão de território) por parte das grandes potências, que

ditam as leis, as regras, rompendo com as leis e os acordos no momento em que desejam. Essas, provocam uma inquietação, um desejo de vingança dos povos e dos Estados menores (DERRIDA, 1998).

Entretanto, o pensamento de Derrida já estava atento ao que se apontava no por vir, o tecnocapitalismo supranacional, que provoca um desespero face aos poderes que ultrapassam os Estados. As novas tecnologias, as soberanias virtuais, as práticas de guerras que atuam no campo virtual, o espaço, o lugar, o território que agora é móvel, espectral. Essas são questões que invocam cada vez mais uma reflexão sobre as práticas de espectralidades. A questão da técnica cibernética, virtual aliada com o capitalismo e com as maiores práticas de terrorismos. Entretanto, podem ser usadas como um campo perfeito para pensar novas formas de resistências.

Diante da instalação de um novo dogmatismo, dirá Derrida, mas que também não é apenas teórico, devemos pensar os interesses capitalistas econômicos, a violência que se dá através da dita globalização por parte dos países que se vangloriam de se auto-intitular democracia (DERRIDA, 1998). Nesse sentido, sem ser marxista, muito menos um marxista ortodoxo, Derrida não nega a importância de um certo espírito marxista (1994(a), p. 119) que pode nos oferecer uma vigilância crítica diante da conjuntura atual das crises representativas e do obscurantismo democrático[155]. A crise da representação em democracia mostra sua auto-imunidade, a desconstrução que ocorre nela mesma. A crise não aponta apenas um problema negativo ou algo ruim, ela desvela também uma certa realidade que não se mostrava. Nesse sentido, retomamos a ideia da espectralidade, pois o efeito de viseira ocorre todo o tempo e não percebemos quando algo acontece, pois algo acontecia e nós não percebíamos. A crise da representação é também a desconstrução da ideia da soberania do *demos*[156].

Para Derrida, o dogmatismo diante do reino absoluto das democracias parlamentares, os discursos de globalização, de justiça, liberdade, de uma paz perpétua e de inimigos da democracia, tudo isso é falso. Para o filosofo, é mais do que nunca preciso

---

[155] Recomendamos a leitura da Slavo Zizek e de Jacques Rancière. Do primeiro o livro: *Alguém disse totalitarismo?* (2013) e do outro*: Ódio à democracia* (2014).

[156] No ano de 2016 no Brasil, vimos um golpe inconstitucional de força jurídica, mas também midiática por parte de uma ala do governo e da elite da sociedade, juntamente com a mídia. Esses demonstraram como funciona o teatro da representação, evidenciando que não há a representação, que não se representa o povo no parlamento, mas o interesse de grupos minoritários dominantes que não representam a maioria da população. Com isso, se desconstrói o mito da soberaniedade popular e se abre a outra realidade: a representatividade não representa ninguém além de si mesma. No Brasil, tivemos um movimento que chegou no limite de ser algo mais moderno, como um golpe judicial, mas não deixamos que a força do conservadorismo se repetisse, e o golpe foi pela força, pela estratégia política. Sendo assim, compreendemos que o estado de exceção é permanente.

interrogar essa retórica e saber a serviço de que setores sociais ela trabalha e qual é a correlação de forças em jogo. Derrida não se engana da lógica espectral e do simulacro produzido pelas grandes nações e acimentado enquanto verdade pelas mídias, pois cada vez mais podemos ver as operações do Estado, usando de forma *hollywoodiana*, as redes midiáticas e cinematográficas. Desde *Espectro de Marx*, Derrida já anunciava essa nova ordem mundial responsável pela crise em que as sociedades de todos os continentes vêm passando. O mínimo, segundo Derrida, que se deve dizer é que o mundo vai mal.

Em *Espectros de Marx*, Derrida irá lançar uma mensagem, um telegrama das dez chagas do seu tempo. Essas chagas demonstram o novo cenário mundial, a nova ordem mundial e que oculta o desemprego; a exclusão dos sem tetos e sem documentos; a guerra econômica; a violência das regras de mercado; o agravamento da dívida externa; a indústria de armamento; o armamento atômico; as guerras interétnicas; os estados fantasmas: máfia, consórcio de drogas; e a limitação do direito internacional (DERRIDA, 1994(a), p. 111-114).

A retórica da repetição por parte das grandes mídias, dos governos, acabam escamoteando algo que poderíamos buscar e acabar nos escapando. Uma vez que o intuito desta repetição é fazer valer um fato enquanto verdade, usar dessa verdade para manter um jogo de interesses e de poder. Neste sentido, a apreensão de um fato, transformado em grande acontecimento, numa imensa e extraordinária tragédia, impossibilita, devido a espetacularização, de percebermos o grande movimento que constitui a farsa política, por exemplo, seja para iluminar o inimigo ou obscurecer o amigo, o contrário também é válido. O jogo de espelhos, o direcionamento das atenções acaba sempre deixando passar algo que seria constitutivo de uma abordagem ou uma problemática mais profunda, que acabaria por fazer estremecer toda a ordem do discurso.

Em nome da democracia, muitas vezes escamoteiasse o seu lado opressor e repressor, sua concentração e suas práticas de violência. Repete-se com o intuito de fazer mais claro o discurso da democracia enquanto desloca as luzes das cenas mais sangrentas que colocariam em xeque a democracia. Só repete e se mostra aquilo que convém, essa é retórica da democracia. Essa lógica se espalha ao inventar o inimigo, ao acusar o outro, pois dessa forma se desvia o olhar e fazer que se repita o outro enquanto inimigo. É o que Derrida irá chamar de compulsão de repetição.

> Nós repetimos isso, *precisamos* repetir isso, e é muito necessário repetir, porque não sabemos realmente o que é nomeado assim, como se para exorcizar duas vezes em um só golpe: por um lado, esconjurar como por mágica a "coisa" em si, o medo ou o terror que ela inspira (pois a repetição sempre protege, por

> neutralizar, distanciando um traumatismo, e isso é verdade em relação à repetição das imagens televisionadas de que falaremos depois); e, por outro lado, para negar, tão próximo quanto possível deste ato de linguagem e desta enunciação, nossa impotência de nomear de maneira adequada, de caracterizar, de pensar a coisa em questão... (BORRADORI, 2004, p. 96).

É crucial apontar quais são os problemas, segundo Derrida, da democracia presente. São eles a crise na política e na economia mundial; o agravamento da dívida externa; a especulação financeira internacional; a imigração em massa de estrangeiros fugindo da fome, das epidemias e das guerras civis, religiosas e étnicas em busca de asilo nos países europeus; a xenofobia; a homofobia; os sem-teto; a hegemonia político-econômica do poder dominante que impõe e legitima as terminologias e as leis que lhe convêm; a euforia dos discursos neo-liberais que buscam tranquilizar e mascarar as violências dessas opressões e exclusões; tudo isso forma o que Derrida irá chamar de um quadro sombrio e desgastado da contemporaneidade. Tal discussão se dissemina por obras como *Espectros de Marx, Vadios, O outro cabo, O Monolinguismo do outro, Força de lei, entre outras.* Eis o quadro de 1994 apontado por Derrida em *Espectros de Marx*:

> O desemprego; a exclusão maciça dos cidadãos sem teto; a guerra econômica; a incapacidade de dominar as contradições no conceito de, nas normas e na realidade do mercado liberal; o agravamento da dívida externa; a indústria e o comércio de armamento; a extensão do armamento atômico; as guerras inter-étnicas; os estados fantasmas das máfias dos consórcios de drogas; e o presente estado do direito e suas instituições (DERRIDA, 1994(a), p.112-114).

A paisagem apontada por Derrida, principalmente em *Espectros de Marx*, é paisagem de uma *época desgastada* de sociedades que não suportam mais os discursos que procuram passar a imagem de uma globalização que representa o desenvolvimento e a melhoria mundial e que na verdade só atingem e beneficiam os países ricos e algumas classes que guardam o capital e controlam os instrumentos da decisão econômica. Segundo o autor, a globalização como símbolo do auge da democracia não está acontecendo (DERRIDA, 2004(a)).

> É um simulacro, um artifício retórico, uma arma que dissimula um desequilíbrio crescente, uma nova opacidade, uma não-comunicação prolixa e hipermidiatizada, um tremendo acúmulo de riquezas, com meios de produção, teletecnologias e armas militares sofisticadas ─ e a apropriação de todos esses poderes por um pequeno número de estados ou corporações internacionais (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 132).

A respeito da globalização, Derrida, crítico ferrenho desta, inclusive acerca do seu nome, prefere trabalhar com o termo mundialização, pois como diz em *Universidade sem Condição,* o termo mundialização traz em si a ideia de mundo, enquanto globalização seria algo mais aberto e planetário, abandonando por vezes o seu sentido de terra, terreno.

Sobre o que se entende e se repete cotidianamente sobre globalização, Derrida de forma categórica afirma que não há e ela não ocorre, e nos mentem dizendo que ela muda a ordem do mundo (2004(a), p. 311). Para ele, as disparidades e as desigualdades sociais são completamente radicais, levando Derrida a perguntar: onde ocorre a globalização? Visto que o caráter principal do discurso globalizante acontece nos momentos de comemorar seus benefícios.

A globalização e seus benefícios acompanham ao mesmo tempo o alto aumento das desigualdades e injustiças sociais que ocorrem cada vez mais nas tão orgulhosas democracias. Comemora-se sempre que há uma nova abertura para o livre comércio de mercadorias no âmbito internacional a partir das aberturas das fronteiras; entretanto, fecham e condicionam cada vez mais, ao máximo, a chegada de imigrantes fugidos das guerras, da miséria, de doenças e tragédias, que essas próprias sociedades que lucram com a globalização promovem. Em outras palavras, os países que lucraram e festejam os frutos da globalização, são os mesmos que exploram as sociedades e os países menores, e que em momentos de extremo desespero desses cidadãos, ao recorrerem aos seus empregadores, encontram portas e fronteiras fechadas.

Apenas alguns países, diz Derrida em *Filosofia em tempo de terror*, beneficiam-se com a globalização. Nós acrescentamos: algumas classes e algumas raças estão lucrando, beneficiando-se e sobrevivendo com as vantagens da globalização. No ano de 2003 Derrida apontava para esse panorama:

> Embora o discurso em favor da globalização insista na transparência, tornada possível pelas tecnologias, pela abertura de fronteiras e de mercados, pelo nivelamento dos campos de jogo e a igualdade de oportunidade, nunca houve na história humana, em números absolutos, tantas desigualdades, tantos casos de desnutrição, de desastre ecológico ou de epidemias galopantes (pense, por exemplo, na aids na África e nos milhões de pessoas que deixamos morrer e portanto matamos!). Quanto as desigualdades tecnológicas, pense no fato de que menos de 5% da humanidade tem acesso à Internet, embora em 1999 metade de todas as residências norte-americanas estivessem interligadas[157] (BORRADORI, 2004, p. 131).

Derrida reconhece, entretanto, que há alguns aspectos positivos na globalização. Para ele, apesar de o acesso à internet e à mídia (mesmo sendo tendenciosa) ser mínimo, a globalização ou a mundialização, possibilita a rápida transmissão de informação, modelos e conhecimentos. Segundo ele, a democratização do leste europeu deve-se,

[157] Nos dias de hoje podemos ver um aumento significativo da internet. Porém, ainda não representa, talvez nunca vá considerar, que o aumento ou a extensão do alcance da Internet ou da Globalização signifique uma justiça. Além do mais, fica sempre a questão acerca do uso da internet, se é feito um bom ou mau uso.

sobretudo, ao acesso à televisão, por causa da comunicação de modelos, normas e imagens transmitidos pela tecnologia midiática, como também, os modelos de instituições não-governamentais.

> Com o vocábulo "globalização" [*mondialisation*], intenta-se nos fazer engolir muitas coisas. Certamente, isso é bastante conhecido, há um grande número de fenômenos de homogeneização, de unificação do mercado, de permeabilidade das fronteiras, de velocidade e de potência da comunicação transnacional, etc. Porém, jamais as vítimas da desigualdade e da repressão (econômica, neocolonial, etc.) foram tão numerosas na história da humanidade. A riqueza de algumas centenas de famílias é hoje superior à de dezenas de Estados superpopulosos (DERRIDA, 2004(a), p. 311).

A crise das democracias contemporâneas, apontada por Derrida, traz exigências ou necessidades de romper com preconceitos, dogmatismos e paradigmas que nos acompanham há séculos. A hegemonia de ideias tais como as do falogocentrismo (privilégio do falo e do *logos*) ou do fonologocentrismo (privilégio da voz e do *logos*), que centralizam todo o valor da verdade a partir da razão, do homem e da presença, ignora ou subordina as diferenças radicais. Essas compõem a realidade imposta a partir do logocentrismo, da qual a razão, enquanto *logos,* a verdade, a Verdade, o *logos* enquanto verbo, um *logos* racional, cristão e eurocêntrico, constitui e constrói o grande quadro da cultura ocidental. É sempre bom lembrar as mais diversas formas de como Derrida irá definir o logocentrismo. Seguem suas palavras:

> O que eu queria dizer em uma palavra a propósito do *logos* é que no fundo, o que se pode chamar, o que eu chamei desde muito tempo de "logocentrismo", justamente, que sempre designou ao que me parece uma hegemonia forçada, uma forçação, que impõe uma hegemonia, não significava apenas a autoridade do *logos* como palavra, linguagem – que é já uma interpretação -, mas significava também uma operação propriamente, eu diria, entre aspas, "europeia", que reúne, justamente, ao mesmo tempo, as tradições bíblicas (...) e depois a tradição filosófica, em larga escala, as religiões monoteístas, as religiões abraâmicas e a filosofia. Esse logocentrismo das religiões abraâmicas e da filosofia significa não tanto que o *logos* seria simplesmente o centro de tudo, mas que ele se encontra, justamente, em uma situação de hegemonia soberana, organizando tudo a partir de suas forçações de tradução (DERRIDA, 2016, p. 480).

A partir dessas bases, formou-se uma estrutura social na qual seus alicerces constituídos de discursos universalizantes e identitários reprimiram, excluíram e inferiorizaram os que não eram iguais, os que eram diferentes, todos aqueles que não se enquadravam em uma identidade que não fosse a do homem branco europeu e racional. Assim, esses princípios fundadores da democracia por muito tempo permitiram a exclusão da mulher, do negro, do homossexual, do pobre, do mulçumano entre outros que

sempre permaneceram em segundo plano dentro dessa história econômica e social, mas também filosófica.

Segundo Derrida, a ideia da democracia não é um engodo, entretanto, o que podemos perceber é que o que se apresenta enquanto democracia não se adequa com o princípio de democracia. Para Derrida, aquele que pensa e discursa que as democracias em que vivemos são verdadeiras democracias, mentem a si próprios, além de mentir ao outro (DERRIDA, 1998).

Derrida acredita que há mais democracia nos países ocidentais do que em outros regimes. Essa afirmação de Derrida, sem conhecer outras culturas, limitando-se quase sempre a um eixo abraãmico, democrático ou aos Estados ditos comunistas, impede que ele pense práticas de vida e de existência que poderiam até ser mais democráticas do que a própria democracia, segundo o modelo ideal ocidental. Pensamos aqui o modo de vida político de sociedades indígenas e africanas que não são estudadas pela filosofia e pelos filósofos, e que recebem caráter de primitivo ou de sociedades arcaicas e que não configurariam um regime político[158].

No entanto, Pierre Clastres já apontava, e hoje inúmeros pensadores de fora da filosofia já vão apresentar, que os modos de vida e de existência dessas sociedades são modos políticos de se relacionar, principalmente no que tange a guerra. E que se aprofundarmos, e não precisamos chamar essas práticas de democracia, o respeito pelo outro é o ponto elementar do núcleo social dessas sociedades. Entretanto, persegue-nos a possibilidade de uma certa herança africana em Derrida que acaba por influenciar na sua noção de hospitalidade e de perdão, como veremos mais à frente, pois, além de judeu, não podemos negar sua convivência com os povos do deserto[159], com os povos árabes o que não quer dizer, necessariamente, mulçumanos.

Por meio do colonialismo, do imperialismo e da globalização, formas de se estender e fazer valer o poder de uma soberania, difunde-se, além do pensamento ocidental, toda a sua estrutura política, econômica e jurídica. Como também, sua cultura geral, que, por sua vez, vem contaminada por seus paradoxos e imperfeições que, além

[158] Por esse motivo vamos pensar no sexto capítulo o ubuntu como um possível modo de vida mais democrático.

[159] Estamos nos referindo aqui a exclusivamente aos berberes, que possui o significado de bárbaro. E que de bárbaro não possuem nada, pois tem sua a própria língua, sua cultura, sua economia etc. Apesar de sabermos que os gregos chamavam todos os não-falantes de grego de bárbaros. Curioso observar que, segundo Heródoto, os egípcios chamavam todos os estrangeiros de bárbaros. Seria essa uma característica de povos que se consideravam demasiadamente evoluídos?

de transportar um cenário de crise e transformação, ampliam todas as suas crises, seja a crise dos sujeito, seja das existências ou dos seus modos de vida ou do seu ser jurídico.

> A violenta expansão da Europa para além de suas fronteiras, evento que tornou o resto do mundo um mero objeto dos processos de acumulação capitalista para os países ocidentais, é um dado decisivo na instauração universal de um sistema econômico único. Sem esse dado fundamental, a história da gênese do mundo moderno não faria sentido (MOORE, 2012, p. 102).

Para Derrida, o movimento é sempre contaminado e, se há uma europeização por meio da globalização, ao mesmo tempo a crise e as mais variadas crises em solo europeu provocam uma mudança radical em território europeu, a saber, as crises de identidade, a pluralidade de línguas e de religiões.

> O que é exportado através do imperialismo, através do colonialismo, através de qualquer outro modo de difusão do pensamento ocidental, não são, geralmente, não são apenas normas, direitos adquiridos, posições. São também crises, interrogações fragilizações no curso das quais o "sujeito" não se encontra a não ser vendo-se posto à prova. (...) Daí o seguinte paradoxo: a globalização é a europeização. E, no entanto, a Europa se redobra, se fissura, se transforma. (...) Em consequência, a herança europeia não é um conjunto de valores, de bens espirituais, uma herança de riquezas mobiliárias ou imobiliárias. Seria antes um potencial inesgotável de crise e de desconstrução (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 213).

Em *O outro cabo*, Derrida problematiza a ideia de capital enquanto centro, a cidade enquanto centro capital da cultura, a economia. Após desconstruir a centralidade do centro no que diz respeito à capital e ao capital, Derrida reconhece como tudo era voltado a um centro. Entretanto, demonstra ele, que nos dias de hoje a cultura, a língua, a economia não se concentram mais num centro determinante e dominante, ou seja, na grande metrópole. Isso possibilita que outras vozes e outras escrituras apareçam e possibilitem a desconstrução do discurso dominante. E é exatamente devido a essa possibilidade que se promove um certo discurso de crise.

> Doravante não existirá mais a necessidade de ligar a capital cultural a uma metrópole, a um sítio ou a uma cidade geográfica-política, mas a questão da capital permanece por inteiro, e tanto mais premente quanto a sua "política" – que talvez já nem constitua uma que mereça tal nome – já não se liga mais à *pólis* (cidade, centro, acrópole, bairro); em suma, ao conceito tradicional da *politeia* ou da *res publica.* (DERRIA, 1995(a), p.111).

A Europa sempre se achou e se colocou como a vanguarda, diz Derrida, tanto da geografia quanto da história (1995(a), p. 115). A centralidade e a hegemonia desta postura, sempre marginalizou aquilo que não era europeu. Além disso, esse tipo de posicionamento sempre se intensificou ao tentar transmutar, invadir, abranger uma totalidade do globo, fazendo valer a universalização a partir desse centro, a Europa. À

vista disso, todo cosmopolitismo parti de uma certa *arque, arque* originária e de comando que estando na ponta, na ponta do cabo, da capital, se justificava devido a sua experiência, a colonização, colonização geográfica, epistêmica e filosófica, de globalizar e colonizar o mundo. Nesse sentido, toda prática de globalização é uma forma de colonizar o outro, uma colonização do ser.

> Trata-se de um discurso de Estado, mas a vigilância não deve apenas exercer-se no âmbito dos cursos de Estado. Os projetos europeus melhores intencionados, aparentemente e expressamente pluralistas, democráticos e tolerantes, podem tentar, nesta bela competição para "conquistar os espíritos", impor a homogeneidade de um meio termo, de normas de discussão, de modelos discursivos (DERRIDA, 1995(a), p. 117).

A respeito do massacre na Argélia em 1961, Derrida não deixou de se posicionar. Ressaltando, todavia, o dever de reparar as injustiças, os crimes em geral, as censuras, as violências contra as mulheres, e todos os tipos de neutralização idiomática, religiosa. Como sempre focou Franz Fanon (2006), Derrida reconhece também todas as violências do âmbito psicológico, da memória, da singularidade e dos maus usos que se fazem dos arquivos. Sobre as violências psíquicas, Derrida aponta que esse tipo de violência pode atingir graus e formas de crueldade. O que nos leva a pensar os limites de uma violência legítima ou abusiva, de uma não-violência e uma violência autorizada ou normal (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 46). Derrida é imperativo quando diz:

> Nós não vamos aceitar viver em um mundo que não só tolera a violência ilegal, mas viola a memória e organiza amnésia de seus crimes. E conclui que nosso testemunho crítico deve transformar o espaço público, lei, polícia, política de arquivamento, mídia e RAM. E deve fazê-lo através das fronteiras nacionais (DERRIDA, 2001(b)).

Frutos da violência colonial, os imigrantes, os exilados, os sem pátria, sem terra, retornam de um lugar que nunca saíram, é o processo de repetição que não marca mais uma origem uma vez que não há o lugar de saída, não há mais o lugar de concentração e de acolhimento. Sem acolhimento, o acolhimento só pode ser, como diz Dirce Solis, violência (2016).

Assim, cria-se lugares abissais, como demonstrou Dirce Solis em *Espacialidades e espectralidade abissais* acerca dos presídios, espaços que fogem de guerras jurídicas, econômicas, étnicas e religiosas e que passam a ser um entre, um nada, um lugar vazio do direito, da lei, do Estado, mas que são, contudo, lugares da violência.

> O presídio de Ilha Grande foi construído num lugar paradisíaco (...) Conhecida como Caldeira do Inferno, a Colônia Correcional de Dois Rios (...) apesar da beleza do lugar, em virtude de, durante 100 anos, as colônias correcionais lá existentes sempre se associarem ao tratamento desumano, aos maus tratos,

> estupros, assassinatos e todas as formas de violência a que era submetida a população carcerária. Apesar da lei, Código Penal de 1890, que proibia o tratamento com castigos físicos e limitava a ação dos carcereiros, os presos sofreram ações disciplinares violentas, desde chicotadas até torturas monstruosas, sem falar nas terríveis condições de higiene (SOLIS, 2016, p. 27).

Assim sendo, esses sujeitos que perderam seus direitos jurídicos, seus documentos, seu lugar, vivem num vazio, num lugar de exceção que só pode se refletir numa sequência de não-lugares ou de lugares completamente condicionados. Eles são, portanto, não-cidadãos, mas não cidadãos do mundo, pois o mundo não é o seu lugar, são homens sem direito, sem cidadania. *Mas hoje devemos*, diz Derrida, *nos preocupar com pessoas que são lançadas fora de seus países, sem cidadania, e que não são respeitadas como cidadãos. É preciso pensar numa hospitalidade não mais voltada somente para cidadãos, porém que se dirija a qualquer um* (DERRIDA, 2001(a)).

Acerca do sujeito de direito, Derrida explica que o direito Ocidental é o lugar próprio, um lugar privilegiado em todo caso, de emergência e da autoridade do sujeito, do conceito de sujeito. Se ele está mantido no direito, como extirparíamos o sujeito do direito? (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 74).

Segundo Derrida, devemos estar atentos a violências que têm por base discursos identitários. Em outras palavras, Derrida está se referindo à violência que pode ser promovida em nome da identidade. Entretanto, Derrida reconhece a necessidade de pensar urgentemente e ouvir a voz dos grupos minoritários. E, de acordo com Derrida, só é possível pensarmos justiça deixando o outro advir, só é possível a democracia deixando que o outro chegue de forma incondicional. Diante do exposto por Derrida, reconhecemos o perigo dos discursos identitários, entretanto, enquanto houver racismo, discriminação racial, desigualdades sociais, homofobia e todo o tipo de violência direcionado aos grupos minoritários, será preciso falar de identidade.

Assim, colocarmo-nos como a outra margem do Ocidente é afirmarmos a referência ocidental de algum modo, deste modo, considerando que o lugar é também uma produção de identidade, optamos por posicionar o Ocidente a partir do nosso referencial, do nosso lugar, do nosso *topos*, da nossa perspectiva, de nossa geografia. Mas quem é esse nosso ou o nós que não se submete mais a ser o outro do Ocidente?

Estamos falando da África, da América do Sul, da Ásia, dos povos invadidos, colonizados, saqueados, do outro denominado pelo Ocidente. Não somos o outro, não enquanto a identidade estabelecida pelo mesmo. Somos uma multiplicidade de diferenças que nas suas diferenças constituem um outro, uma alteridade. Somos o outro, ou outros,

a partir de nosso estar-no-mundo. Não nos damos ao olhar do Ocidente, não nos colocamos mais como objeto de estudo desse outro investigador e usurpador. Essa postura é o que vai defender Molefi Asante (2009) ao falar de afrocentricidade e Enrique Dussel (2005) ao falar de um pensamento desde a América Latina. Essas posturas, Walter Mignolo chamará de desobediência epistêmica (2008).

Entretanto, por trás desses aparentes esforços por parte das democracias e dos Estados, pois muitas das vezes essas se confundem, acabando por velar ou ocultar outras violências. Nossa tese, é a de que não é possível pensar a democracia sem uma violência tal como ela se apresenta. O *pólemos* é o que rege essa democracia em toda a sua completude, diz Derrida. Percebendo a relação com outrem como primordial para o funcionamento da democracia, Derrida vai problematizar o conceito de amigo no contexto da democracia, pois, se a democracia funciona a partir da manutenção de uma política da amizade, ela não pode operar segunda a exclusão do outro ou do risco de ter o outro como ameaça ou como inimigo. Portanto, diante desta aporia, e sem uma resposta imediata, a democracia por vir *talvez* escapasse dessa violência, mesmo que em sua promessa, a possibilidade ou a esperança numa sociedade sem violência, fosse uma promessa de uma democracia por vir. Mas, para isso, seria importante considerar o outro em toda sua diferença, de modo que abalasse as estruturas gerais do direito e de uma política condicional.

> Tratar-se-ia agora de sugerir que uma democracia por vir, ainda não dada, não pensada, até mesmo reprimida ou recalcada, não só não contradiria esta curvatura dissimétrica e esta heterogeneidade infinita como, na verdade, seria exigida por elas. (...) Tratar-se-ia então de pensar uma alteridade sem diferença hierárquica na raiz da democracia (DERRIDA, 2003(a), p. 236).

Derrida através da desconstrução identifica nos discursos e nas práticas hegemônicas mundiais atuais questões que engessam e paralisam as democracias existentes. Umas das possibilidades da desconstrução é trazer a denúncia da violência que se esconde nos discursos reconhecidos como democráticos e que traduzem um ideal universal e identitário de democracia e justiça, com pretensa roupagem de verdade universal.

No entanto, as democracias ocidentais acabam por velar e ocultar um certo tipo de violência, já que a reconciliação não vem separada do contrato, do acordo firmado, que além de vir por parte do mais forte, nunca se sabe se quem responde pelo outro, responde por *todos* os outros. Questão que nos conduz novamente ao quem somos nós ou quem é nós? Visto que nem sempre o perdão poderia vir, por exemplo, pela lógica do

julgamento, ou seja, como pensar um perdão que não passe pelo campo do jurídico ou do julgamento? Ou como diria Derrida: quem pode perdoar? Questões cruciais para Derrida, que, em nome da responsabilidade, ultrapassam as categorias e os limites da ética tal como a conhecemos.

> Pourtant c'est ce qu'il faut faire, l'im-possible; si le pardon est possible, il doit parddonner l'ipardonnable, c'est-à-dire faire l'impossible. Faire l'impossible ne peut pas être une éthique et, pourtant, c'est la condition de l'éthique (DERRIDA, 2004(g))[160].

Essas questões que somadas as de como perdoar o imperdoável, questão profunda e essencial colocada por Derrida, leva-nos a aporias que se multiplicam para tantas outras como perguntar: como pensar um político para além do jurídico, mas que não caia, como em Schmitt, nas mãos de um soberano? Quem então teria o papel de perdoar, de decidir, etc?

Pensando para além de uma reconciliação, lembrando que esse para além não é no sentido de abandono da questão ou do que foi colocado, mas esticar, mostrar que o conceito é algo plástico, que as questões podem ser implodidas ou melhor desconstruídas e passíveis de distorção, Derrida conduz a questão da reconciliação para uma abordagem que não passa pelo divino, onde o julgamento final seria a última instância, mas demonstrar que procura-se humanizar as decisões dando-lhes assim um caráter apocalíptico de veredito final. Derrida procura mostrar que a passagem de um Estado-teológico-político-cristão para uma unidade jurídica de um corpo social, como a de um Estado-Nação, tenta de todas as formas trazer uma inscrição da decisão para o campo jurídico, apresentando, assim, a contaminação, impossível de se livrar, das heranças de soberania teológica do político. Sobre a definição de soberania, Derrida explica:

> A palavra significa onipotência, autodeterminação do querer, poder sem limite e incondicional. Nas monarquias absolutas, a onipotência do soberano, encarnação da nação, é de direito divino. Em seguida, transferiu-se a soberania ao povo (porém, soberania sempre "sagrada" dizia Rousseau, no *Contrato Social*). Parece-me que a democratização republicana não apagou essa filiação teológica (DERRIDA, 312, p. 312).

Pelas palavras de Derrida podemos perceber, então, o não-jurídico no jurídico, o para-além-da-lei na lei, a transcendência na imanência, formas de perceber o quanto teológico se repete naquilo que se afirma enquanto laico. Em outras palavras, o Estado de

[160] No entanto, é isso que é preciso fazer, o im-possível; se o perdão é possível, ele deve perdoar o imperdoável, ou seja, realizar o impossível. Fazer o impossível não pode ser uma ética, e ainda assim é a condição da ética.

direito procura abranger, em todas as esferas de caráter decisional e prescritivo, um papel de soberaniedade. Firmado, assim, uma abrangência de toda a extensão das relações humanas e sociais. Aspecto, por vezes, não identificável simplesmente devido ao caráter espectral do Estado. Onde não está o Estado? Uma resposta apressada diria que não está em muitos lugares, deixa escapar que onde ele não está é exatamente onde ele está operando, pois atua no modo espectral, opera por efeito de viseira.

Em a *Lógica do Perdão* (2004(b)), a respeito dos processos de reconciliação na África do Sul pós *apartheid*, nos quais Mandela e Desmond Tutu tiveram uma participação de extrema importância, e no Chile, depois da redenção de Pinochet, Derrida desenvolve diversas problematizações de âmbito jurídico-político, que acabam por escaparem ao mesmo e nos conduz a pensar os temas tais como perdão e reconciliação, assim como sempre mostrar o caráter teológico do Estado. Derrida tenta a todo custo mostrar o quanto essas ações, que buscam por justiça, ainda estão presas a um modelo ou um ideal transcendente. Noutros termos, por mais que se pense um Estado laico, um judiciário para além do âmbito humano, o direito ainda opera segundo uma instância transcendental, sempre retomando um ideal de uma justiça que não se faz presente.

A tematização acerca da reconciliação e do perdão caminha ao lado da tentativa de fazer justiça ou pensar a possibilidade de fazer justiça. Entretanto, pode-se constatar nos discursos ditos democráticos uma tentativa de fazer presente essa reconciliação ou de fazer ouvir uma voz do perdão. Nesse sentido, por meio do Estado, figura completamente metafísica, abstrata, ou de acordo com nossos apontamentos, espectral, mostra-se presente em suas práticas efetivas, procurando fazer valer uma reconciliação, presentificando o perdão que, em seu caráter teológico, uma vez que se humaniza o perdão, ou seja, já não está mais na mão de deus, acabam por se tornar ecos espectrais que apenas promovem efeitos de um acordo ou de um perdão fictício.

Sendo assim, o que podemos perceber são acordos que jamais se efetivarão enquanto possibilidade de realização de justiça para aqueles que seguem em busca de justiça. Neste sentido, tanto o perdão quanto a reconciliação são produtos de uma postura estratégica que não resolve a sua questão. Portanto, presentificar, tornar presente e materializar o perdão ou a reconciliação, não apaga os rastros de uma historicidade, as marcas de um tempo caracteriado pela injustiça.

De acordo com Derrida, e seu pensamento do incondicional, do indecidível, só é possível perdoar o imperdoável, pois perdoar o perdoável não seria, segundo ele, um perdão. Derrida quer demonstrar que agir dentro de uma perspectiva do possível e da

apreensão do outro é funcionar segundo a lógica do mesmo, do possível, mantendo sempre o discurso da vítima dentro do campo de apreensão de quem detém o poder (DERRIDA, 2001(a)). Para Derrida, perdoar o imperdoável é um momento de invenção, pois quem pode perdoar? Até onde pode perdoar? O que se pode perdoar? Seguindo nas trilhas de Jankélévitch, Derrida o cita:

> O perdão! Mas eles já nos pediram perdão? Apenas o desespero e a solidão do culpado dariam um sentido e uma razão de ser ao perdão. Quando o culpado é gordo, bem nutrido, próspero, enriquecido pelo "milagre econômico", o perdão é uma brincadeira sinistra. Não, o perdão não é feio para os porcos e suas porcas (DERRIDA, 2004(f), p. 43)[161].

Derrida chama a atenção para não limitarmos o perdão a uma questão jurídica, menos ainda religiosa. O perdoar parte de uma singularidade do vivo e também do morto. O morto não pode perdoar. Os mortos não perdoam. Nesse sentido, cabe a pergunta: como conviver com os fantasmas dos injustiçados que pedem por justiça? Diante disso, Derrida irá afirmar que não há perdão possível, muito menos pela voz do Estado, pela escrita do direito:

> Il perdono! Ma essi cí hanno mai domandato perdono? Soltanto la disperazione e la solitudine del colpevole darebbero un senso e una ragion d'essere al perdono. Quando il colpevole è grasso, ben nutrito, prospero, arricchito dal "miracolo economico", il perdono è uno scherzo sinistro. No, il perdono non è fatto per i porci e per le loro scrofe (DERRIDA, 2005(a), p. 75).

Em outras palavras, Derrida diz que o perdão não é um conceito político, pois o perdão escaparia ao controle e à indução do soberano, seja ele o Estado, o povo, o papa ou o monarca. O perdão, para o filósofo da desconstrução, é da ordem do incalculável, do incondicional, é uma espécie de loucura, visto que, ao pedir perdão, por exemplo, penetramos na categoria da condição. *Mas acontece*, observa Derrida, *que a única coisa que o perdão deve perdoar é o imperdoável. Se o perdão perdoa o perdoável não é um perdão. Portanto, se existe perdão, ele deve perdoar o imperdoável* (DERRIDA, 2001(a))[162].

---

[161] O perdão está fora da alçada de qualquer instituição: o perdão não tem nenhuma comensurabilidade, nenhuma analogia, nenhuma afinidade possível com um dispositivo jurídico ou político. A ordem do perdão transcende todo o direito e todo poder político, toda comissão e todo governo. Ela não se deixa traduzir, transportar, transpor na língua do direito e do poder. É da competência da pura singularidade da vítima, unicamente de sua solidão infinita.

[162] Ainda a respeito do perdão, veremos no último capítulo, que o perdão é uma grande questão no que diz respeito a filosofia ubuntu. E, como já apontamos, no contexto da África do Sul pós-*apartheid*, pensar o perdão em termos de ubuntu, exigiria pensar o perdão para além do direito, direito este cristão, romano, ocidental. Mas, também, fora dos valores morais do cristianismo.

Escapando completamente a um relativismo que constituiria num tipo de pensamento em que todas as perspectivas, que se diferenciam entre si, se equivaleriam e que todos os pontos de vista possuiriam o mesmo valor, Derrida não compartilha com essa perspectiva fraca, de teor liberal. Deste modo, Derrida se recusa simplesmente à perspectiva que consideraria a dependência do lugar e do tempo em que o indivíduo ou uma sociedade se encontra. Nesse sentido, o respeito e a responsabilidade sobre o outro, afirma Derrida, deveria passar por uma singularidade das culturas, da nação, da religião e da língua. Por este motivo, a incondicionalidade não seria relativista, nem liberal. Sendo, portanto, uma forma mais adequada de aceitar o outro em toda sua diferença, sem, assim, impor condições ou perguntas, sem julgar os valores e as crenças desse diferente

> Dessa forma, a estratégia é muito complicada: deve-se reservar o direito de interrogar quanto à genealogia do conceito de homem, sem contudo fazer dessa questão uma arma destrutiva em relação ao humanismo, aos direitos do homem, ao conceito de crime contra a humanidade. É aí que a responsabilidade política e ética é difícil de ser assumida, e é justamente por ser difícil que se trata de uma responsabilidade a assumir. Se houvesse uma norma, se estivéssemos tranquilos em relação ao que acontece, sabendo que o conceito de direito do homem e de crime contra a humanidade é muito claro, não haveria nenhum problema, nem responsabilidade a assumir. Existem verdadeiras responsabilidades a assumir quando se reconhece que o conceito de homem é precário e problemático, provocador de questões, e que, ao mesmo tempo, ao se colocar essas questões é preciso não ameaçar conquistas, tais como a dos direitos do homem, da mulher, e da transformação dos direitos do homem. A história dos direitos do homem não se fez num único lance, é um processo de transformações e determinações crescentes. Não se parou de acrescentar direitos aos direitos do homem desde que foram criados. Direitos ao trabalho, direitos da mulher. Pode-se, desse modo, colocar questões quanto à história do conceito de homem e, em seguida, contribuir na elaboração, para o progresso do direito do homem (DERRIDA, 2001(a)).

A abertura da ideia de uma democracia por vir não se baseia na destruição ou anulação do religioso. Pelo contrário, Derrida reconhece a importância, inclusive, da diversidade religiosa. Entretanto, Derrida crê num Estado laico, porém, que transforme o próprio conceito de laicidade em que não se retire, nem se apague, o religioso ou o teológico de seu vínculo com Estado. Uma vez que, lembra Derrida, os conceitos políticos que regem as sociedades ocidentais democráticas são teológicos e secularizados (DERRIDA, 2013(b), p. 56).

> Creio, ao contrário, que os crentes autênticos, se essa palavra tem sentido, são os primeiros, deveriam ser os primeiros a exigir a separação entre o político e o religioso, porque é também a condição de liberdade da religião. É a condição para que o Estado assegure a liberdade da religião (DERRIDA, 2013(b), p. 78).

Segundo Derrida, é sempre a favor da religião que se deve dissociá-la do Estado. Assim, cabe reforçar, que Derrida não é contra a religião, mas claramente se referindo

aos países árabes-mulçulmanos e aos EUA, é sempre perigoso deixar que decisões do futuro de uma nação se prenda a bases dogmáticas que não permitem a crítica do Estado.

A relação entre o político e o Estado, a aliança entre essas duas forças, para Derrida, precisa ser questionada e transformada, porém, sem pregar o fim de um ou do outro. Derrida, está preocupado, como sempre, com a questão do limite, até onde pode um interferir no outro? (DERRIDA, 2013(b), p. 71-78).

> Em todo caso, é a dimensão religiosa que vem sobredeterminar todos os conflitos políticos mundiais atualmente. Não apenas porque os Estados Unidos apoiam Israel em larga medida, mas também porque os Estados Unidos e os aliados de Bush, não se pode esquecer, são inspirados por uma espécie de fundamentalismo cristão, não somente na linguagem utilizada, mas igualmente quanto aos fatos. Além do mais, os fundamentalistas cristãos de extrema direita nos Estados Unidos são pró Israel, mais ainda, ou pelo menos tanto quanto, a comunidade judaica americana (DERRIDA, 2015(a), p. 31).

4.2 Tempo de violência:

Tudo é violência? Marcelo de Mello Rangel acredita numa atmosfera da violência, para ele, essa atmosfera dessa *época desgastada*, como denuncia Derrida, que perdura desde antes da segunda guerra mundial, vem sendo espectrada pelos filósofos, que chamaremos aqui de filósofos da violência, entre eles, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Adorno e Heidegger.

> é necessário investigar e evidenciar uma espécie de atmosfera fundamental ou ainda transcendental que determinou pensamentos a um só tempo tão dessemelhantes, pensamentos como os de Benjamin, Heidegger e de Carl Schmitt, por exemplo. Em última instância, segundo Derrida, há uma proximidade radical entre os pensadores judeus alemães, perseguidos e até mortos pela política nazista, e os pensadores alemães em geral, inclusive os que participaram de uma forma ou de outra do nazismo. Há algo de fundamental que aproxima os pensamentos de Adorno e de Benjamin, por exemplo, aos de Carl Schmitt e de Heidegger, uma 'psique', ou um espírito, ou ainda um princípio de determinação que é, antes de tudo, o próprio horizonte de possibilidade no interior do qual tudo o que foi pensado e produzido na Alemanha na primeira metade do século XX tornou-se possível (RANGEL, 2012, p. 176).

A questão se tudo é violência nos coloca diante de uma aporia, respondê-la pode limitar o devir da questão e nos impossibilitar de pensar novas produções. No entanto, não podemos descartar que haja uma violência e que, talvez, negar que haja uma violência implique exatamente na produção de uma violência. As maiores violências ocorrem exatamente no momento em que se nega a violência com artifícios retóricos, dissimulações midiáticas e estratégias políticas que atuam pela produção de subjetividade ou por vias psicológicas. Por este motivo, acreditamos que há essa atmosfera da violência

ou esse tempo de violência[163]. Por fim, compreendemos que a violência passa por todas as vias, não apenas pelo deslocamento de um corpo de um lugar para o outro como já dizia Aristóteles.

> Por otra parte, todo movimiento es o por violencia o por naturaleza. Pero si hay un movimiento violento, entonces tiene que haber también un movimiento natural (porque el movimiento violento es contrario a la naturaleza y el movimiento contrario a la naturaleza es posterior al que es según la naturaleza, de manera que, si no hubiese un movimiento según la naturaleza en cada uno de los cuerpos 5 naturales, no habría tampoco ninguno de los otros movimientos) (ARISTÓTELES, 1995, p. 215a).

Compreendendo que a violência é do âmbito cultural e humano, Derrida reconhece que o campo da violência é diversificado e reproduzido de diversas maneiras, modos e práticas distintas, com maior ou menor grau. De violências discursivas a simbólicas, da violência da identidade à violência da exclusão e da opressão, de violências sangrentas à violências silenciosas, Derrida compreende que o fim da violência seria o fim da cultura. Em outras palavras, é a violência que norteia as sociedades ocidentais.

Não há violência natural afirma Derrida. Nesse sentido, a natureza não é violenta, a violência é criada pelos homens e direcionada para si próprio ou para a natureza. Em termos de violência, dirá Derrida, a violência que impede a chegada do outro, o outro ser ele mesmo, ou seja, a violência que destrói toda a identidade e singularidade de outrem é uma violência que é produzida pelo próprio homem.

> A violência de que você falou, quer se trate de *dressage*, dos animais ou das refinadíssimas formas de violência simbólica presentes na comunidade filosófica, para mim é sempre a mesma: é muito diferenciada, mas no fundo a violência é irredutível, temos sempre *dressage*, *Zucht und Zuchtung.* Até mesmo na argumentação mais respeitadora do outro, há um certo modo de imprimir hábitos que conserva a violência, uma violência que não pode nem deve ser reduzida, porque de outro modo deixaria de haver cultura (DERRIDA, 2006(a), p. 148).

Além disso, Derrida dá uma ênfase à brutalidade, que para ele é um tipo de violência ruim, má, que longe de possuir uma sofisticação, um cuidado, é aniquiladora, pois impede o outro de ser o outro em toda sua diferença, não permite que, em sua diferença, o outro seja ele mesmo. Assim, com a história do Ocidente nós aprendemos, em nossas lições sobre violência ao longo da história, como se destrói o diferente.

> Não há violência natural, um terremoto não é violento (...) Se estamos de acordo sobre o facto de que não há violência natural no sentido da naturalidade, então deveríamos chamar "violência" ao que não permite ao outro ser o que é,

[163] Sobre esse tema recomendamos o clássico *Réflexions sur la violence* (1972) de George Sorel, a *Crítica da Violência* (2011) de Walter Benjamin e o *Violência* (2014) de Slavo Zizek.

> ao que não deixa lugar para o outro. (...) A brutalidade não é apenas uma violência não refinada, é uma violência má, depauperante, repetitiva, mecânica, que não abre ao por vir, que não deixa lugar ao outro (DERRIDA, 2006(a), p. 148).

A violência, segundo Aristóteles, é a mudança de um estado fixo para outro, como já vimos. Ora, a resistência poderia ser considerada como violência, uma vez que resistimos à mudança de um tipo que nos retiraria de um lugar escolhido por nós ou para um lugar que não escolhemos? Seria a desobediência uma forma de violência? É possível falar em desobediências pacíficas e desobediências violentas?

A violência, seja ela provocada pela resistência, pela desobediência ou uma violência mesmo aniquiladora, vindo ou não enquanto um acontecimento, pode provocar traumas? Se pensarmos em termos de traumas, pois um acontecimento, segundo Derrida, sempre provocará um trauma, acaba-se por promover um tipo de ferida no percurso da história. Entretanto, lembra ele, que o acontecimento traumático não se efetiva devido ao passado ou ao presente.

> A provação do acontecimento não tem como seu correlato trágico o que está atualmente ocorrendo ou o que aconteceu no passado, mas os sinais percursores do que ameaça acontecer. É o futuro que determina a inapropriabilidade do acontecimento, e não o presente ou o passado (BORRADORI, 2004, p. 106).

O que marca significativamente um trauma é a sua possibilidade de se realizar novamente, sua possibilidade de repetição; em outros termos, a viabilidade de poder se realizar novamente no futuro. Neste sentido, podemos entender o efeito espectral do acontecimento enquanto a facilidade de seu retorno. O traumatismo, diz Derrida, *é produzido pelo futuro, pelo porvir, pela ameaça do pior que está por vir, mais do que por uma agressão que "acabou e já se foi"* (BORRADORI, 2004, p. 107). Portanto, podemos arriscar a dizer que o trauma possui uma estrutura espectral, que assombra qualquer possibilidade porvir. E como toda assombração assusta, promove medo, devemos pensar que aquilo que está por vir, pode trazer na sua força violências transformadoras, deslocadoras, que retira o absoluto de sua centralidade, move a centralidade para outras posições.

> O traumatismo permanece traumatizante e incurável porque vem do porvir [*avenir*]. O virtual também traumatiza. O traumatismo tem lugar aí onde se é ferido por uma ferida que ainda não teve lugar, de modo efetivo e a não ser senão pelo sinal do seu anúncio. A sua temporalização procede por-vir *[à-venir*] (DERRIDA, 2009, p. 195).

Cabe pensarmos, portanto, nos lugares estagnados da identidade, do eu, do soberano, do deus, do consciente, da unidade, elementos que promovem ou podem promover uma violência sem sair do lugar, quando estagnado em seu centrismo, criam hierarquias e margens fazendo com que o outro gire sempre em torno de sua órbita, que o centro seja sempre a referência e o referencial, tal como foi o *logos*, a razão e a Europa. Em *Mal de arquivo* Derrida vai nos mostrar, que esses centros e unidades de poder é que acabam por constituir hierarquias e exclusões.

> O Um como centro. Ao mesmo tempo, mas num tempo disjunto, o Um esquece de se lembrar a si mesmo, ele guarda e apaga o arquivo dessa injustiça que ele é. Desta violência que ele faz. O Um se faz violência. Viola-se e violenta-se mas se institui também em violência. Transforma-se no que é, a própria violência (DERRIDA, 2001(e), p. 100).

Diante disso, perguntamos: seria a desconstrução uma violência? Há uma violência no desconstruir? Não permitir que uma desconstrução aconteça não seria também uma violência? Entretanto, não podemos negar, se a desconstrução tiver que acontecer, ela acontece, e esse acontecimento pode ser uma violência, principalmente se for deslocar aquilo que estava imobilizado por muito tempo e permitindo que se estabelecesse um lugar fixo de autoridade.

Para Derrida todo Estado se funda a partir de uma violência. Não há fundação que não passe pelo crivo da violência. Essa perspectiva, inclusive, era reconhecida por Hegel. Para o filósofo alemão, o espírito inaugura o Estado pela violência, violência que, segundo ele, é quase que natural (WEIL, 2013, p. 93).

Derrida não nega que o Estado de Israel foi fundado a partir de um gesto inaugural de violência, aponta também que se trata de uma questão dolorosa. Entretanto, Derrida diz que tal situação é impossível de ser revertida. Derrida não apoia ou concorda com toda a violência dos israelenses em relação aos palestinos. No entanto, acredita que a crítica deve se alargar mais e ser direcionada inclusive para os países cúmplices de Israel, que apoiaram a violência do tipo colonial promovidas pelas políticas israelenses. Em *Viagem à Palestina*, Derrida denuncia:

> As condições da fundação do Estado de Israel permanecem para mim uma fonte de questões dolorosas. Mesmo se tomamos como premissa que todos os Estados se fundam, que toda fundação se funda, sem poder por definição se justificar, na violência, tenho mil razões para crer que é o melhor, no fim das contas, e no interesse da maioria, inclusive dos palestinos, inclusive dos outros Estados da região (e do mundo), ter em conta essa fundação, apesar de sua violência original, como irreversível (DERRIDA, 2004(e), p. 147).

Derrida se encontra preocupado com essas questões devido ao lugar do cidadão, do indivíduo em termos pragmáticos. Derrida percebe na ideia de cidadania a necessidade de uma regulamentação que garanta o estatuto do indivíduo como pertencente a um lugar e que, por consequência, possa ter direitos. Porém, por outro lado, isso implicaria uma jurisdição da democracia dentro dos moldes e da estrutura de Estado, o que faz com que o Estado, que regularia, faça-se sempre presente e que nunca perca seu espaço de alcance ao ser do indivíduo.

> Mas a cidadania é um limite, aquele de um Estado-Nação (...) Acredito que deveríamos, além do velho ideal cosmopolita greco-cristão (os estoicos, são Paulo, Kant), assistir ao surgimento de uma aliança universal ou de uma solidariedade que se estenda além da internacionalidade dos estados-nações e, assim, além da cidadania (BORRADORI, 2004, p. 133).

A desconstrução do político passa por uma desterritorialização, pois, como bem explica Derrida, o político não se reduz ao lugar ou ao território, ao Estado. Para Derrida, o político deve levar em conta toda a diferença em relação ao outro, a responsabilidade, a abertura e o acolhimento sempre sem condições.

O homem de direito é um *homo-jurídico*, não mais o *homo-político*. Diante disso, Derrida, preocupado com uma abertura para uma democracia por vir, não vislumbra uma possível realização democrática que esteja ou seja fundada a partir de uma soberania de Estado regulamentada por um Estado de direito e que, portanto, observa ele, inscreva o sujeito a uma ideia de cidadão jurídico.

A noção de político é uma noção ou conceito que preocupa Derrida. Ele invoca, na esteira de Carl Schmitt, a reconsideração ou a desconstrução do conceito de político ou o que vem sendo compreendido enquanto político. Derrida e Schmitt retornam a Aristóteles para rever a ontologia do conceito de político. Rapidamente os dois provocam um deslocamento para a questão do inimigo e amigo, mas também do *pólemos*. Entretanto, o que os dois filósofos contemporâneos querem ressaltar, não vamos dizer resgatar, é que o conceito de político, inclusive o de polícia, remete à *pólis,* à *pólis* grega, à cidade-Estado. No entanto, segundo Schmitt, a ideia de político foi neutralizada ou até completamente apagada da sua essência comum que é o homem que vive na *pólis,* vive em comunidade e que, segundo Derrida (2001(a)), foi metamorfoseada para o conceito jurídico de cidadão, que faz referência à fundação de um Estado de direito, de um Estado-nação[164]. Além disso, o político tomou a proporção comum de ser resumido à discussão

[164] Recomendamos para leitura o artigo de José Maria Arruda, *Paradoxos da Democracia no Liberalismo Crítica à concepção liberal de Estado de Direito a partir de Carl Schmitt* (2011).

partidária; no âmbito internacional, à dicotomia amigo e inimigo. Enfim, para Derrida, uma nova concepção de político deve levar em consideração ações políticas preocupadas com a heteronomia, com o pensamento da justiça e da hospitalidade para além do direito, para além do Estado.

> O conceito do político corresponde sem dúvida, como conceito, àquilo que o discurso ideal pode *querer* enunciar de mais rigoroso sobre a idealidade do político. Mas nenhuma política foi alguma vez adequada ao seu conceito. (...) A "despolitização", visada por algumas manobras, não e senão uma astúcia destinada a fazer triunfar uma política de partido (DERRIDA, 2003(a), p. 122 - 128).

Cabe ressaltar que Derrida, seguindo na força da desconstrução, não se concentra num sujeito consciente de si, que poderia responder, assim, à questão da responsabilidade. Essa postura se deve, sobretudo, à crise do sujeito já apontada por Nietzsche e Freud. Nesse sentido, Derrida acaba por se diferenciar radicalmente de Sartre, por exemplo[165]. Por esse motivo, responder a uma responsabilidade solicita a impossibilidade de saber quem ou ao que se responde. Cabe lembrar que este deslocamento de responder à, do sujeito, interfere no discurso egológico e intenciona a soberania do sujeito.

> Freud nos ajudou a pôr em questão um grande número de coisas referentes à lei, ao direito, à religião, à autoridade patriarcal etc. Graças ao impulso do *pontapé inicial* freudiano, pode por exemplo relançar a questão da responsabilidade; em lugar de um sujeito consciente de si mesmo, respondendo soberanamente por si mesmo perante a lei, pode se utilizar a ideia de um "sujeito" dividido, diferenciado, que não seja reduzido a uma intencionalidade consciente egológica. E de um "sujeito" que instala progressivamente, laboriosamente, sempre imperfeitamente, as condições *estabilizadas* – quer dizer, não naturais, essencialmente e para sempre *instáveis* – de sua autonomia: sobre o fundo inesgotável e invencível de um heteronomia (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 211).

Não é mais o caso de pensar o sujeito enquanto identidade, ou cidadão ou indivíduo, porém não é o caso de neutralizá-lo ou excluí-lo, como também não apontar o seu fim. Para pensar a democracia por vir, devemos pensar em termos de rastros e espectralidades, nesse sentido, o sujeito tem que ser interpretado enquanto rastro ou o povo enquanto falanges espectrais. Assim, a noção é articulada em seu devir, não se fechando, e abrindo a mais radical das diferenças, ao devir sujeito do sujeito e ao devir povo do povo.

Os conceitos como liberdade, responsabilidade, consciência, sujeito político, cidadãos entre outros, lembra Derrida, são constituídos e dirigidos por um discurso jurídico. Sobre a liberdade, por exemplo, conceito que Derrida sempre usa entre aspas e

[165] Para Sartre, o indivíduo é responsável e consciente de suas escolhas.

com desconfiança, ele reconhece toda uma carga metafísica e histórica, que às vezes se inscreve sob uma lógica mecanicista na qual o indivíduo, o sujeito egológico, possuiria uma soberania e controle por suas decisões, pulsões e cálculos.

A liberdade para Derrida estaria para além do cálculo e do programável. Ela seria imprevisível, não estando na ordem do programa. Ela excederia toda a economia maquinal do sujeito egológico e jurídico; lançando-se portanto, numa experiência do impossível.

> Se desconfio do termo "liberdade", não é que subscreva qualquer determinismo mecanicista. Mas essa palavra me parece frequentemente carregada de pressupostos metafísicos que conferem ao sujeito ou à consciência - isto é, um sujeito egológico – uma independência soberana em relação às pulsões, ao cálculo, à economia, à máquina (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 65).

Sendo visto sempre como ameaça, o Outro, o eu do outro é sempre uma ameaça ao eu estabelecido em seu lugar. O Outro jamais deseja minha liberdade, pois sabe que o Eu seguro e dono da minha liberdade rapidamente ultrapassaria o limite de seu controle, o limite da sua vista, o limite do seu desejo.

O que acaba nos aprisionando diretamente à questão da chegada do outro, do outro que está por vir. Em outras palavras, a liberdade enquanto imprevisível, uma liberdade imprevisível, se dará na relação absoluta de uma alteridade radical. Então, quem é aquele que chega? Pois esse será incalculável e sua chegada escapará ao cálculo e ao determinado. Assim, sob a lógica da heteronomia, o outro é minha lei, porém sem que me faça me submeter a ela (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 69; DERRIDA, 2013(b), p. 57)[166].

> O indivíduo autônomo é um sujeito que dá a si mesmo sua lei, um sujeito soberano, e aí ainda estarei tentado a considerar que a liberdade de tal indivíduo supõe também um certa heteronomia, isto é uma certa adaptação à lei do outro. A lei é sempre lei do outro (DERRIDA, 2013(b), p. 57).

Quando se trata de pensar uma produção do nós, dos mesmos ou da reprodução pela clonagem, da dobra do mesmo, do idêntico, Derrida dá um imenso passo, ampliando a visão acerca do tema para toda a dimensão da vida, da vida social e política, da existência e do pensamento. Derrida lembra que a clonagem sempre existiu, uma reprodução geral da sociedade sempre se dá, multiplica-se, reproduz-se o mesmo, em

[166] O filósofo inglês Simon Critchley (1999) compreende que a filosofia de Derrida, a desconstrução, propriamente dita, é a própria ética, porém, em termos da incondicionalidade na alteridade.

grande escala. A sociedade é uma fábrica de criar o mesmo. O idêntico, diz ele, retorna o tempo todo.

Através da família, da escola, pela mídia existem entre essas tantas outras formas de clonar, de fazer do diferente o mesmo. Pensemos, por exemplo, algumas práticas militantes ou militares. Mesmo que muitas vezes uma prática de criar indivíduos que pensem e agem iguais seja contra-hegemônica, ela é sempre uma clonagem e corre o risco de se corromper enquanto resistência e estabelecer uma nova hegemonia. Essas são, assim, a condição da formação de uma cultura. Onde há repetição, diz Derrida, onde há uma duplicação haverá clonagem. A questão do idêntico, então, andaria ao mesmo tempo ligada ao adestramento, que acaba por desenvolver indivíduos que pensam e agem da mesma forma, obedecendo sempre a um líder. Para Derrida o adestramento seria uma forma de clonagem. (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 71).

Segundo Derrida, veremos em seguida, essa perspectiva se aplicaria também ao direito, pois é preciso reinventar a cada situação singular regras e decisões que não existiam previamente, senão, o juiz seria apenas uma máquina de calcular. Em outras palavras, exige-se do juiz que, em nome da responsabilidade, de uma justiça para além do direito, ele desobedeça, pois, uma responsabilidade ética só é possível diante de uma ausência de uma ética, de um sistema de normas éticas, que não esteja completamente contaminada, tal como a ética ocidental está em relação à moral cristã e à metafísica ocidental.

> A ética pode estar assim destinada a irresponsabilizar. Haveria que recusar-lhe por vezes a tentação, quer dizer, a tendência ou a facilidade, em nome de uma responsabilidade que não tem contas a calcular – ou a dar ao homem, ao humano, à família, à sociedade, aos semelhantes, aos nossos. Uma tal responsabilidade guarda o seu segredo, não pode nem deve apresentar-se. Obstinadamente, ciosamente, recusa a auto-apresentação diante da violência que consiste em pedir contas e justificações, em exigir a comparência diante da lei dos homens (DERRIDA, 2013(a), p. 80).

Para Derrida, pensar ou propor uma ética implica se colocar para além da própria ética enquanto regra e moral de um indivíduo ou de uma sociedade. Para ele, onde há regras e normas já não há mais ética, pois se situarmos a partir desses modelos estabelecidos não podemos decidir ou ser responsáveis por aquilo que está enquadrado dentro dos limites do possível. Apesar da aparente contradição, e isso não é um problema para Derrida, uma vez que, segundo ele, onde há uma contradição há uma força ou um desejo, só poderia haver ética quando não houver ética, ou seja, para que uma ética seja verdadeiramente uma ética, em termos desconstrucionistas, não pode haver

anteriormente, *a priori*, normas e regras prévias. É preciso agir para além do dado, do possível, do estabelecido, só assim poderíamos romper com o óbvio, com o comum e com o conservadorismo

> Quanto à ética, o que me interessa não é propor uma ética ou o conteúdo de uma ética, mas pensar o que quer dizer a eticidade da ética. Como, onde aparece ou o que é a ética? Um dos paradoxos do que tento propor é que só há ética, só há responsabilidade moral, como se diz, ou decisão ética ali onde não há mais regras ou normas éticas. Se há regras ou se há uma ética disponível, ou um conjunto de regras, nesse caso basta saber quais são as normas e proceder à sua aplicação, e assim não há mais decisão ética. O paradoxo é que, para haver decisão ética, é preciso que não haja ética, que não haja regras nem normas prévias. É preciso reinventar cada situação singular ou regras que não existem previamente (DERRIDA, 2001(a)).

Para Derrida, uma ética pura deveria começar para além da lei, do dever e da dívida, afirma ele em *Filosofia em tempo de terror* (2004, p. 142). A respeito de uma ética para além de um imperativo categórico kantiano do tu deves, no qual qualquer ação moral, além de estar de acordo com o dever, tem que seguir a partir e por puro dever, Derrida coloca em xeque essa máxima ética para reconhecer que nem um dever pode pressupor um conhecimento anterior e que é impossível um cálculo ou o conhecimento de uma norma. Neste caso, como falar de uma justiça, seja ela por parte do direito ou da filosofia, que fora regulada de acordo com os parâmetros éticos estabelecidos?

A filosofia sempre respondeu e produziu, juntamente com o direito, discursos de saber a respeito da justiça e da ética. O seu modo de produzir a justiça, de fazer justiça, de operar a justiça é estabelecido como modelo ideal. Até os dias de hoje podemos perceber a forma agressiva de fazer valer um ideal ético ou uma ideia de justiça que acredita poder compreender toda a singularidade de *outrem.*

Todo o trabalho de Derrida, desde a *Gramatologia*, consiste em demonstrar a impossibilidade de falar do outro, de fazer justiça ao outro, essencialmente porque esse outro é absolutamente outro (*tou autre*). Por exemplo, o homem ocidental despreza não apenas a singularidade dos seus, como as sociedades não-ocidentais que não optaram pelos modelos de direito e de lei da cultura ocidental. Assim, diante de algumas tribos indígenas o antropólogo, o filósofo, o homem moral, homem da moral diz ser um absurdo os costumes, os modos de iniciação e rituais que envolvem a marca no corpo do iniciado. Sobre isso, esse homem ocidental diz: tortura, violência, selvagens, quanta violência, quanta injustiça, é um absurdo. Porém, o homem ocidental esquece do absurdo que já fora apontado por Franz Kafka, vivido por milhões de cidadãos dos estados ditos democráticos. O rosto do absurdo que é esquecido, trocado pela face da esperança na

justiça. Esquece-se, portanto, que a lei é uma escrita que se marca no corpo, um ritual que grava a lei, fere a pele a fogo. É a escritura do homem ocidental que irá nos iniciar naquilo que devemos saber e fazer[167].

Relembrando o texto *A colónia penal* de Kafka, Pierre Clastres nos explica que a escrita existiria a serviço da lei, e que ninguém poderia desconhecê-la. Quando há uma lei, uma lei escrita, ninguém pode se desculpar de infringir a lei, de passar por cima dela. A lei tem que estar em nós, escrita em nós, em alguns casos, não diferente das comunidades indígenas e africanas. Se nos remetermos aos campos de concentração e prisões dos últimos séculos, aos cativeiros onde se mantinham os negros africanos escravizados pelos europeus, veremos que a violência produzida no corpo tinha como intuito marcar aquele que estava mantido em cativeiro[168].

> O funcionário de *A colônia penal* explica minuciosamente ao visitante o funcionamento da *máquina de escrever* a lei: Nossa sentença não é severa. Grava-se simplesmente, com o auxílio do rastelo, o parágrafo transgredido sobre a pele do culpado. Vai-se, por exemplo, escrever no corpo desse condenado (...) E se alguém objetar que é impossível adaptar ao plano dos fatos sociais o que não passa de imaginação de escritor, poder-se-á responder que o delírio kafkiano aparece, no caso, mais como uma antecipação, e que a ficção literária anuncia a mais contemporânea das realidades (CLASTRES, 2012, p. 191 – 192).

A lição kantiana para a posteridade, e que não deveríamos esquecê-la, são nossos deveres, nossos direitos, agindo de acordo com o dever e com o direito. Entretanto, o absurdo se dá ao carregar a lei que nunca trará a justiça. Uma lei que é fundada a partir de uma convenção, ou, de acordo com Austin, segundo fundamentos racionas. Essa racionalidade, portanto, nunca foi questionada, sendo o próprio imperativo da justiça, e o direito, por sua vez, a máquina racional da operação da justiça.

> A função do direito é a organização e disposição de comunidades humanas, a proteção e regulamentação dos seres humanos como membros de comunidades. O estudo teórico dessas atividades práticas pode seguir várias linhas. Por exemplo, pode se aproximar da filosofia Moral e Política e utilizá-la para tentar estabelecer princípios de justiça e do bom direito como parâmetros para criticar as leis de fato, as práticas jurídicas e as formas de governo (...). Para Hart, porém, a Teoria Geral do direito era, em primeiro lugar, uma ramificação da Filosofia, envolvendo a aplicação de ideias e métodos filosóficos tanto à crítica do direito quanto a analise conceitual do direito, os sistemas jurídicos e aos conceitos jurídicos (MACCORMICK, 2009, p. 19).

---

[167] É bom relembrar sobretudo, a crítica de Santiago Castro-Gómez (2005) da escrita como dispositivo de controle e de exclusão na América Latina, excluindo os iletrados dos frutos da cidadania.

[168] Para não esquecermos, por isso inscrevemos no texto, o ato de marcar, de inscrever no corpo, também é feito aos animais. Nesse sentido, poderíamos pensar como certos grupos de homens que sofreram com a violência da escrita no corpo deixaram de ser tratados como homens e passaram a ser tratados como animais, como não-humanos.

Entretanto, há uma relação do direito com a justiça, que deve ser invocada, problematizada a fim de considerar a desconstrução da dicotomia direito e justiça e do direito enquanto justiça. Considerando a articulação entre força e lei, Derrida em *Força de lei* discute a diferença entre direito e justiça, para além da tradição racionalista apoiada em Kant e possibilitando, ao afirmar que o direito é desconstrutível e a justiça indesconstrutível, uma abertura nova para a questão da justiça e da alteridade sob a perspectiva da desconstrução.

Essa discussão, como pretendemos demonstrar, estará intrinsecamente ligada à noção de democracia por vir, de modo a falarmos, assim, de uma justiça por vir. Considerando este sentido, podemos afirmar que a justiça não pode fundar o direito, porque não é ela mesma fundada, mas pode desconstruí-lo. É nesse sentido que se pode afirmar que a justiça (por vir) é ela mesma desconstrução. Derrida, por exemplo, lembra, em *Filosofia em tempo de terror*, que a justiça não termina nem com a lei nem com o direito (2004, p. 142).

> Devemos pensar a justiça como aquilo que ultrapassa o direito, o qual é sempre um conjunto de normas determináveis, realmente encarnadas e positivas. E a justiça distingue-se não só do direito, mas em geral de tudo aquilo que é. (...) A questão da política, da ética, do jurídico, consistiria em encontrarem-se de cada vez os esquemas necessários para articular justiça e direito, justiça e política, justiça e história, justiça e ontologia (DERRIDA, 2006(a), p. 37-38).

Nesse sentido, percebemos em primeiro lugar que pensar a questão da repetição a partir da estratégia da desconstrução é pensar uma possibilidade de Justiça ao outro que não passe por um ideal de justiça que tenta repetir o modelo de ideia de justiça transcendente que seria o melhor a se alcançar ou, também, uma justiça que poderia ser pensada a partir de um bem comum, a partir de um projeto calculado e previsível, dentro de um horizonte possível. Esse é o intuito de promover estratégias que possibilitem a desconstrução do direito e promovam aberturas para uma democracia e uma justiça por vir.

> Desconstrói-se o direito em nome da justiça (…) trata-se de fazer objeção a certa legalidade positiva ou nacional, em nome de um direito superior (a universalidade dos direitos do homem, por exemplo) ou em nome da justiça que ainda não está inscrita no direito (DERRIDA, 2004(a), p. 309).

Derrida nos faz pensar uma justiça que não seria presente, nem representada enquanto ideal mensurável, que excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações. Derrida pensa uma justiça que leva em conta a impossibilidade de se apreender ou capturar o outro através de um ideal de medida. Para Derrida, a justiça é

uma relação de alteridade em que o respeito e a resposta ao outro não se reduz ao mim, que leva em conta o pensamento do outro (DERRIDA, 1994(a)).

Assim, a partir da lógica espectral da repetição, podemos pensar uma justiça que não é presente, uma justiça que Derrida desenvolve em *Força de Lei*, que está para além do cálculo ou do previsível, uma justiça indesconstrutível e impossível, uma justiça por vir que esteja aberta a escutar os apelos das diferenças e das singularidades que o direito não escuta.

> Por causa dessa urgência e dessa precipitação estrutural da justiça que esta não tem horizonte de expectativa (reguladora ou messiânica). Mas, por isso mesmo, ela talvez tenha um futuro, justamente, um por-vir que precisa distinguir rigorosamente do futuro. (...) A justiça permanece porvir, ela tem porvir, ela é por vir. (...) e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações (DERRIDA, 2007(a), p. 54-55).

Derrida em vista de desconstruir alguns pontos que possibilitariam a democracia por vir, no livro *Força de Lei*, pensa a desconstrução da instituição do direito e reconhece a *im-possibilidade* da Justiça. Deste modo, surgem questões como: para quem o direito funciona? O direito faz justiça? Pois, para Derrida, desconstrói-se o direito em nome da justiça, promovendo uma objeção a certa legalidade positiva ou nacional do direito que seria, segundo ele, superior à universalidade dos direitos do homem ou, então, apelar em nome de uma justiça que ainda não está inscrita no direito.

A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos experimentar, uma experiência do im-possível (*im-possible*), pois, o direito não é justiça. O direito é um elemento do cálculo, aponta Derrida, e ressalta que a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável.

> A justiça seria, deste ponto de vista a experiência daquilo que não podemos experimentar. (...) a justiça é a experiência do impossível. (...) O direito não é justiça. O direito é um elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável. (DERRIDA, 2007(a), p. 30).

O jurista brasileiro, Osny Duarte (1962), em seu *Quem faz as leis no Brasil?*, problematiza exatamente essa estrutura do direito que é voltado para interesses particulares e para as classes dominantes. Por outro lado, não podemos esquecer o quanto o direito possui em sua estrutura um preconceito racial antinegro, o que confirma um racismo institucional. Não é preciso apresentar aqui as estatísticas nem recorrer à mídia para apresentar o cenário racista do direito. Deste modo, é urgente que se pense o direito ou que se desconstrua o direito, como diz Derrida, em vistas a pensar uma sociedade de

direito, se ainda é possível falar disso, já que, segundo George Agamben, vivemos num constante estado de exceção. Talvez, descontruir o direito é reconhecer o seu aspecto de exceção ou, em termos derridianos, reconhecer o direito como espectral. Para Agamben:

> A antiga morada do direito é frágil e, em sua tensão para manter a própria ordem, já está sempre em processo de ruína e decomposição. O Estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctorias* e *protestas* (AGAMBEN, 2004, p. 132).

Mas em que sentido o direito pode ser espectral? E as leis, são elas espectrais? Apesar de sabermos que o direito possui uma estrutura, uma história, possui uma construção, passa por reformas etc, ainda assim, é possível compreender sua dimensão espectral. Num primeiro momento, em querer se pretender a fazer justiça ou até ser a própria justiça. A justiça que possui histórias, formas, perspectivas diferentes, questão filosófica que em termos de Ocidente ainda se pergunta em termos de ontologia. Não iremos entrar aqui no que é ou o que seria justiça, nem apresentar uma história da justiça. Mas mostrar que o direito sempre pretendeu reter a ideia de justiça, muitas vezes permitindo-se confundir com ela. Não é à toa que a primeira lição de Derrida em *Força de Lei* é fazer a distinção entre as duas.

Dos direitos naturais do homem, passando pelos direitos do homem, do jusnaturalismo ao direito positivo, do direito divino ao estado de direito passando pelo estado de exceção ou o direito segundo o monarca, o direito sempre quis fazer valer a lei. E, em segundo lugar, nunca esse fazer ou aplicar a lei foi desprovido da violência ou do mito de uma legitimidade. Da fundação, que é violenta, à manutenção do direito, o direito sempre brincou com os fantasmas, muitas vezes condenando-os. Ora, pergunta Derrida, quando uma violência é legítima ou não? Dando continuidade ao raciocínio de Derrida, perguntamos: qual o limite de uma violência justa ou injusta? Até onde a violência pode ser justa? Nesse sentido, a dificuldade de se definir e de entender qual é a função do direito, quais os seus limites, juntamente com a impossibilidade de chegar a sua origem, leva-nos a entender toda essa estrutura do direito como espectral, pois ela é justa sem ser justa, injusta para ser justa, violenta para ser justa e justa por ser violenta, além de sempre encobrir a sua origem, a legitimidade de sua fundação.

No entanto, queremos colocar que tanto o jusnaturalismo que tem suas raízes em Agostinho quanto o positivismo lógico, que tem seus argumentos primeiros em Bentham

e Austin[169] tem suas teses discutidas e trazidas até hoje por pensadores como Hart[170], Kelsen, Rawls e outros, e que estão, segundo Derrida, girando num mesmo círculo de pressupostos dogmáticos. Enquanto o positivismo lógico permanece indiferente à incondicionalidade dos fins, o jusnaturalismo ou o direito natural fica cego à condicionalidade dos meios, ou seja, ambas defendem que se podem atingir fins justos por meios injustos.

> O direito natural se esforça por 'justificar' ('rechtfertigen') os meios pela justiça dos objetivos (durch die Gerechtigkeit der Zwecke); o direito positivo se esforça para 'garantir' ('garantieren') a justiça (Berechtigung) dos fins pela legitimidade (Gerechtigkeit) dos meios (DERRIDA, 2007(a), p.76).

Por exemplo, não devemos, diz Derrida, esquecer as bases essenciais que fundamentam o direito em seu discurso teológico-político, que servirá, dessa maneira, de base que inaugura a pena de morte. A pena de morte, diz ele: é uma aliança entre uma mensagem religiosa e a soberania do Estado (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 173). O direito de vida e de morte sempre foi, segundo Derrida, uma forma de apanágio exclusivo da soberania, seja ela no modelo do Estado ou no modelo do monarca.[171] Nesse sentido, caberia a uma democracia aplicar a pena de morte? Caberia ao direito decidir pela vida ou pela morte?

> O perdão não é uma questão política no sentido tradicional. A questão do perdão e a da pena de morte não são a mesma. O perdão não pertence ao campo do político nem ao do jurídico. Não se pode inscrever o perdão no direito. Já o direito ao indulto é reservado excepcionalmente - e a questão da exceção é um dos temas desse seminário. A questão da pena de morte de alguma maneira não é mais um conceito, é uma exceção, e uma crueldade. Uma exceção porque é o recurso ao soberano que é excepcional (DERRIDA, 2001(a)).

Antes de Derrida levantar essas questões, seria interessante lembrar que Walter Benjamin, em sua *Crítica à violência*, mostra-nos as aporias que surgem ao problematizar o direito. Segundo Benjamin, o direito é completamente violento. O que nos leva a perguntar: seria possível um direito não violento? Walter Benjamin por outro lado, vem nos falar de uma justiça divina ou de uma justiça revolucionária.

> A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato imediato da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina

---

[169] Para Austin em *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), o direito é da categoria do imperativo, ou seja, a natureza do direito diz respeito a ordens, comandos ou leis. Essas seriam uma espécie de comando ou ordem.

[170] Para Hart, o sistema jurídico ou o direito é um sistema de regras sociais. Por isso, um sistema jurídico é formado por uma diversidade de leis e de regras. Ver: *O conceito de Direito* (2004).

[171] Segundo Foucault, nos dias de hoje, o Estado mudou a forma de operação e não mais decide sobre a vida ou a morte, mas opta por deixar morrer (2010).

> dos fins, o poder (*Macht*) é o princípio de toda institucionalização do direito. (...) Deus se opõe ao mito, assim também opõe-se ao poder mítico o poder divino. Este é o contrário daquele, sob todos os aspectos. Se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito (BENJAMIN, 2011, p. 172-173).

É interessante também, o questionamento levantado por Michel Foucault, aprofundando ainda mais a cena jurídica, pois procura desmistificar toda uma preensão justa do direito. Em *Microfísica do poder*, Foucault faz cair por terra outras formas de direito que se propõem como mais justas, como, por exemplo, o tribunal revolucionário da revolução francesa, já tratado neste trabalho. Um dos aspectos apontados por Foucault é exatamente como a peça é montada. Para Foucault, o tribunal revolucionário, que é um tribunal burguês, possui a mesma forma que o tribunal de um Estado de direito. Diante disso, Foucault procura pensar uma justiça popular que não passe pelo modelo burguês de direito.

> Minha hipótese é que o tribunal não é a expressão natural da justiça popular, mas, pelo contrário, tem por função histórica reduzi-la, dominá-la, sufocá-la, reinscrevendo-a no interior de instituições características do aparelho do Estado (...) No caso de uma justiça popular, não há três elementos; há as massas e os seus inimigos. (...) quando decidem castigar esse inimigo – ou reeducá-lo – não se referem a uma ideia universal abstrata de justiça, referem-se somente à sua experiência (FOUCAULT, 2015, p. 87-96).

Ambas as propostas procuram instaurar um novo *topos* do direito, uma nova perspectiva para falar de justiça. Ainda sobre uma certa topologia *do* e *no* direito, Derrida, a respeito do poder ou do lugar ocupado pelo juiz, fala-nos de uma atitude, uma ação por parte do juiz que vá contra a lei, que o juiz decida de acordo com o que ele ache justo, nem que para isso tenha que agir contra lei, ou seja, desobedecer à lei em nome de uma lei maior. Para Derrida, não respeitamos ou obedecemos às leis porque são justas, mas porque são leis. Talvez, esses sejam caminhos para uma possível desconstrução do direito. O juiz deve romper com a máquina institucional que o torna mais uma engrenagem desta.

O juiz não é uma máquina uma peça que, como um relógio exerce sempre aquela mesma função. Ele é homem, e isso faz com que ele possa calcular, decidir, romper com a lógica funcional do sistema legal. Ele pode decidir por si próprio possibilitando a renovação do direito, possibilitando uma releitura das leis, pois estas possibilitam este acontecimento. Rompendo assim com a regra textual da lei, decidindo a favor da justiça e não do direito. Julgando cada caso como um novo caso, um caso diferente, o juiz, possibilitaria um direito universal. Derrida dá o exemplo do juiz Falcone que, em nome da justiça, desobedece às regras e às forças estabelecidas, e acaba por pagar com a própria

vida. Falcone não apenas desafiou a máfia, mas como todo o sistema jurídico e político italiano.

> Mas o juiz Falcone é a figura de um justo que, em nome da justiça, desafiou o contexto, o estado de forças. A exigência de justiça leva a desafiar o contexto, para o transformar, mas assumindo o risco da incomensurabilidade entre o desafio e o estado de forças; é o risco absoluto. Falcone deu testemunho da justiça, pondo em risco a vida, e tendo em conta o contexto (conhecia-o melhor do que qualquer outro); mas não cedeu a um certo momento a dissuasão que podia vir-lhe do dado contextual, não abdicou da exigência de justiça (DERRIDA, 2006(a), p. 32).

Este momento da decisão e do cálculo é o momento em que a justiça está por vir, é o momento em que se vê a possibilidade da desconstrução do direito quando nos encontramos de frente ao indecidível e ao incalculável. Somente há uma decisão, quando realmente decidimos o indecidível. Somente uma decisão é justa. A decisão acontece e exige um momento de prudência para decidir o que é justo ou o que não é. Decidir é decidir sobre o que é justo mesmo que esta decisão venha contra o direito ou contra as leis. O direito permite que possamos calculá-lo ao aplicá-lo. Mas a justiça exige que calculemos o incalculável. O juiz, como vimos anteriormente no caso do juiz Falcone, não é uma máquina aplicadora da lei. Ele pode calcular, decidir e até romper com a lei. Se está nas mãos de um juiz fazer justiça, esse só faria justiça, somente seria justo, se conseguisse romper com o direito ou com as leis no momento angustiante da decisão, de desespero. Portanto, se não houver esse momento, o juiz simplesmente só cumpriu a lei, cumpriu o que é da ordem do direito. A angústia surge ou acontece quando o juiz, na hora da decisão, em que teria de aplicar a lei geral a um sujeito particular, reformulasse a lei, re-inventasse-a, ou seja, no momento de decisão do juiz para esse ser justo, deveria assumi-la, aprová-la e não somente aplicá-la como uma máquina de cálculo.

O juiz deve ser responsável por sua decisão. Porém, deve decidir de uma forma que a lei tenha sido inventada naquele momento, inventada e segurada naquele caso particular e único, questionando-a reinventando-a. No entanto, se o juiz só aplica a lei sem tentar romper com ela, esse estaria somente exercendo o direito e não estaria fazendo justiça. O momento da decisão deve ser ao mesmo tempo regrado e sem regra, conservar ou suspender a lei. Esse momento paradoxal da decisão nos leva a reconhecer que nenhuma decisão é justa ou que ninguém é justo.

> Para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo, deve não apenas seguir uma regra de direito ou uma lei geral, mas deve assumi-la, aprová-la confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador, como se a lei não existisse anteriormente, como se o juiz a inventasse ele mesmo em cada caso. (...)No lugar de “justo” podemos dizer legal ou legítimo, em conformidade com um

> direito, regras e convenções autorizando um cálculo (DERRIDA, 2007(a), p. 44-45).

O direito, segundo Derrida, surge da crença e da interpretação que atribuímos ao momento de sua fundação, ou seja, da violência da interpretação. Para ele, a fundação do direito acontece da mesma forma que na origem de outras instituições. Há, nessa perspectiva, um fundamento místico que através de um golpe de força, através de uma violência que não seria nem legal, nem ilegal como também nem justa nem injusta, fundaria ou inauguraria o direito como instituição. Assim, temos um direito que é fundado em um ato de violência. Porém, uma violência sem fundamento, pois as leis somente poderiam se fundar nelas mesmas. São essas as bases da instituição e da origem do direito na interpretação de Derrida. Uma base que, através de um golpe violento, tem sua autoridade legitimada a partir da interpretação ou da crença que é recebida.

O direito, fundado num golpe de força, faz a lei valer, e não está preocupado com que se faça a Lei e a justiça. Em sua fundação, o direito, não se fez nem justo nem injusto ao ser estabelecido com violência. O momento de surgimento do direito é provocado por essa violência que faz com que ele, na instauração das suas leis, não seja nem legal nem ilegal, nem julgado por nenhum órgão avaliador. A crença, que concedemos ao direito, é o motivo de respeitarmos as leis, pois, como dissemos anteriormente, não respeitamos as leis porque são justas, respeitamo-las porque lhe damos crédito.

> A justiça do direito, a justiça como direito não é a justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade. (...) o direito é sempre uma força autorizada, uma força que justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável. (...) a operação de fundar, inaugurar, justificar, fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e, portanto interpretativa (DERRIDA, 2007(a), p. 7-24).

É exatamente por ser inaugurado e construído, tendo uma história, que o direito pode ser desconstruído. A história do direito traz consigo uma história de modificações, alterações e transformações. Além disso, ele se constrói sobre camadas textuais interpretáveis que possibilitam mudanças em seu corpo. Assim, a desconstrução do direito não é negativa, pois permite a possibilidade de um progresso histórico. A desconstrução do direito só é possível porque sabemos que tanto o direito e quanto as leis são historicamente determinados, construídos no decorrer da história. E a desconstrução do direito acontece em nome da justiça, pois se há uma história, um tempo, podemos mudá-lo, transformá-lo e até mesmo melhorá-lo.

> O direito é essencialmente desconstrutível, ou porque ele é fundado, isto é, construído por camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado (DERRIDA, 2007(a), p. 26).

Em *Pronome de Benjamin*, segunda parte de *Força de Lei*, Jacques Derrida promove uma crítica à violência a partir do texto *Crítica da Violência* (2011) de Walter Benjamin. Nesse texto, surge uma crítica à violência por parte do Estado através de alguns aspectos modernos de repressão e de ordem, tal como o direito e a polícia. E, que, para Hegel, são necessidades criadas pelo Estado, o sistema judiciário para mediar as necessidades de partes distintas no que diz respeito aos interesses privados, e à polícia para salvaguardar os interesses dos membros do Estado e das empresas. É diante dessa realidade, que Benjamin, consequentemente, fará a crítica da violência na instauração e na manutenção do direito.

A postura de Derrida diante do problema levantado por Benjamin é apontar o ponto desconstrutor no texto *Crítica da Violência*. Mostrar que Benjamin não percebeu o que havia de mais indispensável na crítica proposta, ou seja, que sua proposta arruinaria, e isso para o Derrida não é ruim, as próprias distinções propostas ao longo da crítica. Em outras palavras, Benjamin não percebeu a desconstrução que havia em seu próprio texto. Além disso, Benjamin irá mostrar o quanto o direito é uma máquina de produzir violência, uma violência justificada (*Gewalt*):

> No que concerne o indivíduo enquanto sujeito do direito, existe, nessas relações de direito, a tendência significativa de não se admitirem fins naturais em todos os casos em que tais fins pudessem, se fosse o caso, ser almejados adequadamente pelo uso da violência. Quer dizer: tal ordem jurídica se empenha em estabelecer fins jurídicos em todas as áreas, nas quais os fins pudessem ser alemejados adequadamente por indivíduos pelo uso da violência, fins jurídicos que apenas o poder jurídico pode realizar dessa maneira (BENJAMIN, 2011, p. 162).

Então, se retornarmos à questão da fundação como uma ação violenta, para pensar a questão da violência, podemos seguir os passos de Derrida, que segue nos rastros de Benjamin pensando a fundação do direito. Derrida aponta que não haveria uma fundação do direito sem violência, concordando até então com Benjamin que diz que a violência está na origem do direito, porém, para Derrida, o que Benjamin não percebeu é que a fundação do direito é sua própria re-fundação e, também, sua conservação.

Para Derrida a fundação invoca a re-fundação devido a iterabilidade, ou seja, a repetição (*répétition*) enquanto estrutura da diferença. Porém, o ato de fundação e de re-fundação é do mesmo modo uma conservação. Deste modo, a violência não se dá somente

pelo aspecto instaurador do direito, que se funda numa violência que não possui uma legitimidade anterior, mas também, pela sua re-fundação e sua manutenção.

Assim, a violência não se dá somente pela fundação ou pela re-fundação e a conservação, a violência acontece no momento em que, ao se repetir, ao se re-fundar, produz-se uma legitimidade da fundação do direito sob um ato instaurador violento. Toda a estrutura que envolve a manutenção e a fundação do direito está completamente comprometida com essa violência; pois, apresenta-se como uma violência fundadora e restauradora[172].

> Consequentemente, não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora. A instauração já é iterabilidade, apelo à repetição auto-conservadora. A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que pretende fundar. Não há, portanto, oposição rigorosa entre a instauração e a conservação, somente aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) de *contaminação diferencial* entre as duas (...). (DERRIDA, 2007(a), p. 90).

Entretanto, para Derrida, apontar essa distinção, mostrar esse limite entre a violência fundadora e a violência conservadora apresenta uma enorme dificuldade ao se propor sua delimitação. Para isso, Derrida toma o exemplo da polícia do Estado, trazido por Benjamin. A polícia, atuante dentro de um estado do direito, em nome do direito e da lei, é o exemplo constante dessa impossibilidade de delimitar as duas violências, pois a polícia, segundo Derrida, funda e re-funda conservando o direito e a lei a todo momento, apagando os limites das fronteiras entre as duas violências. Neste sentido, Derrida mostra a força e a violência do espectro.

> A polícia é o Estado, é o espectro do Estado, e que não se pode, rigorosamente, atacá-la sem declarar guerra à ordem da *res publica.* Pois a polícia já não se contenta, hoje em aplicar a lei pela força (*enforce*) e, portanto, em conservá-la; ela inventa, ela publica decretos, ela intervém cada vez que a situação jurídica não é suficientemente clara para garantir a segurança. (...) Ela é a força de lei, ela tem força de lei (DERRIDA, 2007(a), p. 99).

A polícia, mostra-nos Derrida, é da ordem espectral, ou seja, ela está presente, mas nós não a vemos, pois, segundo ele, o espectro, *spectre*, é aquilo que, desaparecendo, faz desaparecer aquilo que representa, isto é, a polícia. Portanto, ela deveria agir em nome do Estado, mas acaba muitas vezes, agindo em nome próprio, atuando sem rosto, sem identificação, aplicando a lei pela força, reinventando a todo momento um novo estado de direito, fundando, re-fundando e conservado o direito pela violência, por uma força de

[172] Não podemos esquecer como vimos anteriormente que o Estado também se funda na violência. Conf, Derrida, 2004(e).

lei, toda vez que o jurídico não é suficientemente claro para garantir a ordem e a segurança, por exemplo.

> A polícia torna-se alucinante e espectral porque ela assombra tudo. Ela está em toda parte, mesmo ali onde não está, em seu *Fortiori Da-sein* a que sempre podemos apelar. Sua presença não está presente, assim como nenhuma presença está em presente, segundo Heidegger, e a presença de seu duplo espectral não conhece fronteiras (DERRIDA, 2007(a), p. 105).

No que diz respeito à polícia, diz Derrida, nunca sabemos com quem de fato estamos lidando, mas ela é o Estado, ou melhor, age como espectro do Estado. A polícia, para Derrida, inventa o direito, ela se faz legal e se atribui o direito, comportando-se como legisladora. A polícia é o grande operador dessa máquina da morte que é o Estado. O Estado é quase uma horta que produz, enquanto espectro, uma falange de espectros. (DERRIDA, 2014(a)).

Percebe-se, nesse tempo de violência, uma crítica severa de Derrida ao caráter da presença tão invocado pelos filósofos clássicos. Derrida ao mostrar no texto de Benjamin onde a desconstrução acontece, volta-se especificamente para os pontos de não-presença e de não-origem, ressaltando o caráter da iterabilidade, ou seja, o aspecto da repetição, (não do mesmo, mas do outro, portanto, da diferença como jogo de diferenças (*différance*)). Esse ponto na obra de Benjamin faz como que a origem originariamente se repita e alterar-se, para, então, valer como origem, isto é, para se conservar. Assim, desloca-se ou se desconstrói o ponto de fundação originário, abrindo para uma relação com a re-fundação e a conservação que são movidos ao mesmo tempo pela iterabilidade, isto é, não se pode delimitar, apontar limites e fronteiras que separam uma violência da outra. Assim, ao mesmo tempo, acontece a instauração, a re-fundação e a manutenção da inauguração do direito, e todas, nesse sentido, são violentas.

No momento em que Derrida percebe essa desconstrução no texto de Walter Benjamin, compreendendo que a violência fundadora é também a violência re-fundadora e conservadora, deslocando a presença, mostrando o modo espectral possibilitado pela iterabilidade a partir da manutenção do direito e da violência da polícia, Derrida arrisca talvez acreditar que a própria estrutura da violência fundadora solicita sua repetição e inaugura o que deve ser conservado e destinado à herança. Uma fundação é, segundo ele, uma promessa, já que permite que alguma coisa venha a se estabelecer, a se instaurar, prometendo algo que seja inevitável.

Esse modo de olhar o texto de Walter Benjamin marca o caráter singular e específico de Derrida que parte de uma leitura desconstrutora em busca da possibilidade

de uma desconstrução no texto de Benjamin. Por partir da desconstrução para ler o texto, Derrida deixa de lado a preocupação com a origem e com a presença como estrutura de segurança para o entendimento do texto. Por esse motivo, Derrida pode apontar uma não-origem e uma não-presença no texto de Benjamin, caráter específico da desconstrução que auxilia na compreensão de seu modo de pensar que, ao invés de trabalhar com a presença, compactua com o que é espectral, ou seja, aquilo que está presente e ausente ao mesmo tempo, rompendo diretamente com o princípio de identidade que é assegurado pela presença e insistindo pela diferença (*différance*).

Em *Força de Lei*, Jacques Derrida procura demarcar um ponto que é crucial para pensarmos os contextos ético-político das democracias atuais, a distinção entre direito e justiça. Para Derrida, é de fundamental importância que esta distinção seja compreendida para lembrarmos que o direito não é justiça. Para Derrida, o direito é um elemento do cálculo, uma máquina do Estado, da burguesia e das classes dominantes.

> uma dissedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e político das forças dominantes da sociedade. Isso seria possível e por vezes útil.(...) Esse excesso da justiça sobre o cálculo, esse transbordamento do inapresentável sobre o determinável, não pode e não deve servir de álibi para ausentar-se das lutas jurídicas-políticas, no interior de uma instituição ou de Estado (DERRIDA, 2007(a), p. 23-55).

O direito que possui uma fundação de ordem mística, porém violenta, promove um velamento de seu momento de origem e tem, por sua vez, uma manutenção que se desenvolve por uma violência constante. Demarcar as fronteiras e os limites entre justiça e direito possibilita que retomemos a discussão clássica da filosofia sobre a pergunta que já estava em Sócrates: o que é justiça? Derrida não se arrisca em responder. Derrida compreende todas as armadilhas e aporias que surgem ao responder uma questão crucial que possui como risco a própria injustiça. Não é sem motivo que Derrida sempre lembra que há uma certa historicidade do direito. Deste modo, Derrida demonstra, todavia, que o direito é modificável, transformável:

> Por exemplo, no interior desta sequência muito breve que se denomina os "Direitos humanos", que data de 1789, houve muitas transformações. Ouve muitas declarações dos "Direitos do homem e do cidadão", agora não existe mais o direito do "cidadão", trata-se daquele do homem em geral. Em seguida houve o "Direito da mulher", o "Direito da criança", o "Direito do trabalho" etc. Tenta-se sem cessar aprimorar o direito, e o fazemos pela justiça. Porque se pensa que o novo direito é mais justo que o antigo. (...) A justiça é o que orienta a transformação do direito, mas não se reduz nunca ao direito (DERRIDA, 2015(a), p. 18).

Sendo assim, poderíamos entender que devido a essa historicidade a justiça não se prende ao direito, pois o que é justo hoje perante a lei, perante ao direito, pode não ser amanhã e pode não ter sido no passado. Diante disso, Derrida segue trabalhando para pensarmos a justiça para além do direito, para além do Estado, para além do político.

> Quanto a mim, creio que a relação com o outro é a condição da justiça. Distingo sempre o direito da justiça: o direito tem uma história que é inadequada à justiça; há direitos; se o direito tem uma história é precisamente porque o que é justo nem sempre se reduz ao direito, ao jurídico, ao legal. Creio que o sentido da justiça, que pode nos animar em nossa existência, não deve reduzir-se ao jurídico, tampouco deve identificar-se com o político (DERRIDA, 2013(b), p. 73).

Para Derrida, em nome de uma justiça maior, que esteja acima do direito, da lei, pois, o direito nunca é suficientemente justo (2015); é preciso optar por desobedecer, ou seja, uma desobediência a uma regra ou a uma lei do direito em nome daquilo que se acredita mais justo. A desobediência civil se relaciona com um ato de fé, de crença numa decisão que seria mais justa. Sobre a desobediência civil, Derrida ressalta que o ato de desobedecer é da ordem do dever, muito mais do que uma questão de permissão. Para ele, é preciso, em nome da justiça, desobedecer (DERRIDA, 2015(a), p. 20).

> Para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para reinventá-la (DERRIDA, 2007(a), p. 44).

O tema da desobediência não é um tema desenvolvido por Derrida, apesar dele sempre mencionar a sua necessidade. Porém, podemos destacar dois momentos chaves em que ele problematiza esse conceito: ao falar da obediência cega de Abraão ao chamado de Deus em *Dar a morte*; e da possibilidade do juiz de poder decidir contra a lei, em *Força de Lei*. Além desses dois momentos, é interessante salientar, que, em *Demorar*, Derrida ainda preocupado com uma questão da autonomia e da liberdade, questões essas que passam pela desconstrução, isso quer dizer que sua abordagem não é tão simples, pois Derrida está considerando, sobretudo, a lógica do rastro e do espectro. Neste livro o filósofo magrebino irá dizer que a desobediência é a mais selvagem das autonomias (2015(b), p. 38). Além disso, ainda podemos acrescentar, como veremos mais a frente, o projeto gramatológico de Derrida como uma forma de desobediência[173].

[173] A respeito desse tema e suas aberturas, escrevemos dois artigos abordando a desconstrução como forma de desobediência: *Desobediência epistemológica: Ubuntu e Teko Porã: outros possíveis a partir da desconstrução*, 2017(a); *Desconstruindo o epistemicídio a partir de Jacques Derrida*, 2017(b). Juntamente com Adriano Negris, escrevemos *Escrituras da Cidade: ordem e desordem a partir de*

Acreditamos que a desconstrução, o fazer filosofia pelo viés da desconstrução, é, de uma certa forma, uma maneira de desobediência. Desobediência ao *logos*, ao logocentrismo, ao eurocentrismo, à interpretação dominante, ao pensamento e às leis dominantes. Desde suas primeiras obras, Derrida mostra que a desconstrução passa por um certo desvio das regras hegemônicas impostas pela filosofia. Nesse sentido, por mais que Derrida jamais o diga, não apenas a desconstrução encontra força na desobediência, como Derrida, nós vimos isso ao longo de sua história, sempre operou pela desobediência, desde sua infância até o momento de fazer filosofia, seja pela universidade ou em práticas políticas efetivas (PEETERS, 2013).

O conceito de desobediência civil, *civil disobedience*, conhecido na figura de Henry Thoreau, *Desobediência Civil* (2012), tem sua concretização conhecida no ativismo de Mahatma Gandhi[174] na Índia, – mas também na África do Sul, onde Derrida lembra o caso em que Gandhi foi expulso por insistir em ocupar um lugar no trem que era reservado aos brancos, que resultou na sua expulsão do trem (2005(a), p.62). Nos E.U.A, há a famosa história de Martin Luther King[175], que ao pensar os direitos civis dos negros americanos, chama-nos a atenção, em primeiro lugar, para a promessa da democracia, e, em segundo, para a responsabilidade dos brancos americanos que por décadas se desenvolveram e alcançaram patamares econômicos e sociais enquanto o negro lutava para sobreviver diante das heranças da escravidão e dos longos anos de segregação. Diante disso, de prontidão à espera por uma possível realização democrática, Martin Luther King não teve dúvida ao afirmar que, se as leis forem injustas, a desobediência é em nome de uma justiça maior, uma justiça que ainda não está presente.

> Arriva il momento in cui um uomo onesto non può obbedire a una legge che la sua coscienza gli dice essere ingiusta. E il fatto importante è che, quando lo fa, acceta volentieri la pena; perché se si rifiutasse di accettare la pena diventerebbe uno sconsiderato e un anarchico. In ogni età e generazione ci sono stati uomini pronti a dire: "Obbedirò a una legge superiore" (JR, 2013, p. 44)[176].

Jacques Derrida (2016) no qual apresentamos o vadio como aquele que desobedecendo à ordem da cidade cria sua própria lógica.

[174] Conf. *Mahatma Gandhi e a sua luta com a Índia* (2012).

[175] Conf. *Il sogno dela non violenza* (2013).

[176] Chega um momento em que um homem honesto não pode obedecer a uma lei que sua consciência lhe diz ser injusta. E o fato importante é que, quando isso acontece, de bom grado aceita-se voluntariamente a pena; porque, se você se recusar a aceitá-la, torna-se um imprudente e um anarquista. Em todas as épocas e de gerações havia homens prontos para dizer: "Vou obedecer a uma lei superior"

Muito se fala desses autores como pacifistas, como uma desobediência pacifista. Entretanto, acreditamos que isso não quer dizer que não haja uma violência em suas práticas. Fizemos essa ressalvaa porque pode-se entender como pacifista, uma ação menor, sem força; enquanto, na verdade, acreditamos que essa desobediência é tão violenta quanto uma ação armada.

Ainda sobre o conceito de desobediência, gostaríamos de destacar o texto de Walter Mignolo, *Desobediência Epistêmica* (2008), em que o autor insiste numa desobediência epistemológica do modelo padrão e hegemônico europeu-ocidental. Segundo esse autor, uma desobediência política sem uma desobediência epistemológica, ainda nos mantêm reféns, por exemplo, de uma violência do tipo colonial.

> A desobediência civil pregada por Mahatma Ghandi e Martin Luther King Jr. foram de fato grandes mudanças, porém, a desobediência civil sem desobediência epistêmica permanecerá presa em jogos controlados pela teoria política e pela economia política eurocêntricas. As duas teses são os pilares da opção descolonial, que nos permite pensar em termos do diversificado espectro da esquerda marxista e, de outro lado, do diversificado espectro da esquerda descolonial (MIGNOLO, 2008, p. 287).

Para Kant, apenas através da obediência o homem pode atingir um grau mais elevado de maioridade. Nesse sentido, qualquer prática de desobediência corresponderia a uma crise na sociedade, mantendo-a numa menoridade, afastando-a cada vez mais de um verdadeiro desenvolvimento do espírito. E essa era a grande insatisfação do colonizador em relação aos indígenas e africanos que se recusavam a obedecer às ordens vindas por parte do invasor. A partir disso se concluir a menoridade do indígena e o direito de castigá-lo e até de assassiná-lo.

> Mas também somente aquele que, embora seja próprio esclarecido (*aufgeklart*), não tem medo das sombras, ao mesmo tempo tem à mão um numeroso e bem disciplinado exército para garantir a tranquilidade pública, pode dizer aquilo que não é lícito a um Estado livre ousar: *raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes; apenas obedecei!* (KANT, 2011(b), p. 71).

Diante disso, de uma história, de uma justiça condicionada a uma obediência pedagógica cautelada pela violência conservadora, Derrida sempre prefere falar em justiça por vir. Uma justiça que está lançada a um futuro que nunca será presente. Isso devido ao perigo de pensarmos a justiça segundo os parâmetros clássicos em que estamos completamente envolvidos; seja por uma compreensão de justiça de acordo com uma certa justeza, uma justiça como equidade, uma justiça enquanto bem maior, uma justiça divina ou, principalmente, uma justiça segundo o mais forte. A justiça, dirá Derrida *é sempre o que, na ordem da promessa e para além do que é, mantém uma dimensão*

escatológica (DERRIDA, 2006(a), p. 35). Considerando, sobretudo, a impossibilidade de se alcançar a justiça.

A desconstrução consiste em deslocar e desfazer as hierarquias que produzem as desigualdades e as exclusões, as dificuldades e as injustiças. Nesse sentido, a desconstrução acontece tanto no discurso, como na prática. E é esse acontecer na prática que pode permitir que ela promova uma justiça que não seria da ordem do cálculo, ou seja, uma justiça por vir que ainda não experimentamos. Mas é possível estar dentro da lei, pergunta Kafka? Podemos alcançar a justiça?

> Uma sentinela se mantém postada diante da Lei; um dia um camponês vem ao seu encontro e pede-lhe permissão para entrar. A sentinela lhe diz que não pode deixá-lo entrar naquele momento. O homem reflete e pergunta se poderá entrar mais tarde. "É possível" diz a sentinela, "mas não agora". A sentinela se põe de lado diante da porta aberta, aberta como sempre, e o homem se inclina para olhar o interior. A sentinela, vendo-o fazer isso, ri e diz: "Se você tem tanta vontade, tenta entrar então, apesar da minha proibição. Mas lembre-se de que sou poderoso. E sou apenas a última das sentinelas. À entrada de cada sala você encontrará sentinelas cada vez mais poderosas; a partir da terceira, nem posso suportar-lhes a visão". O homem não esperava tantas dificuldades, pensara que a Lei devia ser acessível a todo mundo, o tempo todo, mas agora, observando melhor a sentinela, seu casaco de pele, seu narigão pontudo e sua longa barba rala e preta, à moda tártara, resolve aguardar, apesar de tudo, que o autorizem a entrar. A sentinela lhe dá um escabelo e o faz sentar-se ao lado da porta. Ele fica ali durante longos anos. Faz inúmeras tentativas para que lhe permitam entrar e cansa a sentinela com suas súplicas. A sentinela, às vezes, submete-o a pequenos interrogatórios, interrogando-o sobre sua aldeia e sobre muitos outros assuntos, mas com ar indiferente, como o fazem os grãos-senhores, e para acabar sempre diz que não pode deixá-lo entrar. O homem, que se abastecera abundantemente para a viagem de toda espécie de provisões, emprega tudo, por mais precioso que seja, para subornar a sentinela. E a sentinela aceita tudo, dizendo:" Só aceito para que você não possa pensar que descuidou de alguma coisa". Durante seus longos anos de espera, o homem não para quase nunca de observar a sentinela. E esquece os outros guardas, parece-lhe que o primeiro é o único que o impede de entrar na Lei. E, no primeiro, amaldiçoa ruidosamente a crueldade do acaso; mais tarde, ficando velho, tudo o que faz é resmungar. Volta à infância, e como no decorrer dos longos anos em que estudou a sentinela acabou por conhecer até as pulgas da sua gola de pele, pede as próprias pulgas que o ajudem a dobrar o guarda. Finalmente sua vista enfraquece e ele não sabe mais se é realmente noite ao seu redor ou se os seus olhos o enganam. Mas agora distingue na escuridão o brilho de uma luz que cintila através das portas da Lei. Não tem muito tempo de vida mais. Antes de morrer, todas as suas lembranças vêm concentrar-se no seu cérebro para importar-lhe uma pergunta ainda não formulada. E, não podendo erguer seu corpo enrijecido, faz sinal ao guarda para que se aproxime. O guarda vê-se obrigado a inclinar-se muito sobre ele, pois a diferença de altura entre um e outro mudara enormemente. "O que é que você ainda quer saber?", pergunta. "Você é insaciável". "Se todo mundo procura conhecer a Lei", diz o homem, "como é possível que há tanto tempo ninguém além de mim lhe peça para entrar?" O guarda vê que o homem está às portas da morte e, para alcançar seu tímpano morto, berra-lhe ao ouvido: "Ninguém além de você tinha o direito de entrar aqui, pois esta entrada foi feita apenas para você, agora vou embora e fecho a porta" (KAFKA, 1997, p. 215-217).

Por este motivo, Derrida recorre ao problema da decisão e da responsabilidade. Decidir é ou deveria ser um momento de horror e de loucura, pois decidir implica a responsabilidade sobre o outro. Neste sentido, o quanto o direito está preparado ou o quanto a estrutura do direito está voltada pra decisões justas em relação ao outro.

> A responsabilidade por uma decisão, se é que existe alguma e devemos responder por ela, corresponde cada vez, de uma maneira singular irredutível, sem programa normativo algum e sem qualquer conhecimento assegurado, a uma transação entre o imperativo de autonomia e o imperativo de heteronomia, os dois igualmente imprecisos. (BORRADORI, 2004. p. 141).

Para Derrida, a justiça também não se assemelha à harmonia ou a uma ordem. É por este motivo que, além de procurar não limitar a justiça ao direito, Derrida procura desconstruir a interpretação de Heidegger a respeito da *dikê,* enquanto uma justiça harmônica. Heidegger procura pensar uma justiça para além do juridicismo. Entretanto, Heidegger, preso ainda a uma metafisica da presença, pensa a *dikê* a partir da harmonia, a conciliação e da presencialidade, que se sustenta, a partir da junção entre a *dikê* e a *adikê.* Tudo isso guiado pela força proporcionado por um *logos* reunidor, reconciliador. Por outro lado, sob a lógica do *out of joint,* Derrida pensa exatamente a impossibilidade dessa conciliação e de uma presença plena. A justiça é sempre deslocada para uma infinitude da alteridade do outro.

Derrida não quer pensar um direito que opere pela lógica da vingança e do castigo, mas um lugar para a justiça, que ele considera incalculável, que leve em conta a dissemitria na relação com outrem; aquele outrem que sempre nos escapa. Nesse sentido, uma justiça que abale a relação harmoniosa da *dike* enquanto justiça *do*/*pelo* direito, que retira o direito dos eixos, *out of joint,* em nome de uma *dike* no sentido apontado por Heidegger. Não devemos esquecer que muitas vezes por questões de justiça enquanto direito ou enquanto justeza, ou seja, de ajustar-se, opta-se pela fala do dominante, ajustando-se, portanto, às condições hegemônicas.

> Como distinguir entre dois desajustes, entre a disjunção do injusto e aquela que abre a dissimetria infinita da relação com o outro, isto é, o lugar para a justiça? (...) Enquanto é pensada – a partir do ser como presença (*als Anwesen gedacht*), *Dikè* conjunta, harmoniosamente, de algum modo, a junção e o acordo. *Adikia*, ao contrário: ao mesmo tempo o que está desajuntado, desconjuntado, torcido e fora do direito, no erro do injusto, até mesmo na besteira (DERRIDA, p. 40 – 40).

O direito internacional, historicamente e essencialmente europeu, carrega, segundo Derrida, uma estrutura que é desconstrutível e que, por esse motivo, é sempre perfectível, estando sempre aberta a uma transformação. No entanto, observa Derrida, é

preciso sempre uma vigilância para que esse direito não se feche em seus limites europocêntricos. O que, para Derrida, permite que a desconstrução e a abertura infinita à alteridade estejam sempre abertas ao por vir, sabendo que certos atravessamentos e deslocamentos sempre acontecem em vias de transformar para que a justiça aconteça e que não pode ser fazer presente.

> Portanto, nisso há uma tarefa de desconstrução sem fim: é preciso haurir na memória da herança os utensílios conceituais que permitam contestar os limites impostos até aqui por essa herança. No cerne do direito internacional, há lugares onde é preciso atravessar e deslocar o limite. Os direitos do homem são perfectíveis, transformando-se incessantemente. Assim, vale mais a pena definir esses direitos arrancando-os de seus limites: o direito das mulheres, o direito ao trabalho, os direitos da criança etc (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 31).

Segundo o autor, o que é possível já está dado e essa postura diante do que já está dado é completamente coerente com aqueles que estão satisfeitos com o *status quo* e não querem mudar. Por outro lado, lidar com a im-possibilidade, lidar com aquilo que no momento mais desesperador e urgente parece impossível é permitir que se crie, que se aja de um outro modo que não é da ordem do comum, do normal e do padrão. É realizar, fazer, decidir, permitir aquilo que parece irrealizável, ou seja, im-possível de se realizar. Para Derrida, é exatamente por ser impossível que devemos procurar realizar. Só podemos afirmar o impossível, explica Ana Maria Continentino, pois, o possível não passa de pura constatação, puro registro (DUQUE-ESTRADA, 2008. p. 67).

Cabe ressaltar, inclusive, que o im-possível não é uma utopia, lembra Derrida, pelo contrário diz ele, o im-possível imprime movimento ao desejo, à ação e à decisão. O impossível possui sua solidez, sua proximidade e sua urgência (2004, p. 325). Portanto, dirá Derrida, *o im-possível como condição do possível* (2004, p. 280). De outra maneira ele diz: *o impossível como única possibilidade e como condição de possibilidade* (DERRIDA, 2009, p. 111).

O im-possível possui, na lógica da desconstrução, *logique déconstructrice*, sua solidez, sua proximidade e sua urgência. É nesse sentido que as aporias seriam possibilidades que levariam a abrir a democracia ao seu *por vir*. É também a consideração das experiências aporéticas, experiências tão improváveis quanto necessárias, que permite postular a justiça por vir como acontecimento da e na democracia.

A paisagem de violência supera o horizonte da possibilidade do perdoar, ultrapassa os limites das violências coloniais e pós-coloniais, muitas vezes de caráter espectral, a violência muitas vezes nem é percebida. Contudo, gostaríamos de ampliar o

telegrama de Derrida acerca das chagas do mundo, implementando o racismo antinegro, a violência contra a mulher, o genocídio indígena, a homofobia, a crescente desigualdade de classes, a exclusão das massas populares dos lugares de decisão e da desfrutação dos benefícios do capitalismo. Diante disso, continuamos a ver repetir a história da violência, e essa história, que no Ocidente acontece nas democracias, marca a história do Ocidente, que é uma história da violência. Portanto, enquanto houver a manutenção da violência em relação a toda alteridade possível, de violências epistêmicas e de genocídios, falar em perdão ou em justiça jamais poderá ser possível ser respondido em termos de presencialidade.

É neste sentido, que podemos compreender a democracia enquanto espectralidade, pois fica claro que é, exatamente, devido ao seu caráter espectral, que a democracia pode e é violenta, sempre foi. Por ser espectral, podemos entender as violências praticadas, mas também, devemos ficar sempre alertas aos discursos ditos democráticos que, na pretensa presencialidade, escamoteia suas violências reais, entre elas, o racismo epistemológico. Essa prática, que desconsidera todos os tipos de saberes não-ocidentais, Boaventura Santos irá chamar de fascismo epistemológico:

> A este modo chamo fascismo epistemológico porque constitui uma relação violenta de destruição ou supressão de outros saberes. Trata-se de uma afirmação de força epistemológica que oculta a epistemologia da força. O fascismo epistemológico existe sob a forma de epistemicídio cuja versão mais violenta foi a conversão forçada e a supressão dos conhecimentos não ocidentais levadas a cabo pelo colonialismo europeu (SANTOS; MENESES, 2010, p. 544).

4.3 Epistemicídio: geopolítica da violência:

Para pensarmos a amplitude do que seria ou que alcançaria as violências nas democracias, podemos retornar ao "projeto" gramatológico de Jacques Derrida e a suas estratégias desconstrutoras, que podem ser compreendidas como possibilidades de uma democracia por vir e de uma desconstrução do epistemicídio ocidental. Mas também como apresenta Rafael Haddock-Lobo (2018): como uma prática de descolonização.

Para Derrida, todas as tentativas de se fazer justiça são reproduções de modelos que acabam por comprometer a alteridade de outrem. Sempre se pensou a justiça a partir do modelo designado pelo direito, que, por sua vez, estava preso a uma ideia de justiça transcendente formada a partir dos ideais de bem e de justo que tiveram suas construções determinadas por uma classe, raça e uma cultura hegemônica que se estabelecia como modelo ideal. Por outro lado, desconstrói-se todo o predomínio logocêntrico ocidental

que se considerava a última e a única palavra em filosofia. Assim, fazer valer as palavras de Nilma Gomes:

> Produzir um conhecimento que extrapola o seu grupo étnico-racial específico, problematiza e traz novas questões para diferentes áreas de conhecimento, culturas e sujeitos sociais. Uma produção que pode constituir novos sujeitos, subjetividades e sociabilidade e superar o epistemicídio ou o assassínio do conhecimento próprio da cultura subordinada e, portanto, dos grupos sociais seus titulares (GOMES, 2010, p. 504)

Todas as propostas e denúncias acerca do imperialismo do *logos*, do falocentrismo e do eurocentrismo promovidas por Derrida ao longo da sua obra (*Gramatologia*, *A escritura e a diferença*, *Margens da Filosofia*, *Espectros de Marx* entre outros) podem ser novos caminhos para pensar éticas e epistemologias que foram marginalizadas e esquecidas ao longo da história do Ocidente. Sendo assim, para pensar o outro lado do Atlântico, a margem sul do Mediterrâneo, é necessário deixar vir a escritura do outro, a língua do outro, diz Derrida (DERRIDA, 2001(d)).

A desconstrução, então, é uma estratégia para deixar vir o outro em toda a sua diferença, *différance*. E assim, abrir-se a novas formas de se fazer filosofia e, quem sabe, pensar a importância de uma hospitalidade incondicional, que não se feche à chegada do outro e que diminua as condições e limitações que muitas vezes o direito se propõe em nome da justiça, tal como Derrida mostrou em *Força de Lei*.

A desconstrução, em nome da diferença, do devir da mulher, do negro, do índio, do homossexual e de todos aqueles, que foram excluídos; e, no que tange à edificação do pensamento metafísico filosófico, foram completamente rebaixados, por não compor os ideais que Derrida denunciará como pertencentes ao domínio da mitologia Branca: homem branco, racional, *hetero* e europeu, foram vítimas de uma violência epistemológica.

> A metafísica – mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma sua própria mitologia, indo-europeia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que se deve ainda querer designar por razão. O que não é de modo algum pacífico. (DERRIDA, 1991. p. 271).

A metafísica ocidental é a representação do predomínio de um pensamento euro-falo-logocêntrico. Esse caráter da metafísica, ou seja, da filosofia ocidental, que Derrida chamou de mitologia branca, além de metafísica da presença e de logocentrismo, consiste na crença em que o homem branco europeu acreditou, creditou, credenciou todo o seu saber num tipo de Razão, acreditando em seu próprio mito. E essa crença é forjada em seu próprio mito. O império da mitologia branca é o império da Razão. Razão enquanto

produtora de um *logos* que traz consigo as prerrogativas do conhecimento e da verdade, do sentido e do significado.

Ainda sob a força do *logos,* produziu-se um outro mito, que Enrique Dussel irá chamar de *mito da modernidade* (2005). O mito da modernidade se estabelece a partir de uma invenção de uma modernidade em um espaço-tempo específico, e nada possui de inocente, e as suas vítimas, negros, índios, asiáticos, são as verdadeiras vítimas desse processo de fundação da modernidade.

Essa fundação é forja pela crença nas ideias inventadas de superioridade do homem de uma suposta inferioridade do não-europeu. Cabendo aos primeiros, a responsabilidade civilizatória dos ditos povos bárbaros (educação, cristianização e desenvolvimento). Esses pontos justificam toda a violência necessária, e a sua aceitação deve ser assentida a partir da compreensão de uma culpabilidade originária do povo não-cristão.

> Apenas quando se nega o *mito civilizatório e da inocência* da violência moderna se reconhece a injustiça da práxis sacrificial fora da Europa (e mesmo na própria Europa) e, então, pode-se igualmente superar a limitação essencial da "razão emancipadora". Supera-se a razão emancipadora como "razão libertadora" quando se descobre o "eurocentrismo" da razão ilustrada, quando se define a "falácia desenvolvimentista" do processo de modernização hegemônico. Isto é possível, mesmo para a razão da Ilustração, quando eticamente se descobre a dignidade do Outro (da outra cultura, do outro sexo e gênero, etc.); quando se declara inocente a vítima pela afirmação de sua Alteridade como Identidade na Exterioridade como pessoas que foram negadas pela Modernidade (DUSSEL, 2005, p. 29).

Esse *logos,* essa razão produziu e criou seu próprio mito ou sua própria metáfora. Por meio do mito ou da metáfora, o homem branco europeu sempre buscou através de atuações totalizantes navegar para novos territórios, novos mares em sentido sul, levar a orientação, o seu idioma, a sua verdade, e a sua crença no mito da sua razão. No entanto, essa expansão territorial nunca foi dócil, essa invasão sempre foi violenta. Produzindo através de múltiplos modos de violência, que repercutem até os dias de hoje, fundamentado no *cogito* eu sou, no eu penso, no eu conquisto, no eu escravizo enquanto o outro seria apenas uma coisa, um objeto a ser conquistado a ser controlado e manuseado conforme seus interesses, principalmente para se constituir enquanto europeu. Esse outro, indígena e africano, foi, portanto, descoberto, ao ponto que Enrique Dussel irá dizer que na verdade, foi encoberto.

> A Europa tornou as outras culturas, mundos, pessoas em ob-jeto; lançado (-jacete) diante (ob-) de seus olhos. O "coberto" foi "des-coberto": ego cogito cogitatum, europeizado, mas imediatamente "em-coberto" como Outro. O

> Outro constituído como o Si-mesmo. O ego moderno "nasce" nesta autoconstituição perante as outras regiões dominadas (DUSSEL, 1993, p. 36).

Podemos concluir disso todo um projeto político e epistemológico da conquista, quase que um grande conto para encenar a história mundial, desde o controle e o domínio da natureza aos modos de conquistas, invasões e escravização dos povos não-europeus guiadas pela lógica da razão, pelo logocentrismo e o eurocentrismo, sem esquecer do cristianismo.

> A partir do "eu conquisto" ao mundo asteca e inca, a toda a América: a partir do "eu escravizo" aos negros da África vendidos pelo ouro e pela prata conseguida com a morte dos índios no fundo das minas; desde o "eu venço" das guerras realizadas na Índia e na China até a vergonhosa "guerra do ópio"; a partir deste "eu" aparece o pensamento cartesiano do *ego cogito.* (DUSSEL, 1977, p. 14).

O projeto gramatológico, tal como os projetos de descolonização e decolonização, pode ser uma estratégia a ser considerada que pode possibilitar pensar e repensar a história da filosofia, da humanidade. Neste sentido, trazer à tona discussões como o perdão, a herança e a justiça de povos, raças e culturas que por mais de dois mil anos foram ditadas de um único lugar, de um tempo, uma temporalidade determinada e determinante, além da noção de ser absolutista que excluía a diferença. Podemos então, apesar de todos os esforços de Derrida, todas as fissuras e brechas apontadas por ele, pelo acontecimento da desconstrução, perceber, como ele mesmo apontou, a necessidade de pensar o im-possível, que seria a possibilidade de descolonização em toda a sua amplitude. Sabemos de sua impossibilidade exatamente porque entendemos que existe a lógica do rastro e da espectralidade, a presença familiar de um estranho elemento que ocupa um espaço mesmo em sua não-presença, *unheimlich.*

Sabemos a dificuldade de pensar o im-possível, reconhecemos que fazer novas perguntas, como Derrida sugere em *Violência e Metafísica,* exige uma tarefa no mínimo honesta. Por esse motivo, resolvemos então mudar de posição, ou seja, resolvemos mudar de lugar, de perspectiva, mirar nossas questões a partir de outro centro, sem nele nos centralizarmos. Para realizarmos isso, precisamos no mínimo atravessar as fronteiras e reterritorializar nossas questões a partir do outro lugar, outro *topos*. E além de concordarmos com Derrida sobre a violência da metafísica, do imperialismo do *logos*, da razão e do absolutismo do sujeito, resolvemos também apontar as práticas milenares de violência contra o outro, *o outro total*, que, segundo Carlos Moore, aquele *de pele negra, de cabelos crespos, de feições "toscas" e habita, simbólica e concretamente, um*

continente distante, escuro e ameaçador (2012, p. 107)[177]. Em outras palavras, há o epistemicídio e o racismo epistemológico por parte da filosofia europeia, sendo redundante, da filosofia ocidental, uma vez que nos fazem crer que só havia filosofia no Ocidente.

> Um raciocínio ligeiro que aponte a *razão universal* do Iluminismo como *branca* e *masculina* não pode ser tomado como equívoco interpretativo sem uma leitura verdadeiramente crítica de filósofos que foram e ainda são endeusados por muita gente no mundo acadêmico. Porque, apesar da proposta de "universalidade", estamos diante de uma "razão metonímica" (que toma a parte do todo). (...) a razão metonímica é dicotômica e hierarquizante, opõe civilizado e bárbaro; culto e ignorante; branco e negro; masculino e feminino; heterossexual e diversidade sexual (...) A razão metonímica, que está na base de alguns argumentos filosóficos, é sempre um instrumento epistemicida, isto é, desqualifica e recusa os saberes que não se enquadram em seus registros (NOGUERA, 2014, p. 32).

A desconstrução enquanto um pensamento transgressor possibilita desestabilizar a hegemonia do pensamento europeu e fazer a revisão de uma história da exclusão e do esquecimento das culturas não ocidentais. Dito de outro modo, denunciar o epistemicídio, o racismo epistemológico, o esgotamento da filosofia logofalocêntrica entre tantas violências identitárias e epistêmicas produzidas por mais de dois mil anos.

A desconstrução do logocentrismo apontada por Derrida segue em ressonância com a geopolítica descolonial de Franz Fanon, Walter Migonolo, Aníbal Quijano e Maldonado-Torres, que compreendem os processos de colonização territorial enquanto colonizações do ser. Diante disso, a descolonização do ser, segue como prática política e desconstrutora[178].

> A 'colonialidade do poder' chama a atenção para a questão da espacialidade e exige um conceito do moderno que reflicta o papel constitutivo da colonialidade na ideia do moderno. Como afirma Mignolo, num contexto diferente, "[a] *colonialidade do poder abre uma porta analítica e crítica que revela o lado mais escuro da modernidade e o facto de nunca ter existido, nem poder vir a existir, modernidade sem colonialidade*" (Mignolo, 2003a: 633).

---

[177] Grada Kilomba irá desenvolver o conceito de *Outro do Outro,* fazendo refrência a mulher negra, que dentro da estrutura hierárquica social, é a mais rebaixada e vítima das violências raciais e sociais. A autora explica que mesmo o homem negro sendo vítima e estando abaixo da mulher branca nas sociedades patriarcais branca, a mulher negra sofre ainda mais, porque além de se mulher é também negra. Nesse sentido, se o negro é o *outro total* para Moore (cabe lembrar que Moore não esá fazendo aqui uma discussão de gênero), em termos de discussão de gênero, a mulher seria o *Outro do Outro*. Conf. RIBEIRO, Djamila, 2017.

[178] A título de conhecimento, cabe lembrar que no século XVI, dois autores de origem indígena, já produziam o que hoje entendemos por uma prática anticolonial. Guaman Poma de Ayala descendente da comunidade Yarowilca, que escreveu a obra *El Primer nueva coronica y buen gobierno,* onde o autor produzia uma enorme crítica à prática colonial espanhola no território denominado violentamente por Peru. Outro grande precursor de um movimento decolonial é Inca Garcilaso de la Vega. Este último, descendente originário da nobreza Inca, no mesmo período que Poma de Ayala, escreveu *Comentarios Reales de los Incas,* onde apresentava toda a história, a ciência, a tecnologia e a sofisticação dos povos Inca. É importante saber que essa obra foi proibida pela inquisição.

> Foi com base nestas reflexões sobre a modernidade, a colonialidade e o mundo moderno/colonial que surgiu o conceito de colonialidade do Ser. A relação entre poder e conhecimento conduziu ao conceito de ser. E se, então, existia uma colonialidade do poder e uma colonialidade do conhecimento (*colonialidad del saber*), pôs-se a questão do que seria a colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2010, p.355).

Em outras palavras, não é preciso apenas descolonizar o pensamento, é preciso descolonizar o outro e se descolonizar do outro na criação de homens novos. É nesse sentido, que podemos dizer que a desconstrução pode promover uma abertura a alteridade.

> A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessenciabilidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso. Introduz no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos (FANON, 2006, p. 26).

Descolonizar o pensamento possui uma aproximação muito forte com a desconstrução. Em outros termos, a desconstrução é uma estratégia para pensarmos a descolonização do pensamento. Talvez, descolonizar o pensamento seja da ordem do im-possível, porque sempre nos resta rastros e traços, marcas e escrituras, ou seja, espectros outrem para nos assombrar. Eis, portanto, a violência da colonização, que demonstra o quanto há de um parasitismo nas relações entre colonizador e coloniado.

Por este motivo que acreditamos que os gregos nunca se purificaram das relações estrangeiras, nem que o Ocidente seja puro em todo o seu espírito, como se tentou defender de Platão até Heidegger. Diante deste fato, o reconhecimento de Franz Fanon de que: *a descolonização é sempre um movimento violento* (2006, p. 25).

O que queremos exprimir é que, nos momentos mais extremos e de mais importância para pensar o deslocamento do jogo das identidades, que constituiu o grande cenário político mundial, permitiu-se que um grupo domine o outro e que se mantivesse uma dialética do contrato e da tolerância, ou seja, a partir de uma síntese entre "o mais forte" e o "mais fraco".

A desconstrução, portanto, deixa fluir o devir que permite que retire-se o solo identitário do negro enquanto outro dado ou denominando pelo homem branco. É, por esse motivo, que Derrida diz não ser contra a identidade, pois: *em situações de opressão e exclusão, o movimento ou a estratégia identitária pode ser, ao que me parece, legítima* (2004(a), p. 312).

Sendo assim, no que tange ao pensamento filosófico ocidental, momentos desconstrutores sempre ocorreram porém sem serem notados. Em geral, esse momento

desconstrutor, que acontece, vem sempre pela chegada ou pelo aparecimento de um outro, outro elemento, outro diferente, outro estranho, outro estrangeiro, outra língua, outrem, que antes era excluído ou rebaixado, negado ou desconsiderado. Neste sentido, esse outrem foi sempre visto como uma ameaça para a ordem estabelecida. Sendo que neste caso específico, a ameaça de fora foi a do homem negro africano, e ainda é até os dias de hoje. O negro é visto como um elemento estrangeiro perigoso à ordem e aos domínios do homem branco europeu, basta vermos os milhares de negros africanos deixados a morte no mediterrâneo. Sendo assim, cada corpo afogado no mar ou esmagado nos barcos pesqueiros superlotados é mais um espectro com que a Europa terá que lidar, mais um perdão que não poderá dar. Diante disso, podemos entender que a questão do espectro é, além de tudo, uma questão que vem de fora, vem do estrangeiro. Além do que, vem se repetindo, pois desde os períodos de invasão aos países africanos e o rapto de homens e mulheres negras, o ocenano sempre foi a grande Kalunga para o africano raptado e assassinado.

A temática do lugar, do espaço, do *topos* e da posição é uma questão cara a Derrida, a partir de Franz Fanon, Maldonado-Torres pegou essa questão e pensou a violência abissal do *topos* colonizado.

É preciso considerar que a história da filosofia, a filosofia, a formação da cultura e do pensamento ocidental está estruturada de forma hierárquica num lugar, num espaço, num território, a Europa, sem esquecer da questão de língua. Sendo assim, no que diz respeito ao lugar, a desconstrução poderia promover movimentos de desterritorialização e territorialização que possibilitam fazer justiça e promover uma abertura à alteridade radical dos povos africanos.

> Perante uma usurpação que não é exclusiva do projecto heideggeriano da busca de raízes na Pátria alemã, uma usurpação e um racismo que durante séculos se haviam apresentado aos povos colonizados em várias regiões do globo, Fanon veio propor uma deslocação radical da Europa e respectivas raízes. Para Fanon, a modernidade/ niilismo não eram senão uma outra expressão da modernidade/racismo, a vil segregação e a pretensão de superioridade da Europa sobre todos os outros povos da Terra (Fanon, 1975). A geopolítica filosófica de Fanon era transgressiva, descolonial e cosmopolita. Era sua intenção trazer à luz o que tinha permanecido invisível durante séculos. Reclamava a necessidade do reconhecimento da diferença, assim como a necessidade da descolonização enquanto requisito absoluto para o adequado reconhecimento da diferença humana e da concretização de uma forma de humanismo pós-colonial e pós-europeu (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 349).

O homem branco europeu racional sempre ocupou um lugar de destaque nessa estrutura, centralizando-a, fincando-a cada vez mais em suas terras (ou quem sabe em

suas ideias, já que o chão europeu é um chão metafísico). Não pretendemos fazer uma inversão nessa estrutura e colocar o negro ou a África num lugar de destaque e opressor. Mas, seguir o movimento da desconstrução é possibilitar um deslocamento nessa hierarquia intelectual na qual o homem branco europeu só a ocupou pela violência do racismo e da segregação. Entretanto, não trata-se de desconsiderar ou destruir toda a produção branca produzida até os dias de hoje, que, apesar de ter contribuído para a manutenção da exclusão do negro, mas de que, desconstruída, perca seu lugar hegemônico.

Ressaltamos que nossa pretensão não é demarcar o lugar e assim estabelecer um ponto fixo, a fim de dizer que esta é a origem, não se trata de buscar uma origem, uma *arque* original ou uma origem como lugar primeiro, original, fundador e de comando, que marque assim, um ponto de partida inicial. Pensar a origem aqui é levar em conta um lugar, uma época, uma rachadura, uma fissura para assim partirmos para tecer um referencial, relações que possibilitem novas subjetivações ou outras subjetividades abandonadas e neutralizadas na história. Assim, produzir novos saberes, pois, esse lugar do qual se parte trará uma forma de herança e de promessa, movimentos que condizem com a força de uma democracia por vir.

Diante disso, podemos pensar um novo lugar de onde se parte um lançamento em direção a uma abertura para novos possíveis e outros devires. Em outras palavras, pensar a origem, nesse caso, é pensar a possibilidade de outras construções epistêmicas e históricas, por exemplo, fazer filosofia a partir da questão do negro[179].

O motivo principal é querer pensar a identidade negra, lembrando que nossa proposta é pensar a questão do negro não na sua identidade enquanto essência, mas em seus efeitos de ordem política. Pensar a identidade negra, a questão do negro, é uma estratégia política que vai refletir nas áreas do saber, como também, no campo social. Portanto, como pensar o negro nas democracias presentes? Como pensar o negro enquanto cidadão, uma vez que ele não possui ou não usa por completo os direitos de um cidadão? Sabemos de todas as práticas políticas e públicas voltadas ao negro, tais como as cotas, leis voltadas para o ensino e a cultura negra, a lei contra racismo etc, entretanto, não é preciso consultar os dados do IBGE para perceber que a comunidade negra não ocupa os lugares principais de decisão na política, não ocupam os espaços de

[179] Isso se dará especificamente no último capítulo quando falarmos do ubuntu como uma ética.

concentração econômica, nem mesmo os campos de produção de saber, muito menos de poder[180].

Por mais que discursos pós-modernos tenham uma certa repulsa e crítica à identidade, não podemos negar que não haja, e que ela também constitui as relações nas sociedades. Existe a identidade, as identidades, ao ponto que podemos dizer que são criadas, forjadas. A identidade negra, do negro, passa pelo crivo da criação, ou da invenção explica Gislene dos Santos (2002). Essa criação possibilita pelo menos duas abordagens a partir da compreensão de identidades forjadas. Se compreendermos que a identidade negra foi forjada a partir de práticas e discursos racistas do homem branco europeu, podemos também considerar que, seguindo as trilhas apontadas por Walter Mignolo, parafraseando o indígena ativista e intelectual Aymara Fausto Reinaga[181], se vocês me fizeram negro, então é como negro que vou resistir e lutar; e, assim, afirmar todas as minhas potencialidades. Essa é a abordagem de Walter Mignolo (2008) ao pensar a identidade *em* política[182].

Diante disso, foi forjada uma identidade do negro como inferior, e é na sua dobra que o negro se afirma e dá sentido a todo o seu devir. Considerando, acima de tudo, tal como vimos no início deste trabalho, que, quando se forja algo, possui-se pelo menos dois sentidos, falsear ou criar. Então, se o racismo antinegro forjou uma identidade do negro enquanto um ser menor, essa produção forjou também um negro enquanto possibilidade de criação. A partir disso Franz Fanon possui razão ao dizer: o negro precisa criar e se re-inventar (FANON, 2006).

Para começarmos a dar cor a esse quadro da crise mundial atual, arriscamos a começar a pintar o que é dominado por uma cultura branca europeia, e que constitui uma branquitude ou um branqueamento da história da humanidade que por séculos vem sendo, a partir de uma classe dominante, de uma região, de uma cultura e de um único modo de escrever, a história que criou seu próprio mito, sua mitologia branca, que criou o Ocidente e tenta, até hoje, determinar quem é o outro.

---

[180] É interessante ressaltar que no ano de 2016, o governo do PMDB, retirou da LDB a lei 10639 que trata da obrigatoriedade do ensino de cultura e histórica africana e indígena, foi suspensa com a nova reforma do currículo escolar. Além da suspensão dessa lei, foi retirada também a obrigatoriedade do ensino de filosofia e sociologia.

[181] Walter Mignolo convoca o grito de Fauto Reinaga não apenas como um grito de liberdade política, mas também como uma desobediência epistêmica: *Danem-se, eu não sou um índio, sou um aymara. Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação* (MIGNOLO, 2008, p. 290).

[182] É importante ressaltar que estamos falando do negro dentro de um contexto ocidental. Entretanto, algumas abordagens de filósofos afrocêntricos egiptólogos, apontam que o negro se reconhecia enquanto negro, haja vista que os egípcios se chamavam na antiguidade, de kemetianos, ou seja, pessoas de pele preta (DIOP, 1981; 2010).

A cultura branca hegemônica possui uma força e pela força dominou o planeta e tudo aquilo que não fosse branco deveria tornar-se branco, a saber, que a própria cor branca, branca que significaria pureza, viu na, ou melhor seria dizer, fez da cor negra tudo o que seria ruim, pejorativo e mau. Sendo, portanto, a cor branca o maior valor na história segundo o Ocidente. Explicando a situação crítica do problema racial no Brasil, analisando a patologia social do homem branco brasileiro, o pensador negro Guerreiro Ramos descreve uma realidade que vai para além do território nacional:

> Entre estes valores está o da brancura como símbolo do excelso, do sublime, do belo. Deus é concebido em branco e em branco são pensadas todas as perfeições. Na cor negra, ao contrário, está investida uma carga milenária de significados pejorativos. Em termos negros pensam-se todas as imperfeições. Se se reduzisse a axiologia do mundo ocidental a uma escala cromática, a cor negra representaria o pólo negativo. São infinitas as sugestões, nas mais sutis modalidades, que trabalham a consciência e a inconsciência do homem, desde a infância, no sentido de considerar, negativamente, a cor negra. O demônio, os espíritos maus, os entes humanos ou super-humanos, quando perversos, as criaturas e os bichos inferiores e malignos são, ordinariamente, representados em preto (RAMOS, 1982, p. 241).

Denegrir a história, a filosofia, é deslocar o predomínio da razão branca, que é constituída por uma branquitude que tem pretensão de luz, de esclarecimento, de clareamento, essa violência da luz, desmitificar sua mitologia e racionalizar o que eles chamaram de uma mitologia negra. O que isso quer dizer? Primeiro, que a crença do homem branco europeu em sua racionalização, em sua razão, a razão do mais forte, já faz tempo que foi anunciada como esgotada. Em segundo lugar, desmistificar uma pretensão de dizer que as culturas africanas só poderiam produzir uma etnofilosofia a partir da sua "cultura".

> Há, portanto, um solilóquio da razão e uma solidão da luz. Incapazes de respeitar o outro em seu ser e em seu sentido, fenomenologia e ontologia seriam, filosofias da violência. Através delas, toda a tradição filosófica seria cúmplice, em seu sentido e em profundidade, da opressão e do totalitarismo do mesmo. Velha amizade oculta entre a luz e o poder (DERRIDA, 2011, p. 130).

O cenário é um quadro desgastado, um quadro de terror e de desumanização. A branquitude da filosofia, a sua pureza, só foi possível ser mantida por tanto tempo devido à longa história de violência colonial e econômica praticada nos países africanos a latino-americanos. O filósofo afro-americano Charles Mills relembra, e isso é evidente entre outras esferas onde a filosofia é exercida, como a universidade: a *filosofia é a mais branca dentre todas as áreas no campo das humanidades* (1999, p. 13).

A filosofia europeia criou uma forte blindagem a tudo aquilo que pudesse ser uma ameaça a metafísica, explica Derrida (2006(b), p. 125), constituindo um sistema de defesa

exemplar contra a ameaça da escritura, e contra tudo aquilo que era secundário e marginal, contra tudo aquilo que vem de fora. Sendo assim, usando as palavra proferidas por Edgard Allan Poe, em nenhum momento pensamos e também não queremos, nem pretendemos destruir, de um golpe, ideias amadurecidas durante tantos séculos. Mas, reconhecemos a importância de filósofos como Franz Fanon, Aíme Césaire, Maldonado-Torres, Enrique Dussel, entre outros, de que é preciso, de que é urgente, a descolonização do pensamento[183]. Se levarmos em conta os ensinamentos de Aníbal Quijano, uma das tarefas do colonizador *consiste, em primeiro lugar, em uma colonização do imaginário dos dominados* (2006, p. 417).

A posição anti-africana, antinegra, anti-indígena, tomada pelo Ocidente reforça uma tipologia de racismo, que faz da filosofia africana e da filosofia ameríndia, assim como de todas as produções de conhecimento africanas ou indígenas, uma ausência, um negativo, uma ameaça.

Para o Ocidente, essa ameaça que vem de "fora" precisaria ser controlada, neutralizada, ou melhor, violentada, para que então não ofereça mais perigo. Assim, iniciou-se uma história do Ocidente forte e seguro garantido por seus armamentos bélicos e pelo seu edifício metafisico, colonizando, assassinando e apagando o máximo possível

[183] A título de conhecimento, gostaríamos de apontar aqui alguns autores africanos, latinos e indianos, dentre centenas espalhados pelo mundo que procuram pensar as suas questões a partir de suas próprias epistemologias e de seus próprios territórios. Esses autores optaram por uma desobediência epistemológica, escolheram um paradigma a partir do seu lugar, seja da América do Sul ou Central, seja da África ou da Ásia. Enquanto a maioria dos filósofos, mesmo sendo de países fora do eixo EUA-Europa, continuam a pensar a partir do conjunto epistemológico Ocidental-europeu, esses autores, negros, latinos, indígenas, asiáticos, africanos, pensam a partir de seu léxico, de suas epistemologias, do seu território, da sua história contada por eles mesmos, agenciam com seus valores e com suas perspectivas. Por vezes, alguns deles podem parecer, de fato até são, centralistas, porém, independente disso, gostaríamos de demarcar esses autores, a fim de mostrar que esses, talvez em nome da justiça, hoje podem falar por eles mesmos, não precisando mais que o filósofo de escritório, que o antropólogo e o sociólogo de formação ocidental, fale por eles. Diante disso, podemos responder à filósofa indiana G. Spivak, sim, o subalterno "já" pode falar. Entre os filósofos "latinos" que gostaríamos de destacar, escolhemos os argentinos, Enrique Dussel e Walter Mignolo; o peruano Aníbal Quijano; o colombiano Santiago Castro-Gómez; o caribenho Maldonado Torres; da Martinica Franz Fanon. Da África, apresentamos do Senegal, dentre dezenas de pensadores, Cheikh Anta Diop, Souleymane Bachir Diagne; do Congo, Théophile Obenga; Da África do Sul, Mogombe Ramose; Séverine Kodjo-Grandvaux e da Costa do Marfim; Vindo do Gana, Kwame Anthony Appiah. Não podemos esquecer de pensadores, escritores, filósofos e ensaístas indígenas, como Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Felipe Guamán o Huamán Poma de Ayala, Fausto Reinaga, Linda Tuhiwai Smith do povo Maori da Nova Zelândia, Devon Abbot Mihesuah eVine Deloria nativos indígenas dos E.U.A. entre centenas de outros e outras intelectuais indígenas. Além é claro de afroamericanos como Angela Davis e Molefi Asante. Enfim, existem centenas de filósofos que chamaremos aqui, estrategicamente de epistemólogos do sul - apesar de um problema com a definição sul, pois essa também é uma orientação determinada a partir de povos que se colocaram como do norte, ou seja, a geografia também foi inventada – que podem, insisto aqui, falar deles próprios, de sua história, de seus pensamentos e de sua cultura, sem precisar que um homem branco europeu fale por eles.

qualquer resquício de singularidade dos povos não europeus; como também, suas religiões, suas ciências e suas éticas.

> Que o Ocidente inventou a ciência. Que só o Ocidente sabe pensar; que nos limites do mundo ocidental começa o tenebroso reino do pensamento primitivo, o qual, dominado pela noção de participação, incapaz de lógica, é o tipo acabado do falso pensamento (CÉSAIRE, 1978, p. 58).

Além de um epistemicídio, essa prática de dominação direta, política, social e cultural, será conhecida como colonialismo (QUIJANO, 2006). Assim, para garantir sua história e seu predomínio, o homem europeu matou, estuprou, escravizou, inseriu drogas e enterrou tudo aquilo que a ele não se identificava ou que poderia voltar como ameaça. Para assegurar essa fortaleza, foi preciso se prender na sua identidade, que foi forjada a partir da criação da sua identidade e do rebaixamento do outro que não era o *eu* europeu.

> A "conquista" é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o "si-mesmo". O Outro em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como "encomendado", como "assalariado" (nas futuras fazendas", ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais). A subjetividade do "conquistador", por seu lado, foi se constituindo, desdobrando lentamente na práxis (DUSSEL, 1993, p. 43).

Nesse ambiente onde as identidades são forjadas, seja no sentido de falsificação ou de construção, o homem branco europeu promoveu diversos modos de querer capturar o outro, principalmente pela linguagem, atribuindo-lhe assim uma identidade, o que seria para Jacques Derrida, um tipo radical de violência. No entanto, ele lembra, citando Levinas, que na realidade nunca se conseguiu apoderar-se do outro, visto que, se pudéssemos possuir, agarrar e conhecer o outro, ele não seria o outro. Nesse sentido, provoca Derrida, *possuir e agarrar são sinônimos do poder* (DERRIDA, 2011, p. 130). E foi esta, segundo Derrida, exatamente a postura das filosofias ao longo dos séculos; uma violência que é exercida em relação a outrem, ou seja, ao outro[184]. No que diz respeito ao negro africano, depois de séculos de marginalização e inferiorização do negro, Jean-Bosco Kakozi Kashindi, filósofo do Congo explica:

> en un ambiente donde lo blanco era sinónimo de la fuerza, del poder, de la riqueza, de lo bello… en detrimento de lo negro; estos sudafricanos vivían pues en un país donde "black was not just the absence of light […], but the absence of identity…". (lo negro no era solamente la ausencia de luz […], sino la ausencia de identidad…). La población negra sudafricana, entonces, vivía en una situación que le obligaba a enfrentar al otro (los blancos) y definirse o

[184] Cabe apontar aqui, que, segundo Derrida, Levinas não escaparia a essa violência. (DERRIDA, 2011).

> definir su identidad vis-à-vis de ese otro que se la negaba (KASHINDI, 2013, p. 2011)[185].

Para Derrida, filosofias tais com a fenomenologia e a ontologia seriam filosofias da identidade, filosofias da presença, mas também, filosofias da violência. Estas sempre pretenderam enquadrar o outro na lógica da identidade, isto é, do Ser. Essa atitude acabou por impossibilitar as singularidades e os devires de outrem. Diante disso, toda a filosofia foi cúmplice ao reproduzir da teoria do conhecimento à lógica binária, o modelo sujeito e objeto, enquadrando os povos não-europeus, despossuindo-os de sua humanidade, colocando-os como objetos, por vezes, monstros, bestas, pois seriam privados de racionalidade, assim, percebemos uma hierarquia na qual o outro seria desigual[186]:

> E essas desigualdades são percebidas como de natureza: somente a cultura europeia é racional, pode conter "sujeitos". As demais não são racionais. Não podem abrigar "sujeitos". Em consequência disso, as outras culturas são diferentes no sentido de ser desiguais, na verdade inferiores, por natureza. Só podem ser "objetos" de conhecimento ou de práticas de dominação (QUIJANO, 2006, p. 421).

Para Derrida, isso se constitui como uma das maiores violências ao outro, por parte de um grupo dominante, ou seja, atribuir ao outro uma identidade com finalidade de controlá-lo e dominá-lo. Nesse sentido, a filosofia e as ciências sociais e humanas foram fundamentais para garantir esse processo de identificação e de fazer o outro aquilo segundo o colonizador, o invasor. Sobre isso, recorremos novamente à filósofa indiana Gayatri Spivak:

> O mais claro exemplo de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como o Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subje-tividade. (...) A restrita violência epistêmica do imperialismo nos dá uma alegoria imperfeita da violência geral que é a possibilidade de uma episteme (SPIVAK, 2010, p. 60-85).

Entretanto, Derrida possui uma desconfiança do culto ao identitário, do comunitarismo, da compulsão à identidade e do narcisismo que pode cair sobre as minorias, porém, essas posturas não impedem que Derrida reconheça e defenda a

---

[185] Em um ambiente onde branco era sinônimo de força, poder, riqueza, beleza ... em detrimento da negritude; esses sul-africanos viviam em um país onde "o negro não era apenas a ausência de luz [...], mas a ausência de identidade ...". (preto não era apenas a ausência de luz [...], mas a ausência de identidade ...). A população negra sul-africana, então, vivia em uma situação que os obrigava a confrontar o outro (os brancos) e a definir ou definir sua identidade cara a cara a quem o negasse.

[186] A desconstrução, portanto, possibilitaria o deslocamento dessa hierarquia e dessa relação entre sujeito e objeto. Entretanto, fazendo jus ao momento de inversão, clássico da desconstrução, acreditamos que os ensinamentos de Molefi Asante acerca do afrocentrismo seriam fundamentais para darmos início ao conhecimento de uma cultura a partir dela mesma (2009).

importância das solicitações dos grupos minoritários. O que está em jogo em Derrida são as diferenças e o direito às diferenças, reconhecendo ser vital a urgência do reflexo identitário para salvaguardar o que tem de singular nesses grupos. Então, sejam as mulheres, os negros, os índios, os homossexuais, as pessoas com deficiências, os árabes, os povos colonizados, os imigrantes, etc, é preciso sempre decidir a favor desses no que tange a suas liberdades e a seus direitos (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 34-35).

De acordo com Derrida, em certos momentos deve-se, todavia, assumir determinadas responsabilidades políticas, que exigem um grau de solidariedade para com aqueles que lutam contra qualquer tipo de discriminação, e racismo, como, por exemplo, o racismo antinegro.

> Em certas situações, deve-se, todavia assumir responsabilidades políticas que nos ordenem uma certa solidariedade para com aqueles que lutam contra esta ou aquela discriminação, e para fazer reconhecer uma identidade nacional ou linguística, marginalizada, minorizada, deslegitimizada, ou ainda quando uma comunidade religiosa é submetida à repressão. Isso de modo algum impede que se desconfie da reivindicação identitária ou comunitária enquanto tal. (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 34-35).

Desse racismo, decorrem imposições de uma identidade nacional e linguística, marginalizando, minorizando, deslegitimando discursos africanos, negros e indígenas ou ainda quando uma comunidade religiosa é submetida a repressão; como nos casos das repressões às comunidades religiosas de matriz africana ou indígena e também islâmicas. Isso de modo algum impede que se desconfie da reivindicação identitária ou comunitária enquanto tal. Ora, segundo Carlos Moore, o racismo é um fenômeno eminentemente histórico ligado a conflitos reais ocorridos na história dos povos (2012, p. 31). Sobre isso Derrida diz: *Mas devo fazer minha parte, ao menos provisoriamente, aqui onde constato uma discriminação ou uma ameaça. Nesse caso, quer se trate das mulheres, dos homossexuais ou de grupos, posso compreender a urgência vital do reflexo identitário* (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 34-35).

No entanto, o pensamento de Derrida, que é um pensamento da responsabilidade, exige que nos momentos mais extremos de tensão em que os conflitos são declarados não se pode deixar de lado um necessário deslocamento dentro do jogo das identidades, descontruindo justamente a identidade como mecanismo de dominação e opressão, que funciona na dialética do contrato e da tolerância. Porém, em nome da justiça e do outro, fincar o elemento identitário é da ordem do emergencial. Com vistas à pluralidade, Derrida pensa a possibilidade de uma democracia por vir. Compreendendo na aceitação do outro e na responsabilidade que podemos pensar sociedades mais justas. Esse

pensamento está de acordo com o que veremos mais adiante, com a ideia de uma hospitalidade incondicional, a saber, o acolhimento do diferente sem colocar condições.

> Uma civilização deve ser plural, deve assegurar o respeito pela multiplicidade das línguas, das culturas, das crenças, dos modos de vida. E é nessa pluralidade, nessa alteridade – não falarei de solução – que a chance do futuro nos é possível, na multiplicidade e pluralidade. E o respeito por essa multiplicidade e pluralidade é muito difícil, porque precisamos cultivar o idioma. O que chamo de idioma é a singularidade do outro, isto é, a poesia do outro (DERRIDA, 2013(b), p. 86).

Muito longe de cair na dicotomia do isso ou do aquilo, Derrida compreende que diante de uma escolha deve-se levar em conta a responsabilidade em relação ao outro. Sob o movimento da desconstrução, Derrida reconhece que essa questão, por exemplo, leva sempre em conta a responsabilidade, que diz respeito ao outro enquanto aquele que não se conhece, aquele que nunca pode decidir sem colocá-lo em risco (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 33).

Assim, Derrida nos conduz a uma noção de responsabilidade política, essa que não podemos negar, nem nos esquivar, pois sempre se apresentará como risco, mesmo que não saibamos lidar com suas complexidades e obscuridades. Sendo assim, Derrida diz que a questão não pode ser determinada a partir disso ou daquilo. Sobre isso Derrida diz: *sou isto e aquilo, sou antes isto que aquilo, de acordo com as situações e as urgências* (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 35).

A respeito da lógica comunitária, Franz Kafka possui um instigante conto intitulado *A comunidade*. Neste conto que nos lembra o filme *Dogvile*[187] de Lars Von Trier, Kafka apresenta como a mentalidade do grupo fechado exclui e ignora o outro, o diferente, o de fora. No entanto, Kafka vai demonstrando como cada vez que esse excluído é afastado, a pancadas de cotovelo, ele retorna com mais violência e, por sua vez, encontra no grupo ainda mais resistência. Um detalhe importante para sublinhar é que, no conto de Kafka, a tolerância, quando é colocada em pauta, é rapidamente retirada devido a uma certa insuportabilidade do outro. É por esse mesmo motivo que em *Políticas da Amizade*, Derrida irá questionar certo discurso comunitário dentro da democracia.

> Somos cinco amigos; uma vez saímos um atrás do outro de uma casa; primeiro veio um e pôs-se junto à entrada, depois veio, ou melhor dito, deslizou-se tão ligeiramente como se desliza uma bolinha de mercúrio, o segundo e se pôs não distante do primeiro, depois o terceiro, depois o quarto, depois o quinto. Finalmente, estávamos todos de pé, em uma linha. A gente fixou-se em nós e

[187] No filme de Lars von Trier, a violência e a imposição de condições ao estrangeiro extrapola os limites da hospitalidade. Entretanto, como toda violência que reprime e que exclui a personagem principal, que sofre a violência, retorna com uma violência ainda mais brutal.

> assinalando-nos, dizia: os cinco acabam de sair dessa casa. A partir dessa época vivemos juntos, e teríamos uma existência pacífica se um sexto não viesse sempre intrometer-se. Não nos faz nada, mas nos incomoda, o que já é bastante; porque se introduz por força ali onde não é querido? Não o conhecemos e não queremos aceitá-lo. Nós cinco tampouco nos conhecíamos antes e, se quer, tampouco nos conhecemos agora, mas aquilo que entre nós cinco é possível e tolerado, não é nem possível nem tolerado com respeito àquele sexto. Além do mais somos cinco e não queremos ser convivência permanente, se entre nós cinco tampouco tem sentido, mas nós estamos já juntos e continuamos juntos, mas não queremos uma nova união, exatamente em razão de nossas experiências. Mas, como ensinar tudo isto ao sexto, posto que longas explicações implicariam já em uma aceitação de nosso círculo? É preferível não explicar nada e não o aceitar. Por muito que franza os lábios, afastamo-lo, empurrando-o com o cotovelo, mas por mais que o façamos, volta outra vez (KAFKA, 2002, p. 59).

Por isso, Derrida diz ser sempre importante estar vigilante para a reivindicação não se transformar em uma violência e em uma destruição do outro, visto que, sob a lógica do comunitário, acabamos por excluir e até agredir o outro. O que não é, por outro lado, relativismo, pois esses riscos são sempre avaliados a cada instante e em seus contextos particulares.

> Sempre desconfiei do culto ao identitário, bem como do comunitarismo, que lhe é tão frequentemente associado. Procuro sempre lembrar a dissociação cada vez mais necessária entre o político e o territorial... Compartilho de sua preocupação diante da lógica comunitária, diante da compulsão identitária, e resisto, como a senhora, a esse movimento que tende para um narcisismo das minorias que vem se desenvolvendo por toda a parte – inclusive nos movimentos feministas (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 34).

É sabido o quanto o medo em relação ao outro é predominante na Europa, mas também no EUA. A ameaça identitária, a ameaça à minha identidade, à minha cultura, à minha língua, promove as maiores violências em relação as nossas humanidades. Tudo isso ocorre na tentativa de se proteger, de produzir uma manutenção do medo de se contaminar, de perder o lugar para o outro, o medo de ver sua cultura, sua língua, sua raça se perder, se transformar. Nesse sentido, retomando a questão do espírito, podemos ver a luta para proteger o espírito do espectro.

> A esperança, o temor e o tremor são a medida dos signos que, de todo o lado, nos chega na Europa onde, justamente em nome da identidade, cultural ou não, as piores violências, as que por demais reconhecemos sem ainda as termos pensado, os crimes da xenofobia, do racismo, do anti-semitismo, do fanatismo religioso ou nacionalista, doravante se desencadeiam, se misturam, se misturam entre si. (DERRIDA, 1995(a), p. 95).

Em nome do risco, mas por justiça e por uma questão de emergência, Derrida compreende que muitas vezes uma postura identitária pode cair num narcisismo. Entretanto, esse é o risco que se deve correr em nome da justiça do outro, que se acentua

como a todo tipo de universalização, principalmente daquilo que é hegemônico (homem-hetero-branco), que também constitui uma comunidade.

Derrida percebe, na defesa de comunidades minoritárias, uma afirmação da diferença em relação a essa hegemonia dominante, que é sempre a mais forte e que acaba, por vezes, impedindo as vozes e as reivindicações daquilo que não compõe o mesmo, negando-lhe, assim, seus direitos e interesses particulares. A hegemonia dominante, refletida por um falogocentrismo, ignora e subordina as diferenças radicais (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004. p. 298).

A perspectiva pela qual se pretende pensar a abertura e a incondicionalidade, deixando fluir o devir que permite que retirem o solo identitário da negritude ou do indígena enquanto outro, considerado como negativo do branco, ou ainda, como nomeação dada pelo homem branco, é exatamente a proposta da desconstrução, porém, reafirmamos: uma vigília é necessária tanto pelo narcisismo identitário quanto por uma violência identitária.

Cabe ressaltar que pensar uma identidade que foi dada pelo dominante, já é problematizante, pois foi esse outro que estabeleceu os seus limites, definindo e procurando delimitar a identidade do outro a partir dos seus valores morais e conceituais, criando assim um outro que é segundo esse *Eu* branco. Porém, é justo atentar que se trata também, de uma identidade que ainda não conseguiu se totalizar, resultado da violência identitária exercida pelo branco e que, por outro lado, possui sempre um constante embarreiramento do seu devir. Em outras palavras, do mesmo modo que se luta para construir uma identidade do negro, por exemplo, luta-se, portanto, para libertá-lo a todo por vir, visto que as maiores violências tendem a recalcar e neutralizar.

Desta maneira, podemos compreender a conjuração em seu outro sentido, a saber, formas e práticas de calar o devir-negro africano. Em outras palavras, uma conspiração contra uma certa aparição do negro em cena, na sala, na sala da universidade na cena política.

> É a aparição que impõe que se conjure para *calar a aparição*, e promete segredo sobre quem pede semelhante conjuração: não se deve saber de onde vem a imposição, a conjuração, o segredo prometido. Um filho e o "honesto fantasma" do pai, o fantasma supostamente honesto, o espírito do pai, se conjuram para fazer advir tal acontecimento (DERRIDA, 1994(a), p. 62).

Derrida procura lembrar que nem toda crueldade é sangrenta ou sanguinária, mostra-se muitas das vezes, sendo pública e aparentemente não-violenta[188]. Não é por menos que, procurando deslocar o campo da psicanálise para outras atuações, Derrida sempre procura pensar a psicanálise a partir da política. Por exemplo, a crueldade a partir do inconsciente (*unbewusste*) e sua intervenção nas sociedades ocidentais[189].

> Nem toda crueldade é sangrenta ou sanguinária, visível e exterior, decerto; pode ser, provavelmente é, essencialmente psíquica (prazer obtido em sofrer ou em fazer sofrer, ver sofrer; *grausam*, em alemão, não nomeia o sangue). Mas *cruor* designa de fato o sangue derramado, a efusão e portanto uma certa exterioridade, uma visibilidade do vermelho, sua *expressão* do lado de fora, essa cor que inunda os textos de Victor Hugo "eis a civilização que chegava à Argélia sob a forma da guilhotina." (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 171).

Permitir que esse debate venha à baila é possibilitar a repetição e o retorno. O que queremos dizer é que todas as tentativas de neutralização e de exclusão do outro, enquanto um perigo, não foram suficientes, e, nesse sentido, a desconstrução pode dar possibilidade ao retorno e fazer aparecer o estrangeiro indesejado.

É muito curioso como por muito tempo foi negado a alma aos povos africanos e indígenas, porém, o homem branco europeu nunca pode negar que esses povos se anunciavam sempre como espectros, e que sempre os assombrou como ameaça. Essa ameaça sempre retorna e, pela desconstrução, é um outro retorno. Deste modo, podemos compreender o espectro retornante do negro e do indígena, esse outro indesejado, que sempre se mostrou como ameaça à pureza do homem branco, nunca se apagou por completo, nunca esteve longe o bastante, pois para afirmar uma identidade branca, necessariamente é preciso que o rastro do outro esteja presente, mesmo que esse rastro sendo espectral não se mostre.

Mas ao retomarmos um pouco as críticas de Derrida à metafísica da presença, vereos que ele produz uma feroz crítica ao centralismo do *eu*, à nostalgia da origem e ao dogmatismo diante dos ideais transcendentais, à presencialidade da presença e ao absolutismo do *logos* enquanto razão e linguagem. A partir dessas críticas, o projeto gramatológico, a identificação das desconstruções nos textos filosóficos ocidentais,

---

[188] Franz Fanon, filósofo da Martinica, também desenvolveu em muitos dos seus textos a violência essencialmente psíquica. Remetemos também a Walter Benjamin e à vingança sem derramamento de sangue, e a todas execuções nos campo de concentração que não produziram um banho de sangue.
[189] Derrida desenvolve esse tema, principalmente, em *Estados da Alma da psicanalise.*

possibilita-nos infiltrar ao longo desses espaços, outros pensamentos, outras epistemologias, outras éticas[190].

A desconstrução é inevitável, os acontecimentos não podem ser paralisados. Em tempos de desconstrução, do esgotamento da linguagem, da descrença nas democracias, na insuficiência dos movimentos representativos, da impossibilidade de justiça por parte de uma estrutura de direito precária, não seria o momento de pensar outros lugares, outros *topos*, outras escrituras?

Para estender o alcance da democracia, de modo que se de sentido ao seu por vir e à sua promessa, é necessário se abrir ao por vir do outro, aà língua do outro. Em um primeiro momento, abrir-se a toda possibilidade de disseminação dessas escrituras-outrem, equivale a deixar o subalterno falar, apesar de preferimos pensar em termos de escritura, pois não é apenas um caso de *logos*, mas de escritura. Talvez assim, seja possível criar novos caminhos para uma justiça e uma democracia por vir. Sobre a promessa, explica Derrida:

> A promessa de que falo (...) 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 aqui qualquer conteúdo messiânico ou escatológico. Nenhuma salvação que salve ou prometa a salvação, mesmo se (...) esta promessa se parece com a salvação endereçada ao outro (DERRIDA, 2001(d), p. 101).

No segundo momento, que não precisa corresponder a uma sequência lógica, cronológica, seria preciso descentralizar o predomínio do *logos* e da presença ou ampliar a crítica ao logocentrismo pensando a partir de outros *topos*, de outras línguas (não necessariamente outro idioma) a partir de pensamentos e práticas próprias de outras sociedades e culturas esquecidas e violentadas pelo pensamento dominante.

Esse cenário apresenta uma paisagem de centro e periferia, é um edifício, uma construção hierárquica onde uma cultura e uma raça se postula e se centraliza como dominante. Outra imagem é de uma civilização abandonada às margens e rebaixada. Dito de outro modo, a cena do mundo é construída a partir da exclusão, do preconceito, da discriminação e do racismo fundada a partir dos jogos de poder a de uma violência identitária.

---

[190] Em relação a uma filosofia das bases e dos valores econômicos ou uma teoria da economia política, vale destacar que uma universalização teórica de uma tese pode não dar conta de micro relações econômico-política.s Uma etnomatemática ou uma etnoeconomia, por exemplo, tem que se levar em conta os funcionamentos particulares de cada sociedade, tal como um etnoambientalismo. É por este motivo que veremos, no sexto capítulo, a possibilidade ética do ubuntu como possibilidade de se pensar novas formas de relação.

A raça dita superior, a classe dominante e a cultura predominante produz em nome da justiça, da liberdade, da igualdade, da democracia e dos avanços da ciência, a história do mundo contada pelo Ocidente. E, por conta disso, não se culpa por criar uma sociedade marcada pelo racismo antinegro, o epistemicídio das culturas não-ocidentais, e a condenação de todos os povos oprimidos das Américas e da África largados a toda sorte da vida aprendendo a conviver com a miséria, a fome, epidemias, esquecimento e a pressão do abandono das suas culturas, dos seus idiomas, valores e crenças.

A razão, condição da ciência e de um tipo de filosofia, é o grande elemento ou categoria de que o homem branco europeu tanto seu orgulha. O narcisismo é o tanto que ele negou isso aos negros da África, aos indígenas das Américas e aos povos asiáticos, atribuindo a esses, o elemento passional, afetuoso ou emocional. Talvez, o que os grandes pensadores negros que pensam a questão do negro e da África produziram foi uma grande ferida narcisista na filosofia branca europeia. Parece que todas as tentativas que se produzem até os dias de hoje que até para negar um pensamento africano, o lugar do negro e da África nas agendas políticas e acadêmicas, são formas de maquiar a ferida narcisista do homem branco europeu.

Nesse sentido, é sempre bom ter um pouco de cautela ao levar a discussão ou a reflexão para a ordem dos afetos, pois, o branco também a possui. Em segundo lugar, podemos deixar de lado ou até esquecer que o negro possuiria uma racionalidade, pois, entendemos que o homem negro possui esses dois elementos, e os usa com muita força e vitalidade (MUNANGA, 2009; CESAIRE, 1978).

A diáspora africana é consistuida por bases racistas. Os processos históricos e as implicações da escravização dos povos negro-africanos a partir do século VIII, as migrações forçadas na condição de escravos no primeiro momento para o continente europeu e, depois, para colônias europeias entre os séculos IX e XIX, é o que constitui o cenário mundial da diáspora africana (NOGUERA, 2012). É importante salientar que a escravização dos negros africanos era legitimada, muitas das vezes, por meio do discurso de valorização do negro. Segundo Hegel, cabe lembrar, a escravização seria parte de uma educação para retirar o negro de sua infância. Kant diria menoridade.

> Existe mesmo no Estado, a escravidão é uma fase de educação, um momento de passagem de uma existência isolada e sensível para um tipo de participação futura, em uma moralidade (...) Mas para chegar à liberdade o homem tem que amadurecer. Portanto, a abolição progressiva da escravidão é algo mais apropriado e correto do que sua abrupta anulação (HEGEL, 2008, p. 88).

A formação básica de povos civilizados, bárbaros e selvagens desenvolvida na idade moderna foi fundamental para o golpe das grandes invasões seguido do colonialismo e do escravismo. O processo diaspórico africano traz diversos elementos em sua transição da antiguidade até os dias de hoje, a diáspora teve diversos intuitos e muitos motivos que se diferenciam entre si. Atualmente, por exemplo, a diáspora africana é produzida por "ela mesma", resquícios da colonização e do tráfico de escravizados, num intuito de exigir justiça, para fugir da fome e da guerra. Seja qual for, esses motivos tem em comum a sobrevivência e a busca pela justiça. Uma vez que a Europa e os países dominantes até hoje têm, em seu desenvolvimento, a exploração e o subdesenvolvimento provocados nos países da África, da Ásia e da América do Sul, antes pelas práticas coloniais, hoje pelo imperialismo econômico.

> Com a conquista das sociedades e das culturas que habitam o que hoje é chamado de América Latina teve início a formação de uma ordem mundial que culmina, quinhentos anos depois, em um poder global que articula todo o planeta. Este processo implicou, por um lado, a brutal concentração dos recursos do mundo, sob o controle e em benefício da reduzida minoria europeia da espécie e, principalmente, de suas classes dominantes (...) os dominadores europeus "ocidentais" e seus descendentes euro-norte-americanos são os principais beneficiários (...) Os explorados e dominados da América Latina e da África são as principais vítimas (QUIJANO, 2006, p. 416).

Para demarcar essa posição, cabe ressaltar que não é somente uma questão de branco e negro, ou seja, uma questão racial, pois, se estamos falando de hierárquica, de lugares, de espaço, demarcações e territórios, não podemos deixar de lado que existe toda uma geopolítica do pensamento, da cultura e da história, ou seja, a exclusão e a segregação, a discriminação e o racismo, a violência generalizada também se dá por toda uma demarcação mundial, global, pela qual o hemisfério sul sofreu um epistemicídio histórico. Nesse sentido, sabemos que toda uma produção intelectual dos países do sul, África e América do Sul, forai cortada do mapa do pensamento; permanecendo o norte como o referencial no que tange ao pensamento. Assim, uma geopolítica ou uma afrocartografia nos auxiliaram na construção da nossa questão elementar: como pensar a partir de outras epistemologias?

Ao invés de buscar um norte, poderíamos optar por sulear o pensamento, ou seja, ao invés do horizonte ser o norte, em um primeiro momento se privilegiar o sul, e, consequentemente, seguindo na força da desconstrução, em m segundo momento a fim de implodir o horizonte determinado e pensar de forma desconstruída deslocando a dicotomia norte e sul visando alcances possíveis na ordem do por vir. Em outras palavras, deslocar a compreensão de norte e sul é importante para não cairmos na polaridade, tal

como a crítica de Walter Mignolo (2006) à Boaventura Santos, que ao optar por uma posição ao Sul, assume um lugar determinado a partir do norte[191].

4.4 O racismo narcisista em Filosofia:

Se a filosofia pensa a realidade e seus fenômenos, suas estruturas, seu funcionamento, sua origem, sua essência, por que desconsiderar a falta da presença negra em alguns setores da sociedade? Por que então, não se afetar (em temros até fenomenológicos) com o fenômeno provocado da não-presença negra em relação há alguns espaços? No que tange a lugares de poder, seja eles econômicos ou políticos, midiáticos ou cultural, científicos ou artísticos, como funciona essa estrutura, essa esquematização, a distribuição dos elementos em sua essência, da divisão dos sujeitos, podendo se pensado em termos raciais ou de gêneros? Diante disso, como não pensar que o racismo antinegro é estruturante e estruturado? Ora, quais as forças e relações de poder que alimentam e decidem para essa formação política? Quando se estabeleceu esse contrato? Está na origem do Estado? Por que negar o racismo como um problema filosófico? Racismo que é muito mais complexo e que não é apenas um problema social. Já que ele é, como dissemos anteriormente, condição de estruturação e possui uma estrutura própria[192].

O que falar a respeito da exclusão dos autores negros dentro dos debates filosóficos. Essa exclusão ou a desvalorização não passaria por um racismo antinegro ou um racismo epistêmico? Para tentar ser ainda mais justo, esse racismo não poderia ser um racismo de Estado? Sendo então uma prática espectral do Estado que implicaria também um racismo institucional dentro das universidades? Sem contar a ausência de autores e autoras negras nas bibliografias dos cursos. Ora, sabemos que a quantidade de professores e estudantes negros na universidade é mínima, em quanto, por outro lado, nos presídios e

---

[191] O termo sulear foi proposto no Brasil por Paulo Freire (1997) e Marcio Campos (1991) e, em Portugal, compõe a proposta de Boaventura Santos (2010) de pensar epistemologias do Sul. Enquanto o português está preocupado em evidenciar e deixar emergir a produção de conhecimento, ética, estética entre outros saberes oriundos do sul, Paulo Freire e Marcio Campos estão reconhecendo o sul como um lugar de fala que não cairia mais na imposição vertical estabelecida entre norte-sul. Para esses dois autores, seria interessante ao invés de nos virarmos para o Cruzeiro do Sul e nos orientarmos a partir da estrela Dalva, poderíamos nos orientar pelo Cruzeiro do Sul e, assim, nos sulear ao invés de nortear. Além disso, Marcio Campos propõe algo bem próximo do que seria a desconstrução da dicotomia norte-sul. Para ele, ao nos recusarmos a visualizar o mapa na posição vertical, privilegiando a sua horizontalidade, estaríamos, desta forma, abandonando as convenções de cima-baixo. O que esses autores querem destacar é a necessidade de se falar a partir de um outro *topos,* um lugar até então marginalizado e subalternizado.

[192] A questão do negro, tal como da mulher, dos homossexuais, faz parte do que Deleuze e Guatarri compreendem por: devir minoritário (1996).

nas favelas são a grande maioria. Essa realidade contirubui para o apagamento e a neutralização de certos grupos, seja em termos de discursos ou de epistemologias, perdendo, não apenas o seu lugar de fala, mas como não possuído um lugar mais justo para falar.

> Não poder acessar certos espaços, acarreta em não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, por exemplo impossibilita que as vozes dos indivíduos e dos grupos sejam catalogadas, ouvidas, inclusive, até de quem tem mais acesso à internet. O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequentes da hierarquia social (RIBEIRO, 2017, p. 64).

Além disso, sabemos que a população negra e pobre é a maior vítima do genocídio racial praticado pela polícia a mando do Estado e, ainda, por conta própria. Como vimos, a polícia, que é espectral, também funda suas leis[193]. Renato Noguera apresenta de forma brilhante essa espectralidade e a capacidade da polícia de suspender o direito e as leis, uma vez que essa, segunda Derrida, é completamente espectral, pois funda e refunda o direito e a execução da penalidade.

> Por um lado, o direito de matar do Estado está assegurado no combate que é definido como guerra contra o crime. Por outro, de modo desautorizado, a violência é dirigida para uma parte da população que compartilha a ascendência africana e um histórico de discriminação. Ou seja, o monopólio da violência é exercido duplamente, dentro dos cânones legais e fora deles (NOGUERA; SILVA, 2011, p. 24).

O racismo de estado, de um estado policial em que vivemos, portanto, tem como alvo, como missão, eliminar o povo e a cultura negra da periferia, afirmamos isso categoricamente diante de dezenas de pesquisas que apresentam o negro pobre no mais alto índice de assassinato policial. Assim, podemos começar a questionar que democracia é essa em que vivemos, onde o genocídio de uma cultura e de uma raça é condição de possibilidade para que falemos em democracia. Nesse sentido, o mesmo Estado que procura promover a democracia é o mesmo que apaga a democracia. O Estado, portanto, usa da polícia para promover uma limpeza étnica, segundo Renato Noguera, e que nas linhas de Achille Mbembe podemos chamar de necropolítica.

---

[193] No ano de 2016 vasou um documento de ordem de serviço da polícia militar de São Paulo datada de 21 de dezembro de 2012, cujo assunto era intensificação do policiamento. No documento o comandante solicitava que as viaturas em suas rondas realizassem patrulhamentos preventivos e ostensivo. Porém, um detalhe é importante salientar, é que o foco se desse especialmente em indivíduos de pele parda e negra. Além disso, o ano de 2016 foi marcado pelo surgimento do movimento americano *Black Life Matters*, em resposta aos constantes assassinatos de homens negros pela polícia norte americana.

Após apresentar diversos casos de genocídios de jovens negros na cidade do Rio de Janeiro, que ocupava, no ano de 2002, 90% dos casos de assassinatos nesta cidade[194], Renato Noguera nos traz o pensamento de Foucault que nos explica o sentido de racismo de Estado:

> É importante frisar que o racismo está ligado ao funcionamento de um Estado. "A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo" (NOGUERA; SILVA, 2011, p. 22).

Nesse sentido, é clássica a história do etnocídio das produções culturais e religiosas promovido pelo Estado policial brasileiro, que atacava a capoeira, o samba e o candomblé, com todas as suas forças. Poderia se supor que esses ataques partem em nome de uma cristandade e uma moral estabelecida. Entretanto, nós nunca vimos na história do Brasil ataque a outras religiões ou culturas não cristãs, como é o caso de diversas religiões místicas de origem europeia. Diante disso, Wanderson Flor entende como um ataque exclusivamente de cunho racial, ou seja, o ataque às culturas de matriz africana é da ordem do racismo[195].

Wanderson Flor do Nascimento compreende o ataque à cultura africana enquanto um racismo. Sobre o racismo religioso, ele demonstra que o ódio às religiões de matriz africana possui um cunho racista, reconhece a dificuldade de combater, uma vez que essas religiões foram demonizadas ao longo da história e representariam tudo aquilo que seria o mal, pois, antes de tudo, produziu-se uma associação do negro e da África com o mal.

> O que se ataca é precisamente a origem negra africana destas religiões. Por isso, vejo uma estratégia racista em demonizar as "religiões" de matrizes africanas, fazendo com que elas apareçam como o grande inimigo a ser combatido, não apenas com o proselitismo nas palavras, mas também com ataques aos templos e, mesmo, à integridade física e à vida dos participantes destas "religiões". Portanto, isso que visualizamos sob a forma da intolerância religiosa nada mais é que uma faceta do pensamento e prática racistas que podemos chamar de racismo religioso (NASCIMENTO, 2016, p. 186).

A produção negra africana pode nos servir para entender um outro modo de ser e de existir, na qual podemos encontrar no panteão yorubano, todas as questões e temáticas filosóficas que abordamos na filosofia judaico-cristã. Faz sentido, então, toda a violência promovida por uma ideologia branca-cristã direcionada às culturas de origem africana,

---

[194] O autor relembra o caso da Candelária, o Ônibus 174, a Chacina de Vigário Geral entre outros tantos casos que todos os mortos pela polícia eram negros.

[195] A respeito do samba, nós e outros participantes confeccionamos um livro intitulado *Sambo, logo penso* (SILVA, 2015), com o intuito de apresentar as forças e potências do samba no que diz respeito à epistemologia, à ética e à estética produzida pelo samba como cultura negra.

pois, o etnocídio, que se produz até os dias de hoje das religiões de matriz africana, faz parte e é legitimado por um racismo de estado policial.

> Minha suspeita é de que o que incomoda nas "religiões de matrizes africanas" são exatamente o caráter de que elas mantenham elementos africanos em sua constituição; e não apenas em rituais, mas no modo de organizar a vida, a política, a família, a economia etc. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). E como o histórico racista em nosso país continua, mesmo com o fim da escravidão, tudo o que seja marcado racialmente continua sendo perseguido, inclusive pelo Estado (NASCIMENTO, 2017, p. 54).

É curioso observar que essas três produções afro-brasileiras (samba, candomblé e capoeira) são condições de produções éticas e epistemológicas. Os candomblés[196], por exemplo, são modos éticos de existência, que Wanderson Flor do Nascimento apresenta como uma outra possibilidade de vida ao modo destruidor que levamos no Ocidente. Apontando os elementos característicos dos candomblés, Wanderson considera a visão não dualista do pensamento africano que parte desde a compreensão entre os deuses e os homens, entre corpo e alma, céu e terra, homens e animais como pertencentes da mesma realidade, o autor ainda traz o valor de viver em comunidade, em comunhão com o outro e com a natureza. O filósofo apresenta a partir da realidade dos candomblés um conjunto de conceitos e práticas que nos permite entender não apenas os aspectos filosóficos dos candomblés, como, sobretudo, uma forma ética de bem viver, seja ela transmitida pelas práticas orais ou pelas próprias ações. E rompendo com a lógica da culpa e do medo, clássico da cultura judaico-cristã, que opera via um terror psicológico (SANTOS, 2015), nos candomblés, o erro é constituinte do processo de aprender[197].

> O parâmetro valorativo para a ação é a manutenção da comunidade e da natureza como um todo. Ou seja, toda ação é desejável quando potencializa e mantém a comunidade e a natureza e indesejável quando compromete, fragiliza a existência da comunidade ou da natureza, de modo que não há nenhuma ação que seja essencialmente boa ou essencialmente má, a depender de seu impacto, seus efeitos na comunidade ou na natureza (NASCIMENTO, 2016, p. 162).

Sendo assim, como podemos encontrar mecanismos de emancipação e libertação para lidar com um sistema que permite que o racismo, prisioneiro em uma ideologia mundial, estando sempre engatilhando uma armadilha para capturar e usar de modo diferente, ou seja, libertar para prender novamente? Ressaltamos isso porque a prática

[196] Segundo Wanderson Flor (2016), é importante pensar o candomblé em sua pluralidade para que se considere as diferenças de visões, crenças, regiões originárias, impedindo a violência que poder ser produzida generalizando como uma única prática.

[197] Rodrigo de Almeida Santos (2014) defendeu a idea de um baraperspectivismo contra o logocentrismo. O autor propõe a constituição de forças afrodiaspóricas instituída nos candomblés e nos orixás como uma possibilidade de pensar uma metafísica do corpo e da terra contra a metafísica transcendental da filosofia ocidental.

racista passa pela sua afirmação e pela sua negação, dá-se ao negar o negro ou a afirmá-lo a partir de uma ideologia dominante. Se por vezes o racismo é negado, não é percebido, é exatamente por ser espectral.

Por esse motivo investigamos a ideia de democracia por vir de Derrida pois, acreditamos que a democracia tal como a conhecemos é espectral. E considerando que a crítica de Derrida às ditas democracias atuais e presentes passa por uma crítica à metafísica da presença, compreendemos que o racismo, por sua vez, desparece ou é ocultado em muitos dos movimentos ditos democráticos. Todas as vezes que se grita: vivemos numa democracia, nega-se, portanto, as violências por parte do racismo e das desigualdades, entre elas, o racismo religioso e o racismo epistêmico.

Em relação ao racismo epistemológico, muito bem desenvolvido por Carlos Moore, em seu *Racismo e Sociedade*, mostra as práticas de negligência e de racismo das produções intelectuais de povos de cor preta. Explicando de outro modo, podemos dizer que a mitologia branca, promovida a partir do seu centralismo na razão, sempre negou o *logos* negro e indígena.

> A noção de que os povos da raça negra desempenharam um papel irrisório na longa e complexa trama da humanidade foi forjada durante o recente período sombrio da História humana, constituída pela conquista das Américas e a escravização dos africanos nestas terras (MOORE, 2012, p. 32).

E ainda falando de razão, de *logos*, de ciência, podemos deslocar a discussão do racismo epistêmico, que alimenta o cenário de violência mundial e histórico por vias racistas, para: a violência de um epistemicídio por parte dessa cultura dominante, hegemônica. O epistemicídio é um conceito trabalhado pelos autores que compõem um grupo de intelectuais latinos e africanos para denunciar as práticas de violência e de apagamento das produções intelectuais, sejam elas científicas ou filosóficas, como também artísticas dos povos não-europeus.

> Os conquistadores da África durante as injustas guerras de colonização se arrogaram a autoridade de definir filosofia. Eles fizeram isto cometendo epistemicídio, ou seja, o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados. O epistemicídio não nivelou e nem eliminou totalmente as maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados, mas introduziu, entretanto, - e numa dimensão muito sustentada através de meios ilícitos e "justos" - a tensão subsequente na relação entre as filosofias africana e ocidental na África (RAMOSE, 2011, p. 9).

Mogobe Ramose e Suely Carneiro (2005), além de muitos outros vêm apontando o que Derrida, ao seu modo, mostrou em *Gramatologia*, o esgotamento da razão, ou seja, do *logos*, e a impossibilidade de falar ou de fazer ciência de forma neutra como se o único

modo de fazer ciência fosse a partir do modelo e da estrutura epistêmica da filosofia europeia. Segundo Derrida, insistir num modelo único de fazer filosofia ou fazer ciência é produzir um dos mais violentos etnocentrismos por parte de uma cultura (2006(b)). Nesse sentido, é urgente e necessário, se pensamos em fazer justiça ou pensar uma justiça ainda por vir, proporcionar um deslocamento e um abalo nas estruturas dominantes para que deixem vir todas as formas de diferença que foram anuladas, recalcadas e neutralizadas pela força do racismo da filosofia e das ciências ocidentais.

Pensar na possibilidade de um reaparecimento, deixar esse outro retornar, estaria de acordo com a proposta de Derrida de uma democracia por vir. Uma democracia que está em toda sua plenitude aberta à diferença, à chegada do outro, mesmo correndo os riscos da chegada do outro. Para Derrida, esse seria o começo de dar início ao pensamento de uma alteridade radical. Por esse motivo, o filósofo magrebino levanta uma questão que retoma uma certa história da democracia ou dos valores democráticos em direção a uma democracia que resta por vir, que considere o amigo para além do condicional, que respeite e inclua o outro no que diz respeito à questão de gênero, a saber, a mulher, mas também a mãe, a irmã e amiga, que se abra a culturas, religiões e etnias diversas. Em outras palavras, Derrida está falando de uma democracia que abranja toda a multiplicidade de diferenças:

> Será possível pensar e pôr em prática a democracia, o que guardaria ainda o velho nome de democracia, dela desenraizando o que todas estas figuras da amizade (filosófica e religiosa) nela prescrevem de fraternidade, a saber, de família ou de etnia androcentrada? Será possível, assumindo uma certa memória fiel da razão democrática e da razão "*tout court",* eu diria mesmo das Luzes de uma certa *Aufklarung* (deixando assim aberto o abismo que se abre ainda hoje com estas palavras), não fundar, ali onde não se trata sem dúvida mais de *fundar*, mas de abrir ao porvir, ou antes ao "vem" de uma certa democracia? (DERRIDA, 2003(a), p. 308).

A crença no mito de sua superioridade fez com que o homem branco europeu, além de toda produção maquinal de inferiorização do negro, ao roubar suas terras, destruir suas culturas, escravizar seus corpos e condenar sua alma, conseguiu o que Kabengele, filósofo brasileiro nascido no antigo Zaire, hoje República do Congo, vai relatar, destruir sua moral (1988). Essa moral, que, segundo Hegel, vimos muitas vezes até aqui, não haveria. Para Munanga, *a alienação do negro tem se realizado pela inferiorização do seu corpo antes de atingir a mente, o espírito, a história e a cultura* (2009, p. 16).

Todos esses argumentos foram fundamentais para que Hegel concluísse que o negro africano merecesse ser escravo, pois não teria consciência do que é liberdade. Sem alma, sem consciência e sem moral, o negro africano foi tido como mercadoria, como

coisa. Essa coisificação permitiu que se pudesse fazer uso do homem negro, uso mercadológico, que pudesse, portanto, ser vendido, ser comercializado, já que ele não era humano.

> O negro não tem consciência de sua liberdade. O homem negro *ainda não tem* consciência de sua liberdade. *Ainda não.* (...) É por isso que ele cai na categoria da coisa sem valor (...) E por ser uma coisa sem valor humano, sem liberdade, sem consciência, torna-se uma mercadoria, reduzida pelos europeus à escravidão, para vendê-la aos americanos (DERRIDA, 2005(a), p. 64).

Enquanto o homem branco seria dotado de razão, de linguagem, de moral e de alma, o negro africano era tratado como primitivo, dotado de uma mentalidade pré-lógica. Deste modo, o homem branco se via no dever de conduzir o africano ao nível dos homens. Em outras palavras, colonizá-lo, escravizá-lo e evangelizá-lo, pois o homem branco, explica Gislene dos Santos, torna-se o modelo de homem universal, *arquétipo para todo homem* (2002, p. 38).

As epistemologias e as ideologias que constituem a teoria de inferiorização do negro africano fazem parte do legado da mitologia branca, que, juntamente com o dogmatismo da sua superioridade, criou todo um cientificismo ideológico que alimenta o mito da inferioridade do negro. São inúmeras as teorias que vão da biologia até a geografia, passando pela economia e até pela arte e a religião – lemrando que o cristianismo seria superior àquelas crenças e fetiches de religiões primitivas como dizia Hegel (1999) –, que procuram inferioriam o negro africano.

> A Europa "civilizada", branca, era tomada como paradigma para a "compreensão" da cultura do novo mundo, como se fosse possível fazer um transplante de valores. A biologia será a chave mestra para esta compreensão e, como já foi dito, fornecerá os elementos pelos quais a ideia de raça se transformará em racismo científico. Com o apogeu da sociedade industrial e do elogio ao trabalho, os povos que não acompanhassem o grau de desenvolvimento europeu eram condenados à inferioridade (SANTOS, 2002, p. 55).

A teoria dos climas influenciou na formação racista das sociedades ocidentais, pois, as sociedades civilizadas estariam no norte, nas zonas mais temperadas. Enquanto, por outro lado, os negros, por viverem em terras mais quentes, seriam bárbaros ou selvagens (NOGUERA (2014); SANTOS (2002); MOORE (2012)). Cabe ressaltar a definição de bárbaros e selvagens ou de povos com ou sem escritas, feitas por Condilac e Rousseau, consequentemente reafirmado por Lévi-Strauss[198]. Assim, se contribui para a

[198] Essa discussão é desenvolvida por Derrida em *Gramatologia* e *Limied abc*... Em nossa dissertação de mestrado também desenvolvemos essa problemática.

fundamentação da dicotomia civilizados e selvagens, cultura e natureza, que influenciam, por uma parte, na negação epistêmica dos povos do sul e, por outra, criam a identidade inferior do negro.

Discutir racismo é complexo, principalmente quando opera de modo espectral. Mas é necessário e é urgente. É uma questão de justiça histórica e de justiça por vir. Ressaltamos a dificuldade pois as armadilhas são constantes, pois o racismo não existe segundo uma realidade que quer negá-lo sem se dar conta que o racismo começa e possui essa dupla injunção: negá-lo é afirmá-lo. Para Kabengele Munanga,

> Enquanto uma única pessoa continuar a ser caracterizada e discriminada pela cor da pele escura, enquanto uma única pessoa se obstinar, por causa de sua diferença, a lançar sobre outra pessoa um olhar globalizante que a desumaniza ou a desvaloriza, a negritude deverá ser o instrumento de combate para garantir a todos o mesmo direito fundamental de desenvolvimento, a dignidade humana e o respeito das culturas do mundo (MUNANGA, 2009, p.21).

Mas o problema vai além, por exemplo, como pensar a questão do negro sem cair na folclorização, esteriotipização, num nacionalismo ou numa violência identitária? Kabengele Munanga reconhece que a sociedade brasileira, por exemplo, desenvolveu um desejo de branqueamento. Sabemos que o desejo, elemento clássico e problemático na história da filosofia, pode ser alimentado a partir de uma ideologia. O efeito dessa ideologia de um desejo de branqueamento é o que faz com que o negro não se reconheça como negro, complicando a formação da identidade negra. (MUNANGA, 2004(a)).

> Mas pode haver manipulação da consciência identitária por uma ideologia dominante quando considera a busca da identidade como um desejo separatista. Essa manipulação pode tomar a direção de uma folclorização pigmentada despojada de reivindicação política (MUNANGA, 2009, p. 13).

O racismo é coisa do Ocidente diz Derrida (1985). Segundo ele, não há Ocidente sem racismo. E o Estado, completará Derrida, faz do racismo algo legal. E nós acrescentamos que a filosofia, o logocentrismo, a metafísica são racistas ou operam segundo uma lógica racista, pois sempre teve desprezo e exclui o diferente, o outro, o negro, por não ser um mesmo, um igual. Segundo Derrida, existem muitas tentativas de fazer o racismo passar como algo natural, como se fosse, de acordo com Derrida, uma lei originária, por vezes, criacionista.

Nestes termos, podemos compreender os apontamentos de Ramose que conduz a reflexão de toda tentativa do homem branco europeu de ontologizar a ideia de homem, na qual, portanto, o homem negro não seria nem homem. E é exatamente essa a trilha tomada por Ramose para falar sobre a negação de uma filosofia africana. Se o africano não é

homem (RAMOSE, 2011), poderíamos concluir, na esteira que Derrida aponta do rebaixamento do animal em Heidegger, mas que está presente em toda a história da filosofia, ele não possuiria os traços essenciais do homem. Heidegger, dirá Derrida: *denega ao animal um número muito grande de traços essenciais que ele reconhece nesse homem, nesse Dasein humano* (DERRIDA, 2016, p. 485).

Ainda nessa mesma linha, se, em Heidegger, o humano seria formador de mundo, enquanto o animal dele seria pobre, o negro e o indígena como não possuidores de um *dasein*, logo não poderiam fazer filosofia (RAMOSE, 2011), pois apenas o homem possuiria *dasein*, possui o *logos* (DERRIDA, 2016; 2002). Sendo assim, será que o negro e o indígena estariam na mesma posição do animal na filosofia heideggeriana?

Em *Pode o animal falar?* Adriano Negris explica:

> Desde uma tradição *greco-romana-judaíco-cristã*, nos é transmitida a noção de que o homem é dotado de uma essência que lhe diferencia do animal. O legado mais forte dessa tradição é o conceito de *animal racional*. A razão seria a essência universal do homem e, ao mesmo tempo, a diferença específica que lhe subtrai do gênero e do animal (NEGRIS, 2014, p. 155).

Em *A última palavra sobre Racismo* (1985), dirá Derrida, sobre o fim do racismo, que é infelizmente a primeira, essa primeira, por sua vez já é a segunda, a terceira e por ai se segue, uma vez que o racismo se aponta em uma estrutura de *doble bind*, possui uma iterabilidade em que o seu procedimento é sempre uma repetição. Uma das características de não saber a origem do racismo é possível encontrar em Carlos Moore (2012) e Cheike Anta Diop (1981) que apontam não saber exatamente a possibilidade de localizá-lo, e, a partir de então, criam-se diversas especulações. Não pretendemos aqui apontar uma origem possível do racismo, no entanto, pretendemos mostrar o quanto sua manutenção e seu direcionamento se auto-alimentam nas estruturas ditas democráticas.

Apesar de todos os esforços em combater o racismo, a manutenção deste se dá todas as vezes que não se deseja falar ou que se tenta encobri-lo. A violência em que o racismo está envolvido perpassa toda uma lógica da violência na qual os discursos mais diretos e mais evidentes de racismo se tornam fracos. Sabemos como combatê-lo ou quem são os racistas declarados. Entretanto, o racismo de cunho psicológico ou de não-racismo opera de forma espectral e impossibilita ver suas práticas e a sua penetração no seio da sociedade. Para Kabengele,

> Para ser racista, coloca-se como postulado fundamental a crença na existência de "raças" hierarquizadas dentro da espécie humana. De outro modo, no pensamento de uma pessoa racista existem raças superiores e raças inferiores. Em nome das chamadas raças, inúmeras atrocidades foram cometidas nesta

> humanidade: genocídio de milhões de índios nas Américas, eliminação sistemática de milhões de judeus e ciganos durante a segunde guerra mundial (MUNANGA, 2009, p. 15).

A história da filosofia, a história do Ocidente é marcada pelo racismo. Diríamos é a história de um racismo. A negação, a violência direta ou indiretamente, agindo de formas mais perversas, direcionada ao povo negro, asiático e indígena é uma marca da cultura ocidental e, essencialmente, a busca e a exaltação de uma pureza branca é uma característica da filosofia europeia. Em sua mitologia branca, diz Derrida, o mito do homem branco europeu, busca na origem, na pureza dos elementos que este acredita ser constituído. A sua superioridade é também uma questão de fé. No entanto, como demarca brilhantemente Derrida (1991), trata-se de um mito. O cultivo dessa mitologia por parte de um povo e de uma cultura que se vangloria da sua racionalidade é mais um dos motivos para nos deixarmos atentos aos discursos científicos e tecnocientífico, visto que foi través desses ditos discursos científicos que se construiu toda uma estrutura racista científica (SANTOS, 2002; MOORE, 2012; RAMOSE, 2011).

Mais uma vez é a fé do homem branco ocidental, crendo de forma cega ou visando vantagens próprias, que podem ser políticas, geográficas ou até mesmo enquanto um racismo declarado, em sua superioridade, na superioridade de seu *logos*, de sua razão.

Derrida lembra que não seria possível tantos discursos racistas, práticas institucionais de racismo se não fosse um certo tipo de discurso europeu sobre raça (1985). E, ao relembrar o *apartheid* na África do Sul, que é um produto de exportação europeia, mas que hoje é um crime contra a humanidade, poderíamos reconhecer, no entanto, que nas democracias atuais, que são racistas, por vezes não percebido, devido ao seu caráter espectral, uma negligência a respeito desta questão. O *apartheid* nunca acabou e, mesmo que se instituam leis contra, existe um inconsciente coletivo, nos efeitos espectrais das estruturas sociais e do Estado, o racismo.

Apesar de Derrida assinalar que o último racismo de Estado após a segunda guerra mundial teve fim com o *apartheid*, acreditamos que ele está se referindo a um tipo de racismo legal, que tem sua legitimidade no texto da lei (DERRIDA, 2005(a), p. 86).

No entanto, devemos estar sempre atentos às práticas espectrais do racismo, que podem se repetir com novas roupagens e, por vezes, com discursos de conciliação. Kabengele Munanga lembra:

> o deslocamento mais importante do eixo central do racismo pode ser observado bem antes dos anos 70, a partir de 1948, com a implantação do *apartheid* na África do Sul. O *apartheid* (palavra do Afrikans), foi oficialmente definido como um projeto político de desenvolvimento separado, baseado no respeito

> das diferenças étnicas ou culturais dos povos sul africanos (MUNANGA, 2000, p. 27).

Toda vez que se nega o racismo e se olha, mas não se vê, mesmo ele estando ali, o racismo é espectral e mantido a partir de suas instituições e cultura, quando diz que não se vê o racismo, é porque ele está operando pelo efeito de viseira[199].

Entretanto, existe aquele racismo que é declarado, mais violento e agressivo. Derrida lembra na infância quando o chamavam de porco judeu, quando as crianças não mais brincavam com ele por ser judeu (DERRIDA, 2006(a), p. 57). Além de ter sido expulso da escola por ser judeu. Derrida também não esquece os seus primeiros anos em Paris, em que falava em um tom baixo para que não percebessem o quanto ele não era francês (DERRIDA, 2001(d)).

O racismo teve uma função muito importante na afirmação do homem branco. O racismo corroborava para o estabelecimento da identidade branca. Segundo alguns autores, como Carlos Moore (2012), o racismo antinegro seria anterior ao período moderno de expansão europeia por meio da colonização e da escravização dos povos negros da África[200]. Já, para Derrida, o racismo é europeu (1985), pois, enquanto Moore está preocupado em fazer uma genealogia do racismo para além de sua formação ideológica e biológica, Derrida, provavelmente, se atenta ao período moderno e à concepção do conceito de raça construído na modernidade, tal como desenvolvido por Gislene Santos em *A invenção do ser negro* (2002) e Kabengele Munanga em *Negritude: Usos e Sentidos* (2009). Porém, observa Carlos Moore a partir das leituras da Bíblia, do Alcorão, do Rig-veda e de textos gregos, que o racismo é bem anterior ao período moderno europeu:

> Com efeito, desde seu início, na Antiguidade, o racismo sempre foi uma realidade social e cultural pautada exclusivamente no fenótipo, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia. O fenótipo é um elemento objetivo, real, que não se presta à negação ou confusão. É ele, não os genes, que configura os fantasmas que nutrem o imaginário social (MOORE, 2012, p. 19).

O eurocentrismo, melhor, o antropocentrismo eurocentrizado, criou uma categorização, uma divisão dos seres humanos em raças, que passava por uma

---

[199] Cabe notar que *Espectros de Marx* é dedicado a Chris Hani, um combatente ativo as políticas contra o apartheid na África do Sul. Esse negro africano foi assassinado com a alegação que era um comunista querendo acabar com a democracia. É nesta obra que Derrida desenvolve a ideia de espectro e de efeito de viseira, e nós desenvolvemos esse tema no primeiro capítulo de nossa tese.

[200] O trabalho desenvolvido por Moore (2012) é bastante intrigante, uma vez que o autor, com sua formação também de arqueólogo, busca em fontes muito antigas, vestígios de um racismo antinegro já nas sociedades hindus.

hierarquização e etapas de desenvolvimento na qual as raças não europeias seriam inferiores. Deste modo, tudo aquilo que não fosse: branco e europeu (raça e território) não seria dotado de racionalidade, de espírito, de linguagem e de história.

A desumanização do negro segue acompanhada também de uma zoomorficação, além de não possuir um espírito. Nesse sentido, ontologicamente, o negro não seria um homem pois seu ser não corresponderia com o ser do homem branco e nem com uma ontoteologia pois não haveria um espírito. Em outras palavras, o negro não seria um homem para viver em sociedade nem um ser espiritual para ter lugar na cidade de deus[201].

A zoomorficação, ou seja, a transformação ou a identificação do humano enquanto animal ou a animalização do humano foi de extrema importância para a inferiorização e, assim, a escravização do negro africano. Essa zoomorficação também possibilitou a colonização intelectual e espiritual do negro, visto que o homem negro, segundo eles, não era dotado de razão nem de espírito. Cabe ressaltar que a pretensão desta zoomorficação marca, por outro lado, o antropocentrismo do homem branco, que, segundo Derrida, vê no animal algo inferior, uma vida menor, que não possui, além de linguagem, racionalidade, nem *dasein*. Neste sentido, associar o negro ao animal, ao animalesco, e marcar o limite entre o homem branco e o animal. Além da zoomorficação, a produção de uma monstruosidade também seria uma tentativa de fundamentar a desumanização do negro africano (MUNANGA, 2009; SANTOS, 2002; NOGUERA, 2014). Segundo Wanderson Flor,

> Parte fundamental das estratégias do racismo moderno consistiu em animalizar, inferiorizar, desumanizar as pessoas negras, recusando, inclusive, sua capacidade de pensar de modo sofisticado, que é uma das características da filosofia (NASCIMENTO, 2016, p. 168).

Essas foram maneira de animalizar ou desumanizar o homem negro, suas produções, as suas ações. Não foram somente formas retóricas de dizer de outro modo, nem metafórica, pois quando tinham que se referir àquilo que não era o seu próprio, o próprio do seu ser, homem branco racional humano, os grandes filósofos, e mais um outro grupo de iluminados modernos, souberam muito bem trabalhar com a zoomorficação do humano ou daquilo que não entendiam como homem, sendo, portanto, o caso do negro africano.

Em seu *Discurso sobre o colonialismo* (1978), Aimé Césaire promove um outro movimento, que aponta o quanto o homem branco europeu colonizador, ao desumanizar

[201] Não podemos esquecer o branqueamento do Egito, de Jesus de Nazaré promovidos pelo Ocidente.

o negro, o colonizado, seja ele africano, indígena ou asiático, (através da destruição, do estupro, das matanças, torturas etc), se torna também inumano. Ora, veremos que Césaire já apontava o devir-besta do homem, o devir-animal do homem branco europeu.

> Se recordei uns tantos detalhes dessas hediondas matanças, não foi por deleitação morosa, foi porque penso que estas cabeças humanas, estas colheitas de orelhas, estas casas queimadas, estas invasões góticas, este sangue que fumega, estas cidades que evaporam à lâmina do gládio (...) Provam que a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado (...) o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro *o animal*, se exercita a tratá-lo como *animal*, tende objectivamente a transformar-se, ele próprio, *em animal* (CÉSAIRE, 1978, p. 23-24).

A bestialidade a que chega o homem branco, a bestialidade do homem branco, no processo de colonização, que Césaire não compreende como diferente do que ocorreu no período do nazismo na Alemanha, demonstra, todavia, que o humanismo europeu só vem à tona após Auschwitz, nunca se pronunciou contra os massacres e matanças ocorridos nas invasões coloniais. Para Césaire, não se perdoa Hitler, porque o seu crime não foi contra o *homem* em si, mas contra

> O homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os "coolies" da Índia e os negros da África estavam subordinados. E aí está a grande censura que dirijo ao pseudo-humanismo: ter, por tempo excessivo, apoucado os direitos do homem, o ter tido e ainda ter deles uma concepção estreita e parcelar, parcial e facciosa e, bem feitas as contas, sordidamente racistas (CÉSAIRE, 1978, p. 18).

Durante a modernidade, de Hume à Hegel, passando por Kant, Diderot e Voltaire, a imagem do negro foi constituída pela filosofia a partir de uma animalidade, mais um elemento que compõe o mito da modernidade. Ora, essas perspectivas não tratam de apontar as forças ou os devires do negro, pelo contrário, procura-se simplesmente não fazer do indivíduo negro, um homem, um humano. Essa zoomorficação que passa desde os discursos filosóficos até os discursos científicos, historicistas e sobre a constituição de sociedades e, principalmente[202], a noção de raça e de compreensão do homem não-branco como propriedade, acabou por determinar e normalizar certos tipos de discursos difundidos até hoje pela ordem do discurso.

O filósofo iluminista Voltaire, por exemplo, ao desembarcar no norte da África, diz não localizar um homem, constata apenas bestas, diz ver um lugar com macacos, elefantes e negros. E sobre o negro, ele definirá em seu *Tratado de Metafísica:*

[202] O ideal ariano

> Um animal preto com lã sobre a cabeça, caminha sobre duas patas, é quase tão destro quanto um símio, é menos forte do que outros animais de seu tamanho, provido de um pouco mais de ideias do que eles e dotado de maior facilidade de expressão. Ademais, está submetido igualmente às mesmas necessidades que os outros, nascendo, vivendo e morrendo exatamente como eles (VOLTAIRE, 1978, p. 61-62).

As guerras na África, seus rituais e muitas das práticas culturais e artísticas, ainda são vistas do ponto de vista hierárquico que compreende a realidade do homem negro africano como inferior ou primitivo. Mas, tal como já tentamos mostrar, todas as práticas ocidentais de colonização, de infiltração de doenças, de cultura, de remédios, de exploração de riquezas naturais e de mão de obra, de vendas de armas, os bombardeios entre tantas maneiras de destruir uma cultura, são vistas em geral como práticas em nome do desenvolvimento, do progresso, da justiça, da democracia e da humanização. (DERRIDA, 2014(a)).

Podemos novamente ver o quanto a questão da repetição e do espectro estão presentes na história do Ocidente. De lá para cá, de cá para lá, passando por fissuras, tomando dimensões globais ou em pequenas relações, pudemos constatar que a questão do animal sempre perseguiu o homem branco ocidental, seja como ameaça, seja como forma de se colocar como superior ao animal, seja deixando vir suas características animais quando se faz política, seja para diminuir ou categorizar o diferente. Em outras palavras, o espectro do outro sempre assombra e sempre se repete, retornando de diversas maneiras e modos, de formas diferentes para apontar uma certa inquietação e uma não conformidade com a ordem logocêntrica estabelecida.

Segundo Kabengele, por meio da ciência o homem branco, foi tido como a condição normal do homem, do ser humano. Assim, restaria buscar explicações para a cor negra, que era vista como uma degeneração. Munanga enumera três delas, o negro como desvio de norma, uma devido ao clima tropical e alimentação, e a última, uma explicação religiosa, pois os negros seriam descendentes de Cam, filho de Noé[203].

> O fato de ser branco foi assumido como condição humana normativa, e o de ser negro necessitava de uma explicação científica. (...) Na simbologia das cores da civilização europeia, a cor preta representa uma mancha moral e física, a morte e a corrupção, enquanto a branca remete à vida e à pureza (MUNANGA, 2009, p.28-29).

O cientista alemão Carl Gustav Carus, em sua pesquisa cientifica, classificou a humanidade em fases do dia. Ele estabeleceu o seguinte critério na formação de sua

[203] Na história bíblica de Noé, conta-se que ele teve três filhos. Jafé que era branco, Sem que era amarelo e Cam que era negro. Cam foi amaldiçoado por Noé depois de cometer injúria contra seu pai. Noé disse que toda a geração de Cam seria escrava das outras gerações dos seus irmãos. Conf. cap. 09 da Génese.

paisagem humana: povos do dia; povos do crepúsculo ocidental e do crepúsculo oriental; povos da noite. Os povos do dia, são os povos brancos, caucasianos da Europa. Os povos do crepúsculo oriental são os mongóis, hindus e turcos, enquanto os ocidentais, seriam os índios da América. Para finalizar, ele classificou os povos negros da África como povos da noite. Diante dessa explicação e da inversão da rotação da natureza humana sob seu próprio eixo, Carus inverte o modelo de rotação que segue sentido anti-horário, e força a rotação da terra promovendo a chegada da luz vinda do Ocidente em direção ao Oriente humano, que vai se iluminando de forma progressiva. Essa luz, e, como toda luz, espectral, clareia a escuridão dos povos sem luz.

> Os povos do dia, que atingem a sua forma mais pura na região do Cáucaso espalham o seu tipo, uma vez com maior perfeição e outras com menor por toda a Europa (...) Os grandes movimentos na história dos povos, se eles provêm de um núcleo especial, demonstram sempre a energia especial desse núcleo original (...) na infância dos povos a força material é dominante, mas, em circunstâncias mais evoluídas, o espírito vem à superfície. Constitui dever dos povos do dia guiar e ajudar os outros menos favorecidos (CARUS *apud* SANTOS, 2002, p. 50).

Nessa escala de luz, como vimos até aqui, é sempre uma questão de luz, as humanidades da noite, diz Hegel (1999), seriam os povos que viveriam na escuridão e, por isso, ocupariam um lugar inferior na escala humana. Deste modo, os povos da África enfrentariam um longo caminho até as luzes. Diante disso, preocupa-nos, como vimos, certos discursos das luzes, que possuem a metaforizarão do sol para designar o elemento razão. E, se tratando de luzes, nada como o responsável por explicar o que são as luzes e que defende a violência contra o negro:

> Na minha opinião, entre os povos do nosso continente, os italianos e os franceses são aqueles que se distinguem pelo sentimento do belo; já os alemães, os ingleses e espanhóis, pelo sentimento de sublime. (...) O espanhol é sério, reservado e sincero. (...) O francês possui um sentimento dominante para o belo moral. É cortês, atencioso e amável. (...) No início de qualquer relação o inglês é frio, mantendo-se indiferente a todo estranho. Possui pouca inclinação a pequenas delicadezas; todavia, tão logo é um amigo, se dispõe a grandes favores. (...) O alemão no amor, tanto quanto nas outras espécies de gosto, é assaz metódico, e, unindo o belo e o nobre, é suficientemente frio no sentimento de ambos para ocupar a mente com considerações acerca do decoro, do luxo ou daquilo que chama a atenção (...) Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão

> difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos esconjuros. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas (KANT, 1993, p. 65-70).

A produção filosófica ocidental também contribuiu para a formação do racismo antinegro e do racismo epistêmico das culturas negras da África. Os grandes filósofos, especialmente os modernos, foram os que mais contribuíram para a consolidação do Ocidente, também contribuíram para a destruição da África e do homem negro. Contudo, filósofos como Kant, Hegel, Rousseau e Voltaire, filósofos da liberdade, do Estado e da natureza, da língua, da crítica, da razão e dos direitos internacionais dos homens, inferiorizaram, deixaram de lado e rejeitaram, na construção do edifico ocidental do conhecimento, a África e o homem que ali habita[204].

> a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. (...) O negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano. (...) A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. A tirania não é considerada uma injustiça, e comer carne humana é considerado algo comum e permitido. (...) Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato inexistentes (HEGEL, 2008, pág. 83-86).

A África sempre foi uma ameaça do fora, mas também, aquilo que possibilitava a construção do homem europeu. A categorização de inferioridade do negro passaria, portanto, da zoomorficação comparado a macacos, elefantes, animais que caminham sob duas patas e que possuiria um pouco mais de ideias até a falta de talento para as artes, letras, caso esse fosse educado segundo os critérios e valores europeus. Além disso, não podemos deixar de lado a falta de sentimento moral e o fetiche religioso. Ora, o negro africano foi privado de todos aqueles elementos que constituiriam o homem branco europeu, e que, assim, possibilitá-lo-ia de fazer filosofia.

Assim, não seria errado dizer que as luzes da modernidade, eram as luzes para uma razão universal do homem branco europeu, que possibilitava se distinguir do homem africano e que, por vezes, usava-o com o intuito de iluminar a África negra, a noite da África.

---

[204] DIENG, Amandy Aly. *Hegel et l'Afrique noire*. Séries des monographies. Dakar, 2006.

Segundo Mogobe Ramose (2011), a colonização da Africa e do negro africano passaria por, pelo menos, dois motivos principais: a religião e a desumanização. É sabido que outras razões foram cruciais para essa história da violência. Podemos também acrescentar, de acordo com Kabengele e Carlos Moore, que o fator econômico foi de extrema importância. Sendo assim, independente dos motivos, porque sabemos que são muitos, uma história de violência foi escrita, uma identidade foi forjada a fogo e a sangue, enquanto uma outra conseguiu sua mais alta idealidade no que diz respeito à abstração. Essas condições permitiram, fundamentada cientificamente e filosoficamente, que a colonização fosse uma verdadeira missão de libertação, de civilização com o intuito de elevar o homem africano à categoria de homem civilizado.

> Negro torna-se, então, sinônimo de ser primitivo, inferior, dotado de uma mentalidade pré-lógica. E, como o ser humano toma sempre o cuidado de justificar sua conduta, a condição social do negro no mundo moderno criará uma literatura descritiva dos seus pretendidos caracteres menores. O espírito de muitas gerações europeias foi progressivamente alterado. A opinião ocidental caracteriza-se e admitia de antemão a verdade revelada negro = humanidade inferior (MUNANGA, 2009, p. 24).

Com essa história, o homem branco criou seu mito de superioridade em relação ao negro. O auge da racionalização da consciência branca é fundado nas falsas premissas do desenvolvimento econômico, da espiritualidade superior, da racionalidade moral e da sofisticação da linguagem[205].

Atualmente, como explica Munanga (2000), os conceitos de raça no contexto biológico, não mais se sustentam, não são mais operantes, ou seja, falar em termos de raça a partir de termos científico-biológicos não serviria mais como fundamento, sendo o conceito de raça cientificamente é facilmente contestado. Outrossim, essa definição permitia uma hierarquização, inferiorizando uma raça em relação à outra.

> As pesquisas comparativas levaram também à conclusão de que os patrimônios genéticos de dois indivíduos pertencentes a uma mesma raça podem ser mais distantes que os pertencentes a raças diferentes; um marcador genético característico de uma raça, pode, embora com menos incidência ser encontrado em outra raça. (...) Combinando todos esses desencontros com os progressos realizados na própria ciência biológica (genética humana, biologia molecular, bioquímica), os estudiosos desse campo de conhecimento chegaram à conclusão de que a raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito aliás cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estancas. (...) Os patrimônios genéticos são diferentes, mas essas diferenças não são suficientes para classificá-las em raças. (...) Se os naturalistas dos séculos XVIII-XIX tivessem limitado seus trabalhos somente à classificação dos grupos humanos em função das características físicas, eles

[205] Assim também se construiu uma história da África segundo o Europeu. Por esse motivo, a coleção de oito volumes da história da África editado pela Unesco é importante, uma vez que boa parte de seus autores são africanos.

> não teriam certamente causado nenhum problema à humanidade. Suas classificações teriam sido mantidas ou rejeitadas como sempre aconteceu na história do conhecimento científico. Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças (MUNANGA, 2000, p. 21).

Assim, precisaria de uma outra roupagem técnica para se falar de raça. Para Kabengele Munanga, o ideal seria tratarmos essa conceitualidade a partir de termos políticos ou sociais. Se remetêssemos a discussão de raça para o âmbito político, ou seja, raça enquanto conceito político, perceberíamos que as práticas racistas, os mecanismos de discriminação racial que operam no campo social, implicam num plano ideológico que representa uma formação social constituída por uma divisão racial. Essa divisão de raças é incontestável. Mais incontestável ainda, é evidenciar na sociedade formada por raças diferentes, a constante luta de raças a partir da realidade de que há uma raça dominante que luta constantemente a partir dos mais variados tipos de racismo, para se manter dominante em seu lugar. Nesse sentido, já apontaríamos para os equívocos e a demagogia do mito de uma democracia racial.

> O difícil é aniquilar as raças fictícias que rondam nossas representações e imaginários coletivos. Enquanto o racismo clássico se alimenta na noção de raça, o racismo novo se alimenta na noção de etnia definida como um grupo cultural, categoria que constitui um lexical mais aceitável que a raça. Estamos entrando no terceiro milênio carregando o saldo negativo de um racismo elaborado no fim do século XVII (...) com a nova forma de racismo: o racismo construído com base nas diferenças culturais e identitárias (MUNANGA, 2000, p. 27).

Verifica-se, então, que não haveria necessidade de penetrarmos ou trabalharmos, até o momento, com os conceitos de classe social ou conduzirmos a discussão para o campo econômico, visto que, independente da analise óbvia a que chegaríamos, o negro é parte de uma classe trabalhadora e pobre, o negro, além de compor essa realidade social e epistêmica, ocuparia em sua maximidade subalterna, o que Kabengele categoricamente disse: *ser negro é ser excluído* (MUNANGA, 2009, p. 16).

Em outras palavras, se há uma divisão de classes, há também uma divisão de raças, pois, mesmo que haja pobres brancos, esses ainda teriam a vantagem de não ser negro. É como diz Sartre, *um judeu branco entre os brancos pode negar que seja judeu, declarar-se homem entre homens. O negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si esta abstrata humanidade incolor: ele é preto* (1968, p. 94). Queremos com isso explicar que não somos contra o problema social de divisão de classes, mas que nesse momento nossa discussão aqui é outra, é a de que ser negro é ser excluído, nesse caso independente

da classe social. Sem precisar evidenciar aquilo que todos sabem: a maioria da população das classes mais pobres são de negros.

Não é sem razão que Franz Fanon escreveu um livro chamado *Peles Negras e Máscaras Brancas* (2008) que pretende elucidar o que Kabengele explica de sociedades que tentam fugir da cor da sua pele. Isso porque vivemos numa sociedade que funciona num esquema de valores, e de tons, e que deste modo, produz um constante embranquecimento ideológico onde a cor negra passa a ser caracterizada e discriminada pela sua tonalidade escura. É como Kabengele Munanga percebe a formação do Brasil: *o processo de formação de identidade nacional no Brasil recorreu aos métodos eugenistas, visando o embranquecimento da sociedade* (MUNANGA, 2004(b), p. 15).

Ademais, não podemos esquecer que, quando se trata de um embranquecimento ideológico, isso constrói toda uma subjetividade social que vai além da cor da pele. Todos esses pontos nos fazem ainda perguntar: por que ainda é possível o racismo?

O racismo ao longo dos séculos foi se fundamentando a partir de uma episteme. Vivemos em uma sociedade que ao longo do seu processo histórico constituiu uma subjetividade, uma cultura, uma ciência, uma política, uma ideologia fundamentada na existência de raças e que estas estariam despojadas numa tábula de categorias hierarquizadas que constituiria a estrutura da espécie humana. Consequentemente, assim, a crença em raças superiores e inferiores, contribuiriam para pensamentos e práticas racistas.

Na confecção do mito do homem negro forma-se também as ideias de homem preguiçoso, retardado, perverso, ladrão, forte para o trabalho, fraco para o pensamento. Essas concepções, muitas vezes também descritas na literatura não-cientifica, forjam na prática social uma concepção de inferioridade do negro que resulta na construção de um racismo cultural. Deste modo, toda a teorização, seja ela científica ou não, que fundamenta o racismo e a exploração, contribuiu também para a colonização e para o enfraquecimento moral e psíquico que são significativos para a condição de dominação do homem negro.

> Os que defendiam a tese de que ameríndios e negros eram bestas, e não seres humanos, construíram argumentos para justificar e legitimar a prática da violência decorrente do processo de colonização e escravização. Os que sustentavam a tese de que eles eram seres humanos tiveram também de encontrar fundamentos que lhe permitissem vincular índios e negros aos demais descendentes de Adão. Contudo, em quaisquer dessas hipóteses, a celebração do reconhecimento da dignidade humana dos povos descobertos ficava condicionada à conversão do cristianismo (SANTOS, 2002, p. 09).

Algumas questões simples poderiam ser colocada para pensarmos o racimso e sua manutenção: se nasce racista? Se escolhe ser racista? É uma vontade? Uma opinião individual talvez? Vamos tentar dificultar ou facilitar. Por onde passa o racismo? Como se projeta o racismo? Como se institui o racismo?

Se o racismo é produto de uma subjetividade, ele também produz uma subjetividade. Ora, se o racismo passa por uma subjetividade ele torna-se uma ideologia. Então, se o racismo é produto, é, então, fruto de um projeto que se mantém a partir de uma constante manutenção. Nesse sentido, a ideologia cumpre seu papel. Mas como? A partir de um grupo dominante? De uma raça dominante?

A prática racista ideológica tem uma função ao mesmo tempo tão determinante e direta, tão presente, que, por vezes, ela passa completamente invisível, não se mostrando, sendo, portanto, espectral. Os discursos que desacreditam sua existência, aclamando por vezes a humanidade dos homens, a igualdade das raças, acabam não somente enfraquecendo a luta antirracista como, provocando também outras e novas práticas racistas, principalmente ao negar o termo raça. Esse também é um grande efeito para se afirmar a questão da raça enquanto conceito político. Pode-se usar, assim, o termo político de raça em vistas de localizar as práticas discriminatórias.

Discutir a questão do negro é em primeiro lugar um problema da ética, da ética enquanto filosofia. Deste modo, pensar o negro enquanto outro, o lugar do negro na sociedade, tema de alteridade, é uma questão filosófica. Porém, muito mais que uma questão de alteridade, pensar o negro em filosofia é uma questão ética, pois, diz respeito ao *ser* negro, à identidade negra. Nesse sentido, não passa somente pela ética, passa também pela estética, pela teoria do conhecimento entre outras.

O intuito de ressaltamos o tempo todo o aspecto filosófico dessa questão é devido à importância de não a delimitarmos a ideia de racismo que, por muitas vezes, é tratada como um problema social e que, segundo Kabengele, é muito generalizante e não foca a questão a fundo. Já que, colocar a questão a partir do discurso do social, limita a um problema sócio-político que, se resolveria a partir de transformações e práticas no campo social. Enquanto, na realidade, o racismo é uma discriminação racial que envolve uma história, um pensamento, uma moral, uma ideologia e um projeto de sociedade.

Para Kabengele (2004), já que as relações de gênero são uma questão social; a discriminação contra o portador de deficiência é uma questão social; a discriminação contra o negro também é uma questão social. Diante disso, é evidente que existe um problema social que tem de ser atacado especificamente, que precisa ser urgentemente

enfrentado e pensado pela filosofia.

Derrida sempre procura lembrar que nos EUA, o racismo é um efeito de massa, mesmo sendo o país que se gaba do possuir o mais alto nível de seus direitos cívicos. Cabe lembrar que a maior população carcerária no corredor da morte é composta por negros, negros pobres, observa Derrida, ao analisar a instituição da pena de morte nos E.U.A. (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 42).

Assim sendo, havia um espectro negro que rondava as democracias e os regimes da antiguidade, mas que rondam ainda hoje. No decorrer dos anos, da historiografia ou da historicidade ocidental, esse espectro foi atacado por muitas vezes, violentado fisicamente, psicologicamente, epistemologicamente, moralmente e filosoficamente.

O homem branco europeu sempre foi afeito aos espectros, por mais que tentasse exorcizá-los. Em relação ao negro, o branco espectralizou o negro a partir de si, fez o mesmo com os indígenas. O outro sempre foi referido a partir do espectro do mesmo, ou seja, o mesmo espectrado a partir de si, de sua definição, de sua compreensão, determinando esse outro a partir de si mesmo, porém, esse outro, espectrado, é simulacro, um outro defeituoso, um diferente. Essa compreensão se dava a partir de uma violência interpretativa do outro, segundo seus critérios, seus valores e sua interpretação, violência hermenêutica. Espectra-se o outro para depois tê-lo como inimigo e ameaça. Essa espectralização promovida de um centro, a Europa, que emana luz, raios de luz, opera pela idealidade e veem, no refletido, um outro que o assombra. Essa idealidade constituída a partir do domínio do centro e da luz é aquilo que vai lhe assombrar. Em outras palavras, o homem branco europeu inventou seus próprios fantasmas. Sendo assim, esse sujeito epistêmico, demiurgo, cria seus próprios fantasmas para depois aniquilá-los seja pela ciência, ou seja, pela guerra. Dito de outra maneira, metodologia da morte e do domínio. O filósofo africano do Camarões, Achille Mbembe, irá chamar essa prática ocidental de necropolítica (2011):

> En este ensayo he argumentado que las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte (política de la muerte) reconfiguran profundamente las relaciones entre resistencia, sacrificio y terror. He intentado demostrar que Ia noción de biopoder es insuficiente para reflejar las formas contemporáineas de sumisión de la vida al poder de Ia muerte. Ademas, he utilizado las nociones de política de Ia muerte y de poder de Ia muerte, para reflejar los diversos medios por los cuales, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo de una destrucción máxima de las personas y de Ia creación de mundos de muerte, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existência que les confieren el estatus de muertos-vivientes. El ensayo subraya también algunas de las topografías reprimidas de Ia crueldad (plantación y colonia, en particular) y sugiere que el poder de Ia muerte nubla

> las fronteras entre resistencia y suicidio, sacrifício y redención, mártir y libertad (MBEMBE, 2011, 74-75)[206].

Na atualidade, há um encontro entre esse espectro negro e a democracia. Esse encontro se dá na universidade e nos lugares privilegiados da sociedade. Aceitar o negro em lugares antes apenas ocupado pelos brancos fere toda uma ontologia, uma mitologia branca que é fundada numa branquitude ou numa pureza que nega a contaminação ou a presença de um estranho familiar. O negro, portanto, aparece como um invasor, aquele que ira contaminar e fazer da ontologia, algo sem mais a sua pureza. Deste modo, falar de ontologia em tempo de racismo ou um tempo de terror, produz as maiores violências contra a alteridade. Entretanto, ao negro foi negada qualquer possibilidade de uma ontologia, de um ser negro, africano. E todas as concepções antropológicas, sejam elas sócio-culturais ou filosóficas, é uma antropologia do homem branco europeu. Todas essas, criam uma ontologia branca. Negando assim, neutralizando uma ontologia negra, do negro.

Nessa lógica da assombração, a única vítima, o único assombrado foi o povo negro africano, que em nenhum momento procurou destruir o povo branco, promover investidas e massacrar os países europeus, em nenhum momento criar toda uma epistemologia racista para inferiorizar o diferente dele. Nesse sentido, Derrida tinha razão em afirmar que o racismo é uma invenção europeia.

Segundo Carlos Moore (2012), não podemos compreender se foi uma questão de medo ou de poder que possibilitou o racismo. Podemos compreender o racismo como fruto de uma manutenção que engloba uma ideologia e uma infraestrutura que se move e se apresenta de forma institucionalizada, agindo, por vezes, pelo inconsciente. Nesse sentido, Derrida, em *Estados da Alma da psicanálise*, tem razão quando infere que é preciso abandonar uma resistência à psicanálise e pensar o político também em termos de inconsciente (*unbewusste*). Por outro lado, pensar o racismo como historicamente construído, possibilitaria pensá-lo em sua desconstrução.

---

[206] Neste ensaio, argumentei que as formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte (política da morte) reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror. Tentei mostrar que a noção de biopoder é insuficiente para refletir as formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte. Além disso, usei as noções de política de morte e o poder da morte para refletir os vários meios pelos quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas são implantadas com o objetivo de destruição máxima de pessoas e criação de mundos de morte, formas únicas e novas de existência social, nas quais numerosas populações são submetidas a condições de existência que lhes conferem o status de mortos-vivos. O ensaio também destaca algumas das topografias reprimidas da crueldade (plantação e colônia, em particular) e sugere que o poder da morte obscurece as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, martírio e liberdade.

No entanto, essa historicidade perde sua potência, as formas e as práticas de racismo perpassam num modo de repetição e de iterabilidade que traz sempre o mesmo e o novo, ou seja, os mesmos modos e as mesmas práticas de racismo, além de novos. Basta pensarmos nas práticas de racismo que incorporam um dito não-racismo. Uma violência que se oculta enquanto não-violência, muito óbvio nos discursos de tolerância ou de igualdade[207].

O conceito de tolerância muito debatido e problematizado no período das luzes, que marcaria definitivamente um período de luz, de esclarecimento, é fundado ao mesmo tempo em que se cria as mais diversas teses e discursos acerca da inferioridade do negro e do índio.

O filósofo Denis Diderot, por exemplo, acreditava que haveria tendências naturais humanas, mas também questões climáticas e geográficas, que fundamentariam a escravização e a exploração do homem pelo homem.

> O excessivo calor da zona tórrida, a mudança na alimentação e a fraqueza de temperamento dos homens brancos não lhes permite resistir dentro deste clima aos trabalhadores penosos, as terras da América, ocupadas pelos europeus, ainda seriam incultas sem o auxílio dos negros (...) Os homens negros, nascidos vigorosos e acostumados a um alimento grosseiro, encontram na América as doçuras que lhes fazem a vida rude muito melhor do que em seus países (DIDEROT, *apaud*, SANTOS, 2002, p. 21).

Diante disso, já podemos desconfiar de uma tolerância fundada na manutenção de uma inferioridade do outro. Portanto, os filósofos iluministas, marcados por sua tolerância, também são filósofos da intolerância e da violência, violência da razão, violência da luz.

> O período da ilustração nos aparece como um enigma. Ao mesmo tempo em que defende a tolerância e os direitos dos homens, oferece elementos para a construção de um conceito de homem restrito aos parâmetros europeus e intolerante quanto as diferenças entre este e os outros povos. Sob o olhar do "nós", os europeus seiram "os outros" (os não-europeus) com desprezo, enquanto tentam defende o que compreendem por direitos universais (SANTOS, 2002, p. 21).

A respeito do conceito de tolerância, Derrida será violento e apontará a desconstrução desse conceito como completamente envolvido por uma lógica da violência, pois, dirá Derrida, só o mais forte tolera, além de mostrar que este conceito tem uma tonalidade religiosa, que implicaria nas formas de pensar a diferença e o outro.

[207] No Brasil isso está presente no discurso de democracia racial pregado por muitos intelectuais.

Ressaltamos esse aspecto da tolerância com o intuito de não nos enganarmos com práticas racistas que, na verdade, se escondem atrás de discursos de tolerância.

> A ideia de tolerar os outros, de suportar a sua diferença, porque sabemos estar na verdade, é ao mesmo tempo dogmática e relativista, não relativista e relativista. E em certos casos poderíamos ver nela, como você sugeriu, uma forma de desrespeito (...) prefiro um outro conceito para aprofundar o que me parece dever ser a abertura ao outro, o respeito pelo outro (DERRIDA, 2006(a), p. 84).

Derrida faz questão de lembrar figuras fundamentais do que se entende por intolerância, para, em seguida, desconstruir o conceito de tolerância. Para Derrida, anátema, excomunhão, censura, marginalização, distorção, controle, programação, exclusão, exílio, prisão, sequestro, ameaça de morte, execuções e assassinatos, são características e práticas claras de intolerância. Ainda explica que esses exemplos são característicos do próprio funcionamento das culturas, garantidas por processos de legitimação social e estatal (BORRADORI, 2004, p. 135).

Derrida reconhece no conceito de tolerância um caráter religioso. Porém, se pergunta, como é que ele passa para a esfera pública e política, apagando, assim, suas origens teológicas. Reconhecer o aspecto religioso da tolerância demarca não apenas o seu caráter histórico, ou seja, como foi fundado, mas inclusive, quais são suas verdadeiras intenções. Portanto, vou te tolerar contanto que siga as regras da minha casa, dos meus costumes. E, para Derrida, os filósofos da razão, da luz, não abandonaram esse rastro religioso, cristão na verdade, ao falar de tolerância para além dos limites da religião.

> O conceito de tolerância, stricto sensu, *pertence*, antes de tudo, a uma espécie de domesticidade cristã. *É* literalmente, faço questão de usar esta palavra, um segredo da comunidade cristã. (...) A lição de tolerância foi, antes de mais nada, uma lição exemplar que o cristão pensava poder dar, de forma exclusiva, ao mundo, ainda que ele próprio, tivesse de aprender a entendê-la. Neste aspecto, do mesmo modo que a Aufklärung, as luzes foram de essência cristã (DERRIDA, 2000(a), p. 34).

Uma cena curiosa, se dá sempre quando o Estado, principal núcleo dos discursos de tolerâncias, nas sociedades democráticas, posiciona-se como laico, porém, interfere nas práticas religiosas que não correspondem à hegemônica. Vimos isso na França e na Inglaterra ao proibirem as mulheres muçulmanas de usarem a burca, as vezes piorando, quando dizem ser por uma questão de segurança, ou seja, fazer valer o espectro do estado policial. Por esse motivo, Derrida reconhece a importância de um Estado laico, pois qualquer intervenção na religiosidade do cidadão, seria um tipo de violência.

> Nossa ideia de democracia implica uma separação do Estado e do poder religioso, ou seja, uma laicidade radical e uma tolerância sem falhas, que não

> apenas projetam os pertencimentos religiosos, culturais e, portanto, também culturais e linguísticos, contra todo terror – seja ele de Estado ou não (DERRIDA, 2004(a), p.205).

Aspecto, contudo, violento ao vigiar, ao punir, ao agir, ao condicionar o diferente, fazendo-o seguir as condições e as normas da casa (hospitalidade condicional), mais uma forma de exigir, assim, é a maneira do tolerante.

> O artigo "Tolerância" do *Dictionnaire philosophique* é um *tour de force*, uma espécie de fax para o século XVIII. Contém tamanha riqueza de exemplos históricos e análises, tantos axiomas e princípios, que exigem hoje reflexão, palavra por palavra. No entanto, essa mensagem, por sua vez, levanta muitas perguntas. Teríamos de ser extremamente vigilantes, parece-me, ao interpretar essa herança. Eu ficaria tentado em dizer "sim e não" a cada frase, "sim mas não", "sim, embora talvez", prestando juramento sob uma forma que não é outra senão aquela dos apóstolos cristãos, dos discípulos, ou dos quacres: "Os apóstolos e os discípulos", escreve Voltaire, "juravam por sim e não; os quacres não irão jurar de outra forma". A palavra "tolerância" é antes de mais nada marcada por uma guerra religiosa entre cristãos, ou entre cristãos e não-cristãos. A tolerância é uma virtude cristã ou, por isso mesmo, uma virtude católica. O cristão deve tolerar o não cristão, porém, ainda mais do que isso, o católico deve deixar o protestante existir (BORRADORI, 2004, p. 136).

Salientando que a tolerância é uma virtude cristã marcada pela relação conflituosa entre cristãos e não-cristãos, para Derrida, há no conceito de tolerância um tipo de caridade, que a compromete ainda mais com um estatuto religioso. Derrida acrescenta que a tolerância parte sempre *de quem detém o poder, sempre como uma espécie de concessão condescendente* (BORRADORI, 2004, p. 136). A partir disso, Derrida, vai desconfiar desse aspecto cristão enquanto uma cristianização do mundo, seja pelo víeis do direito internacional ou da globalização, uma globalização cristã, que irá implicar consequentemente nos discursos de perdão, reparação e confissão. Com o intuito de interrogar uma possível cristianização planetária, que estaria em curso, Derrida: *chama resumidamente de globalização da confissão, do perdão e da confissão, após indenização* (DERRIDA, 2005(a), p. 55).

A tolerância estaria sempre do lado do mais forte, da razão do mais forte. Segundo Derrida, essa é uma característica da soberania que se apresenta como o lado bom. Enquanto, na verdade, imprime uma violência por parte do mais forte, uma vez que sou tolerante enquanto desejo ou quero ser tolerante.

> A tolerância é na verdade o oposto da hospitalidade. Ou pelo menos o seu limite. Se alguém acha que estou sedo hospitaleiro porque sou tolerante, é porque eu desejo limitar minha acolhida, reter o poder e manter o controle sobre os limites do meu "lar", minha soberania, o meu "eu posso" (meu território, minha casa, minha língua, minha cultura, minha religião etc.) (BORRADORI, 2004, p. 137).

Para Derrida, a tolerância não seria uma forma de hospitalidade, um vez que uma hospitalidade pura seria incondicional. Derrida lembra que o tolerante é aquele que impõem condições ao outro. Ao que chega, o tolerante sempre diz: pode entrar, mas limpe os pés antes.

> Mas a tolerância permanece uma hospitalidade fiscalizada, sempre sob vigilância, parcimoniosa e protetora da soberania. No melhor dos casos, é o que eu chamaria de uma hospitalidade condicional, aquela que é mais comumente praticada por indivíduos, famílias, cidades ou estados. Oferecemos hospitalidade somente sob a condição de que o outro obedeça às nossas regras, nosso modo de vida, até mesmo nossa linguagem, nossa cultura, nosso sistema político (BORRADORI, 2004, p. 138).

Diante disso, qualquer tentativa de associar a tolerância com a hospitalidade seria um enorme erro, pois qualquer relação entre essas evidenciaria a hospitalidade enquanto uma hospitalidade condicional, que tal como a tolerância, sempre pergunta: quem chega?

5 – A DEMOCRACIA ESPECTRAL: ENTRE HÓSPEDES E INTRUSOS

> O intruso se introduz à força, de surpresa ou por astúcia, em todo caso sem direito, sem ter sido de saída admitido.
> *Jean-Luc Nancy*

5.1 Democracia por vir, uma possibilidade vinda do im-possível:

Tanto a ideia de uma democracia por vir quanto a ideia de uma justiça por vir são da ordem do acontecimento para Derrida. Isso significa que ambas são da ordem do imprevisível, do irruptivo, de algo que não pode ser calculado nem medido no que tange às suas consequências e aos seus reflexos. O acontecimento abala o horizonte conceitual e a estrutura estagnada. É o que surge, e ao surgir surpreende e suspende a compreensão já dada, pois, é aquilo que não compreendemos ainda. E isso aponta para o limite do experimentável, do compreensível, do reconhecimento, da identificação e da descrição. É na experiência do acontecimento que se delineia a abertura para o horizonte da democracia acontecer, ou seja, para a democracia se realizar em seu por vir.

A respeito da noção de democracia, Derrida não nega que tal ideal ou discurso, seria em sua semântica, talvez, o melhor dos regimes. Entretanto, Derrida reconhece a historicidade e o caráter espectral da democracia, que, em sua apresentação, jamais se revelaria em sua totalidade e sua extensão. Diante disso, a Derrida só resta esperar a democracia enquanto promessa, enquanto um por vir que nunca será presente. Além disso, vai dizer, Derrida, que a democracia é a única que autoriza em princípio a crítica do estado atual de toda autodeclarada democracia (2004(a). p. 324). Derrida afirma que ser democrata se iniciaria reconhecendo que nunca vivemos numa democracia (2004(a), p. 335).

Derrida insiste, em diversos momentos, na necessidade de reconstruir, até de mostrar a desconstrução dos conceitos de Estado, cidadania e democracia, que acabam por ultrapassar os limites institucionais da atualidade, como seus próprios limites conceituais (DERRIDA, 1998). Nesse sentido, a herança marxista não seria suficiente. Porém, é importante para fortalecer uma crítica aos poderes jurídicos e os princípios e bases estruturais do capitalismo. O espírito de uma aliança de espírito marxista e para além dele, deixa ecoar a voz de tantos homens e mulheres em números monstruosos

oprimidos e submetidos à fome, à miséria, ao esquecimento devido aos efeitos do tecnocapitalismo. Diante disso, dirá Derrida, o espectro de Marx ou de um espírito de Marx, apesar de não ser mais a sua época, repete-se, direciona-se ao futuro enquanto uma lição escritural a todas as injustiças do mundo, sejam elas fundamentadas pelo capitalismo ou por uma cultura dominante hegemônica (DERRIDA, 1998).

A desconstrução coloca em xeque os esquemas fundamentalistas e dogmáticos que se escondem por trás dos discursos ditos democráticos. Em outras palavras, faz aparecer o que realmente não é e o que é apenas um efeito de vontades particulares e mesquinhas, que se metamorfoseiam de acordo com as conveniências e as conjunturas.

> A noção de democracia por vir é em Derrida uma noção problemática. O que ele intenciona é mostrar a desconstrução dos discursos universalizantes que, de fato, ocultam interesses particulares, setorizados e na maioria das vezes mesquinhos. Esses discursos, muitas vezes encapados por uma aparente solidariedade ou fraternidade, resultam na exclusão de todos aqueles de diferentes etnias, religiões ou nação, como pertencentes à categoria de "humanidade". O discurso universalizante que propõe considerar todos os homens como iguais ou irmãos acaba por rejeitar os diferentes e produzir historicamente efeitos de exclusão os mais atrozes e sanguinolentos (SOLIS, 2007, p. 18).

Uma de nossas tarefas políticas atuais, com ou sem Marx, alega Derrida expressamente, é de repensar o problema da nação e do Estado, como do direito, do direito internacional, da soberania, das soberanias e, principalmente, toda a lógica espectral fenomenológica do que se mostra sem ser o que é. Além disso, acrescenta Derrida: *O direito da ONU, o Conselho de Segurança são fundamentados em conceitos ocidentais, e minha tendência é recolocar tudo isso em questão* (DERRIDA, 2013, p. 68).

De Husserl a Heidegger, passando por Valery, a problemática acerca da crise da Europa, passa juntamente como a crise do espírito, como vimos no primeiro capítulo. Derrida demonstra que esses três autores, ainda numa repetição da modernidade, seja com Descartes ou com Hegel, estavam preocupados com uma certa ideia de espírito, de um transcendente ou de um absoluto, mas que, na verdade, dizia respeito a um certo lugar, uma terra fixa, um *topos*.

> É o momento da decisão, o momento do *krinein*, o instante dramático da decisão ainda impossível e suspensa, iminente e ameaçadora. Crise da Europa como crise do espírito, proclamam todos, no momento em que se desenham os limites, os contornos, o *eidos*, os fins e os confins a finitude da Europa. (DERRIDA, 1995(a), p. 107).

Em diversos momentos, Derrida irá propor uma ideia de uma nova internacional, apesar de que, em *O Islã e Ocidente*, ele acrescentará um novo elemento a essa

convocação: uma *aliança internacional* (2013, p. 79), que não seja a repetição do passado, mas que apesar de trazer a ideia, o espírito de justiça, o espírito marxista, nessa repetição do espírito, traga o novo, se repita via a lógica da iterabilidade trazendo o mesmo nome, mas juntamente a diferença, trazendo a diferença e uma diferença no nome. Entretanto, o que se traria de novo, é que essa aliança englobaria todas as minorias e diferenças do mundo, que invocaria uma noção de responsabilidade que ficara esquecida. Neste caso, se a Europa hoje não dá conta de milhares de imigrantes que atravessam o mediterrâneo e as fronteiras do leste, isso vai além do que pode se chamar de uma crise.

> Ora, este gesto de fidelidade a um certo espírito do marxismo, eis uma responsabilidade que cabe, em princípio, certamente, a qualquer um. (...) Mas essa responsabilidade parece hoje, pelo menos no limite de um campo intelectual e acadêmico, caber *mais imperativamente*, e digamos isso para não excluir ninguém, *com prioridade, com urgência*, àqueles que, durante as últimas décadas, souberam *resistir* a uma certa hegemonia do dogma, até mesmo da metafísica marxista, sob suas formas política ou teórica (...) sem renunciar a um ideal de democracia e de emancipação (...) a responsabilidade, mais uma vez, seria aqui a de um herdeiro (DERIDA, 1994(a), p. 123).

Derrida reconhece as relações que se estruturam na formação e na manutenção da sociedade como um todo, reconhece as relações de força e de dominação. No entanto, apesar deste reconhecimento, sabe da irredutibilidade das lutas de classe, das lutas contrárias, da dominação de uma força social sobre outra. Derrida alerta para a necessidade de repensar o conceito de classe social. Ele não nega que haja o conflito de classes, porém é preciso rever este conceito, completamente marxista, pois já não dá mais conta das lutas que estão para além das lutas de classes sociais. As hegemonias, as contradições e as relações de força perpassam outras categorias que não se resumem ao campo econômico e político. Se pensarmos os grupos, as minorias raciais, os refugiados, os problemas étnicos, as guerras civis de cunho étnico e religioso, os indígenas e suas reivindicações, os movimentos de gênero, os sem terra, sem documento, *sans papers*, sem pátria entre tantos outros, veremos que não podemos resumir tudo a uma explicação de classe (DERRIDA, 1994(b)). Tomemos, por exemplo, as questões raciais, o racismo antinegro, em que, para além de uma questão de classe, está o ódio por pessoas de pele preta (MOORE, 2012)[208].

A hegemonia dominante, segundo Jacques Derrida, tenta instalar sua orquestração dogmática em condições suspeitas e paradoxais e produz todo um esforço para denegar e

[208] É importante salientar essa observação, uma vez que a questão racial não estava na agenda de Marx (MOORE, 2012).

dissimular toda essa verdade. Assim, a desconstrução acontece para desmantelar e apontar esse quadro sombrio das políticas contemporâneas (DERRIDA, 1994(a)).

Apesar de não ser contra os partidos, Derrida reconhece o esgotamento desse modelo de aparelhamento do político e da política. O autor salienta, muitas vezes, que na luta política, os partidos não são suficiente. É por este motivo que Derrida crê na solidariedade de uma internacionalização.

A nova internacional está para além dos partidos e sindicatos, do direito e do Estado (DERRIDA, 1994(b)). Uma nova internacional estaria num contexto de uma democracia por vir, ela reúne homens e mulheres expatriados, exilados, deportados, pois esta engloba toda essa margem de excluídos que escaparam e que perderam a ordem do conceito, da estrutura, do funcionamento estrutural do Estado, da fronteira, do direito e das instituições internacionais.

> Penso numa solidariedade mundial, muitas vezes silenciosas, porém cada vez mais efetiva. Ela não se define mais como organização das Internacionais socialistas (no entanto guardo o velho nome "Internacional" para lembrar algo do espírito de revolução e justiça, que devia reunir os trabalhadores e os oprimidos para além as fronteiras nacionais) (DERRIDA, 2004(a), p. 319).

Apesar de não acreditar numa revolução que instauraria uma democracia perfeita, é exatamente a sua incompletude que é a possibilidade de se autocriticar, de se auto regular buscando um *telos* que não seja um fim nela mesma. Para Derrida, é a incompletude do conceito de democracia que a faz tal como uma promessa que nunca se cumprirá, mas que exige que se pense em constantes transformações para re-atualizá-la enquanto espectro ou enquanto uma possibilidade de justiça. Toda a tentativa de finalizar, de realizar ou de efetivar a democracia enquanto um fim ou uma realização de completude, é sinal de que a democracia se corrompe em seu próprio conceito e que algum tipo de violência surge para romper com a própria democracia, em nome de um desejo de justiça, de democracia.

> la promesse, elle, en tant que promesse, est un événement, elle existe ; il y a de la promesse d'unité et c'est ce qui met le désir en mouvement ; il y a du désir. Dire que le désir est destiné à demeurer désir, cela n'empêche pas qu'il y ait désir, et le désir est la motion essentielle de cette parole ou de cette écriture-là (DERRIDA, 1992, p. 146)[209].

[209] A promessa, como promessa, é um acontecimento, ela existe; há a promessa de unidade e isso é o que coloca o desejo em movimento; não há desejo. Para dizer que o desejo é destinado a permanecer desejo, isso não impede que haja o desejo, e o desejo é o movimento essencial desta palavra ou dessa escritura.

Não se iludindo quanto a uma revolução mundial que poderia derrubar as superpotências mundiais, Estados ou empresas, FMI, OMC, OCDE, entre outras, Derrida acredita na possibilidade de outros modos de resistência, melhor seria dizer, resistências. Palavra caríssima e de valor sentimental para Derrida. Derrida acredita numa crescente força popular, movimentos populares e outros modelos de pensar ou fazer filosofia que rompessem ou que estivessem operando fora de um modelo racional filosófico ocidental. Nesse sentido, um combate às grandes potências, ao eurocentrismo, ao logocentrismo, poderia se dar a partir de práticas e discursos não logocêntricos, maneiras que possam produzir outras problemáticas para pensar a filosofia e a política. Movimentos que operem deslocamentos e desvios que escapem a uma teleologia, a um determinismo, que não caia em um dogmatismo filosófico (DERRIDA, 2004(d))[210].

Nesse sentido, acreditamos que práticas de descolonização do pensamento podem possuir caráter desconstrutor e não cair numa espécie de logocentrismo às avessas ou de um centralismo, pois, se nos guiarmos pela lógica da desconstrução, podemos pensar aberturas ao invés de fechamentos, podemos deslocar ao invés de apenas repetir. Assim, ao invés de produzir uma manutenção de uma mitologia branca, podemos pensar em termos de enegrecer a filosofia, por exemplo.

Por diversas vezes, em vários momentos, Derrida nunca deixa de se reconhecer como um filósofo eurocêntrico, no entanto, não deixa de criticar os problemas estruturais e burocráticos, políticos e filosóficos que mantêm uma concepção específica, tradicional de Europa. Derrida também procura pensar que a Europa possui um devir, uma abertura para uma outra globalização, para uma esperança, mas, principalmente, para uma reconciliação e um pedido de perdão devido a toda a sua história de atrocidades e violências promovidas por quase dois mil anos aos povos não-europeus (DERRIDA, 2004(d)).

No entanto, podemos ver que as políticas de Estado ainda alimentam discursos e muitas práticas políticas que promovem violências aos povos à margem da Europa. O por vir da Europa, que vem acompanhado da ideia de uma democracia por vir, de um cosmopolitismo de todos os países, de uma nova internacional, se dá pelo esgotamento que se mostra na Europa de diversas maneiras, crise econômica, problemas de ordem internacional entre tantas outras. Esse momento atual que a Europa vem passando, por um lado, não libera a Europa de uma responsabilidade, de um compromisso histórico

[210] No próximo capítulo veremos o ubuntu enquanto uma possibilidade contra a violência capitalista.

diante dos crimes e das violências totalitárias, o genocídio e o colonialismo[211] do passado, sem esquecer o neocolonialismo que se demonstra em várias faces da qual a globalização é a sua principal. Para Derrida,

> A globalização não está acontecendo. É um simulacro um artifício retórico ou arma que dissimula um desequilíbrio crescente, uma nova opacidade, uma não-comunicação prolixa e hipermidiatizada, um tremendo acúmulo de riquezas, meio de produção, teletecnologias e armas militares sofisticadas ─ e a apropriação de todos esses poderes por um pequeno número de estados ou corporações internacionais (BORRADORI, 2004, p.132).

Para Derrida, os discursos hegemônicos produzidos em nome da democracia instituem e destituem, a cada momento, novos centros de dominação que, segundo ele, apenas trocam uma violência por outra, na eterna reprodução de uma mesma lógica apropriadora.

Muitas vezes em nome da democracia e da justiça se produz os maiores ataques aàquilo que entendemos como sociedade humana. Desqualifica-se, desumaniza, transforma-se em monstro aqueles que não seguem as regras dos discursos ditos humanitários e democráticos. Aqueles que não seguem, vimos anteriormente, a cartilha ou a lei do dominante do mais forte e do justo, são tachados como terroristas, foras da lei ou como vadios (*rogue states; etats voyous*). Quando se chama ou se julga o outro como diferente, estranho, inimigo e terrorista, quer se promover uma lógica de exclusão e de repulsa, de afastamento e de produção de limites entre eles e nós.

> É uma interpretação e uma atribuição, na verdade sempre uma denúncia, uma queixa ou uma acusação, um queixume, uma avaliação e um veredicto. Enquanto tal, anuncia, prepara e começa a justificar uma sanção. O Estado vadio deve ser punido, reprimido, impedido de prejudicar, se necessário pela força do direito e pelo direito da força (DERRIDA, 2009, p. 157).

Derrida ressalta que esses estados não podem escapar de uma crítica, uma crítica desconstrutora e efetiva em termos éticos. No entanto, observa Derrida, é necessário que essa crítica se deixe ser feita, sem por isso ser acusado de estar agindo contra uma certa comunidade religiosa ou alguma etnia. Como é o exemplo dos judeus em Israel juntamente com seus aliados americanos que combatem um inimigo comum que são os estados árabes muçulmanos, vadios e terroristas, que não aceitam a imposição da ordem e da lei americana e israelense.

> Une Europe où l'on puisse critiquer la politique israélienne, et notamment celle de Sharon et de Bush, sans être accusé d'antisémitisme ou de judéophobie. Une

[211] O filósofo Jean-Paul Sartre vai expor o colonialismo como uma forma de genocídio. Conf. *Le génocide* (1967).

> Europe où l'on puisse soutenir les aspirations légitimes du peuple palestinien à recouvrer ses droits, sa terre et un Etat, sans approuver pour autant les attentats-suicides et la propagande antisémite qui tend si souvent – trop solvente –, dans le monde arabe, à ré-accréditer le monstrueux protocole des sages de Sion (DERRIDA, 2000(b))[212].

Porém, de acordo com Derrida, antes mesmo de se perguntar quem é o terrorista ou quem é o vadio, surge a questão do que é um terrorista e um vadio. Uma breve observação honesta revelaria, que constantemente os amigos da ordem mundial, em nome dessa ordem e da democracia, praticam os maiores atos terroristas da história da humanidade. Isso se nos determos às constantes invasões e bombardeios a terras estrangeiras.

> O cuidado prévio que se deve ter em relação a uma tal resposta é analisar o conceito de terrorismo. Acho que se faz um uso um tanto confuso e abusivo desse conceito. Como se sabe, muitas vezes chamou-se de terroristas movimentos que em seguida foram reconhecidos como libertadores, emancipacionistas, como movimentos de independência. Foram chamados de terroristas, por exemplo, os resistentes da França ou os resistentes durante a guerra de independência da Argélia. Há, portanto, um uso sempre orientado e ideologicamente instrumentalizado da palavra terrorismo. E a palavra vem do terror da época revolucionária francesa, ou seja, desse movimento que fundou os direitos do homem. Chamou-se também de terroristas os movimentos violentos, organizados, de grupos que visavam à instituição ou à restauração de um Estado-nação: os terroristas israelenses, por exemplo, visavam à instauração do Estado de Israel, os terroristas palestinos fazem o mesmo pelo Estado da Palestina, os terroristas argelinos, os terroristas irlandeses tinham sempre como finalidade, até aqui, a constituição ou a reconstituição ou ainda a liberação de um Estado-nação enquanto tal. Por conseguinte, eles tinham uma política. Já atualmente o que se chama de terrorismo internacional, por exemplo, aquele que se designa de maneira metonímica como Al Qaeda, não tem nenhuma pretensão política desse tipo, pois não visa ao estabelecimento de nenhum Estado-nação. Não é, portanto, um terrorismo efetivo, não é o que se pode chamar estritamente de terrorismo. O que favorece esse tipo de ação violenta decorre do fato que, após a Guerra Fria -pois foi esta quem forneceu as premissas desse movimento-, não houve mais o equilíbrio do terror entre os EUA e a União Soviética, que de algum modo prevenia contra os movimentos de violência. (DERRIDA, 2004(c)).

Porém, para Derrida, outras violências ainda são bem piores como, por exemplo, deixar morrer. Para Derrida, não trabalhar exclusivamente com o matar, mas deixar morrer centenas de milhões de seres humanos, de fome, Aids, falta de tratamento médico, constitui parte de uma estratégia terrorista das mais perversas por parte dos países

[212] Uma Europa onde poderíamos criticar a política israelense, incluindo o de Sharon e Bush, sem ser acusado de anti-semitismo ou judeofobia. Uma Europa onde poderíamos apoiar as aspirações legítimas do povo palestino para recuperar seus direitos, a sua terra e um Estado, sem aprovar até agora os atentados suicidas e propaganda anti-semita que tende tantas vezes – muito solvente - em o mundo árabe re-credenciar os protocolos monstruosos das sagas de Sião.

dominantes, por isso devemos nos perguntar novamente: o que é o terrorismo? (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004. p. 117)

Assim Derrida nos abre a possibilidade, de uma outra globalização, porém, em termos de mundialização; já que, segundo ele, a globalização é uma farsa, um simulacro, um artifício retórico por parte das grandes potências mundiais, mais um efeito espectral para fazer crer numa ideia fictícia que necessita urgentemente ser desconstruída, que é abalada a cada ataque dos ditos terroristas. Diante disso, acreditamos que uma possível globalização ou uma mundialização não é possível somente vinda da Europa. Entretanto, apesar de Derrida pensar uma Europa da esperança, com uma certa revisão do iluminismo, que conserva as luzes e os ideais de democracia, Derrida ressalta que não devemos negar o seu lado sombrio, suas trevas e sua obscuridade.

> Que esta nova Europa guarda assim a sua memória luminosa: a filosofia, a democracia, as Luzes, e mesmo aquilo a que se chama, de maneira bastante duvidosa, a "secularização". Que ela guarde também a sua memória nocturna, a memória de todos os crimes que cometeu na história, e que foram cometidos em seu nome, todas estas formas de hegemonia, de colonialismo e, no decurso deste século, todas as monstruosidades do totalitarismo europeu: fascismo, nazismo, estalinismo (DERRIDA, 2014(b), p. 471-472).

Entretanto, devemos pensar, também, uma outra globalização com moldes voltados à terra, e de todos os povos que perambulam pela terra e que nunca abandonaram a terra em privilegio do *logos*, do céu, do transcendental. Sendo assim, pensar novas e outras epistemologias, epistemologias e perspectivas do sul, que podem possibilitar pensar, além de uma democracia por vir, um outro mundo por vir (DERRIDA, 2004(d)), visto que não é o caso de querer promover uma revolução do tipo copernicana, retirando um centro e colocando outro, ou seja, colocar a Europa à margem e escolher entre os continentes do hemisfério sul.

Concordarmos com Derrida que apenas um perdão não retira toda a responsabilidade por séculos de violência em relação aos países do hemisfério sul. Uma mundialização, uma democratização do mundo deve vir acompanhada com o pedido de perdão da Europa a todos os países e culturas que eles massacraram e que possibilitaram todo o seu desenvolvimento. É nessa lógica que o pensamento de Franz Fanon, Aníbal Quijano e Walter Mignolo atua como provocação a um esquecimento da colonialidade. Por isso, um pensamento da responsabilidade é um pensamento dos condenados da terra. Porque:

> O esquecimento dos condenados faz parte integrante da verdadeira doença do Ocidente, uma doença comparável a um estado de amnésia que por sua vez

> leva ao homicídio, à destruição e à vontade epistêmica de poder – mantendo sempre uma boa consciência (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 350).

Derrida é muito crítico ao conceito de cidadania, porém é sempre bom lembrar que ele não é contra a cidadania. Derrida pensa uma cidadania para além do Estado, do jurídico, até porque reconhece que muitos são privados dela, é preciso, então, uma identidade de cidadão. Porém, Derrida desconfia quando, associado ao conceito de cidadão, o controle que se concentra nas mãos dos Estados em relação ao indivíduo. Operando-se dentro de fronteiras geográficas e jurídicas, pela base do cálculo, baseando-se sempre em interesses nacionais que excedem um certo espírito do direito do homem e do cidadão, que, por outro lado, foca-se sempre sob a lógica do mercado. Por esses caminhos, talvez seja possível evidenciar acontecimentos desconstrutores em pontos estratégicos que sustentam estas democracias que, segundo Derrida, em sua condicionalidade, adiam cada vez mais a justiça.

Dada essa conjuntura, é preciso, no entanto, compreender a estratégia da desconstrução que possibilita o por vir da democracia e da justiça, ou seja, entender como a desconstrução acontece na estrutura dessa democracia presente e possibilita a abertura para uma democracia por vir que está, segundo nossa visão, implicada na justiça por vir.

Para tanto, a desconstrução se depara com situações aporéticas, que, ao invés de serem impasses paralisantes do pensamento ou da investigação, são, ao contrário, a força que conduz ao por vir da democracia. Diante das aporias, de seus aspectos aparentemente impossíveis, se abre a perspectiva para continuar caminhando - a aporia como ponto de partida, ao invés de impasse intransponível. A desconstrução movimenta-se no limite, abrindo para questões da ordem, segundo Derrida, da im-possibilidade.

Para pensarmos o por vir da democracia, é necessário, que se compreenda que a democracia é um projeto, uma promessa direcionada ao futuro, que, lançada, enviada (*envoi*) ao futuro, é a condição de possibilidade de que algo se realize. Entretanto, esse futuro nunca chegará, e não há nenhuma garantia de que possa vir a se realizar. A democracia, dirá Derrida, apela ao reenvio, ao envio *como emissão, como missão que coloca na via [voie], como legado* (DERRIDA, 2009, p. 89).

A proposta de uma *democratie à venir* de Jacques Derrida consiste, em primeiro lugar, em reconhecer que nunca vivemos uma democracia perfeita e que nunca conhecemos a democracia em toda sua extensão. Para Derrida, toda vez que afirmamos que vivemos em uma democracia, ou que a democracia existe, é certo que é falso (DERRIDA, 1994(b)). Em inúmeros lugares, Derrida aponta a importância de fazer uma

crítica à democracia, principalmente por aqueles que se dizem defensores da democracia, que advogam pela democracia, democratas entre outros. Vejamos, por exemplo, em *Vadios* o que diz Derrida:

> A expressão "démocratie à venir" ["*democracia por vir"*] traduz, é certo, ou apela a uma crítica política militante e sem fim. Arma de combate contra os inimigos da democracia, ela protesta contra toda e qualquer ingenuidade e todo qualquer abuso político, contra toda retórica que apresentaria como democracia de facto, o que permanece inadequado à exigência democrática (...) por outro lado onde os discursos sobre os direito do homem e da democracia permanecem álibis obscenos, quando se acomodam com a miséria pavorosa de bilhões de mortais abandonados à desnutrição, à doença e à humilhação, privados não somente de água e pão, mas de igualdade ou de liberdade, privados de direitos de cada um (DERRIDA, 2009, p.168).

Para Derrida, existem vários caminhos a serem trabalhados com vistas à desconstrução da ideia de democracia tal como a conhecemos. Um deles é pensá-la também no plural, pois, pensar a realização da democracia é pensar o alcance que ela pode ter. Ela deve, segundo Derrida, acontecer em todos os territórios onde há um Estado de direito ou comunidades políticas.

Como uma das estratégias da desconstrução é "desfazer", descentralizar e deslocar certos discursos e signos considerados universais e totalizantes, outros caminhos se dariam pela desconstrução de certos conceitos e até de algumas instituições representativas em um Estado democrático como, por exemplo, a desconstrução de ideias e conceitos, como viemos demonstrando, tais como os de nação, hospitalidade, tolerância, perdão, dom, as dicotomias amigo e inimigo; e aqueles de instituições como o direito, o direito internacional e até as universidades.

A noção *démocratie à venir*, democracia por vir, não quer dizer que a democracia um dia chegará e que se tornará presente, não significa, portanto, uma democracia futura. Para Derrida, ela nunca existiu e nunca existirá no presente, ela não é presentável, por esse motivo ela é espectral. A democracia, segundo Derrida, inscreve-se pela lógica do impossível, que, lançada enquanto promessa, pode ou não se realizar efetivamente (BORRADORI, 2004, p. 130).

A promessa em que está inserida a democracia não possui um fim, um *telos* último. É devido ao seu apontamento sem horizonte que a democracia não se fecha nem se realiza num *telos* finalista. A possibilidade efetiva da democracia rompe com a sua realização cujo fim se efetivaria com a presencialidade, com o horizonte do possível, enquanto algo que se mostra e se concretiza. A promessa é quanto a uma realização que não sabe o que irá se realizar, nem quando. É uma espera de uma surpresa absoluta. Essa

democracia deve estar aberta ao que chega, àquilo que chega, por mais indesejável que seja ou que possa vir a ser. Esse é o grande risco da democracia, talvez seja esse um dos motivos para Derrida acreditar tanto nesse conceito como o melhor regime político. Essa aporia do risco é muito fácil de compreender no momento em que apenas na democracia é possível optar pela não democracia, por não mais querê-la, a saber, o risco nas urnas a favor de um regime teocrático (como é o caso de alguns países árabes) ou uma ditadura militar (como foi o caso do Brasil, por duas vezes)[213].

> Espera sem horizonte de espera, espera do que ainda não se espera ou do que já não se espera mais, hospitalidade sem restrições, cumprimento de boas-vindas dispensado de antemão para surpresa absoluta de quem chega, a quem não se pedirá contrapartida alguma, nem que se comprometa nos moldes dos contratos domésticos de alguma potência de acolhida (família, Estado, nação território, solo, sangue, língua, cultura em geral, humanidade mesma) (DERRIDA, 1994(a), p. 93).

Em entrevista a Evando Nascimento, Derrida ainda explica que sua proposta ou o que ele denomina como democracia por vir é uma democracia que não está essencialmente, diz ele expressamente, fundada na soberania do Estado-nação e na ideia de cidadania (DERRIDA, 2001).

A democracia por vir, que não é uma democracia futura, não é realizável, também não é uma utopia. Ela possui uma estrutura de virtualidade, preferimos dizer de espectralidade. Nesse sentido, ela é real e irreal, é ausente e presente, está e não está, é, portanto, espectral.

> É o caso do conceito mesmo de democracia, como conceito de uma promessa que não pode surgir senão em tal diastema (desvio, fracasso, inadequação, disjunção, desajuste, estar "out of joint". É por isso que propomos sempre que se fale de democracia por vir, e não de democracia futura, no presente futuro, não mesmo de uma ideia reguladora, no sentido kantiano, ou de uma utopia − na medida, ao menos, em que sua inacessibilidade preservaria ainda a forma de um presente futuro, de uma modalidade futura do presente vivo (DERRIDA, 1994(a), p.92).

Para Derrida, a democracia tende ao aperfeiçoamento e possui uma estrutura e a permissão de autocrítica à crítica, no limite do "auto-imunológico", que é uma função biológica em que o organismo volta por si próprio o ataque de imunização contra si mesmo. Em outras palavras, Derrida vai apontar o aspecto suicida da democracia, desde o risco em relação a escolha de um governo, até mesmo na manutenção dos possíveis

[213] Vale apontar o momento histórico em que passa o Brasil de no auge de sua democracia, segue uma via de total desmonste das conquistas democráticas, prestes a se finalizar com uma ditadura militar, visto que a intervenção federal-militar no Estado do Rio de Janeiro no mês de fevereiro de 2018, já apontam por algo que pode se realizar como promessa, a saber, uma intervenção militar de âmbito nacional.

inimigos da democracia. Essa aporia anunciada por Derrida nos traz problemas, apesar de revelar o caráter espectral da democracia, uma vez que sempre correndo o risco de se desviar, ela nunca se totalizará, nunca se fechará, pois, está presente, mas também, pondera Derrida, sempre em falta.

A título de conhecimento, quando Derrida nos mostra essa ambiguidade, que é uma contaminação diferencial, um *double bind*, um *unheimlich*, ele não opera pela lógica da falta, Derrida faz uso da lógica da suplementaridade. A lógica do suplemento que não funciona segundo uma falta, mas em termos de agenciamento,

> Deverá uma democracia deixar em liberdade, e em posição de exercer o poder, aqueles que podem atentar contra as liberdades democráticas e pôr fim à liberdade democrática em nome da democracia e da maioria que eles correm de facto o risco de se reunir? (DERRIDA, 2009, p.88).

O suicídio ou o autosuicídio funcionam a partir do que Derrida irá denominar autoimunidade. Essa autoimunidade, explica ele em *Vadios*, leva em conta não apenas as aporias que se apresentam e que deixa uma ação ou uma compreensão indecidível, mas aponta uma contradição interna-externa *que corre o risco, o risco de paralisar e que apela ao evento da decisão interrupta* (DERRIDA, 2009, p. 91).

De acordo com Derrida, a democracia não designa um regime político. Derrida reconhece no conceito de democracia uma possibilidade de autocrítica, de contestação de si mesma, possibilitando, assim, aperfeiçoar-se indefinidamente. Associando o seu aperfeiçoamento ao por vir, Derrida compreende, numa razão por vir, algo que possibilitaria novas injunções que colaborariam para a sua própria transformação (BORRADORI, 2004, p. 130).

> Se, contudo, prezo o velho nome "democracia" e falo com tanta frequência na "democracia por vir" é porque nela vejo o único nome de regime político que, carregando em seu conceito a dimensão da inadequação e do por vir, declara sua historicidade e sua perfectibilidade. A democracia nos autoriza em princípio a invocar publicamente as duas aberturas, com toda liberdade, para criticar o estado atual de toda autodeclarada democracia (DERRIDA, 2004(a), p. 324).

Um dos aspectos dessa impossibilidade de se realizar, diz respeito a impossibilidade aporética que se mostra no próprio conceito de democracia no que diz respeito ao seu prefixo *demos* (todos). Segundo Derrida, em diversos momentos, *Filosofia em tempo de terror, Políticas da Amizade, Vadios* entre outros, todas as tentativas de falar em democracia segundo uma racionalidade do cálculo, da medida, da apreensão racional, não apenas condicionou a democracia a um conjunto de leis e regras determinantes, como impediu, exclusivamente, de abranger aquilo que escapa ao cálculo, aquilo que resta e

transborda ao *demo.* Explicando de outra forma, é completamente impossível uma aritmética do outro na democracia de apreender todas as diferenças e singularidades quando pretende igualar a todos e exclui aqueles que fogem não apenas ao cálculo, mas à forma. Portanto, o que resta por vir de uma democracia é a sua promessa infinita de que esse *demo* consiga produzir numa multiplicidade de diferenças, de urgências, respeitando toda a alteridade irredutível em relação à unificação, ao condicionamento e ao contrato violento da falsa tolerância.

> Existe o impossível, e o impossível permanece como tal por causa da aporia do demos: o demos é *simultaneamente* a singularidade incalculável de qualquer um, antes de qualquer "sujeito", o possível desfazer do laço social por um segredo a ser respeitado, além de toda cidadania, além de todo "Estado", na verdade de todo o "povo", na verdade além do estado corrente da definição de um ser vivo como ser vivo "humano", *e* a universalidade do cálculo racional, da igualdade dos cidadãos perante a lei, do laço social de estar junto, com ou sem contrato, e assim por diante (BORRADORI, 2004, p. 130).

A democracia por vir não nega a possibilidade de ver um sistema ou um regime político se corromper, e, ao invés de trazer o messias, o salvador, lembrando que nenhum desses há de chegar, podemos nos deparar com uma insurreição despótica ou a eliminação radical do Estado, seja pela suspensão de um estado de direito, suspenso por um poder soberano, seja pela tomada radical de um neoliberalismo, retirando todas as ações do Estado em nome do capital, do econômico.

Derrida ressalta que a democracia seria o único regime político, ao contrário da monarquia, da aristocracia e da oligarquia, que não possui um modelo. Para ele, a democracia é um modelo sem modelo, pois, diz ele: aceita sua própria historicidade, isto é, seu futuro, que aceita sua autocrítica, que aceita sua perfectibilidade (DERRIDA, 2013(b), p. 48). Para Derrida, em nome da perfectibilidade da democracia, em sua abertura enquanto promessa de uma democracia por vir, deve-se estar sempre aberto e no direito da crítica e de criticar. Aceitar a contestação a favor de uma democracia por vir.

> Uma democracia é uma organização social na qual cada cidadão tem o direito de criticar, em nome da democracia, o estado de coisa que se diz democrático. É nisso que se reconhece uma democracia. O direito de dizer tudo, o direito de criticar a alegação ou a pretensa democracia, em nome de uma democracia por vir (DERRIDA, 2013(b), p. 49).

O por vir da democracia não quer dizer uma democracia futura que será um dia presente. O por vir prescreve tarefas que, segundo Derrida, são inadiáveis. Invocando negociações urgentes. E não um distanciamento ou um retardo indefinido das questões cruciais da democracia (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004. p. 335).

Para Derrida, devemos pensar a democracia enquanto promessa, ou seja, pensá-la como consideração de questões atuais inadiáveis e urgentes no sentido do por vir. Essa promessa, de marca nietzschiana, é o que move o por vir enquanto futuro que não se presentificará, que não é algo que se espera num futuro próximo. A promessa pode ou não cumprir-se-em-ato, engendrando a performace e abrindo os horizontes filosóficos, históricos, políticos e religiosos, antes limitados às instituições que tradicionalmente os abrigavam: a Universidade, o Estado, o Direito e a Igreja. A promessa é que dá sentido e força, enquanto por vir, na lógica da diferença, para a democracia e a justiça romperem com a presença, consequentemente com o atraso e o prazo. É como explica Derrida a Bennington:

> Significa, antes de tudo, que esta democracia com a qual sonhamos está ligada conceitualmente a uma promessa. A ideia de uma promessa está inscrita na ideia de democracia: igualdade, liberdade, liberdade de expressão, liberdade de imprensa – todas estas coisas estão inscritas como promessas da democracia (DERRIDA. In: DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 244).

Geoffrey Bennington explica que a democracia por vir é uma crítica ao que hoje chamamos em todos os lugares de nossas sociedades de democracia. E enfatiza que o por vir, o esperar pela democracia não solicita uma espera, uma espera que ela alcança, que se apareça e se realize. Nós devemos, segundo ele, fazer, aqui e agora, o que deve ser feito para que ela ocorra (DUQUE-ESTRADA, 2004. p. 245).

Com o auxílio ou na força da desconstrução, a democracia por vir acontece exatamente nesta democracia em que vivemos, visto que, mesmo coberta de falhas e enferrujada, com o acontecimento desconstrucionista, a democracia pode se transformar e aceitar o seu devir, ou seja, a sua promessa. É como nos explica Dirce Solis:

> A noção de democracia por vir é em Derrida uma noção problemática. O que ele intenciona é mostrar a desconstrução dos discursos universalizantes que, de fato, ocultam interesses particulares, setorizados e na maioria das vezes mesquinhos. (SOLIS, 2007, p.18)

A democracia é sempre um movimento para o que vem, um ad-vir como desconstrução que acontece nas democracias existentes, fracamente democráticas. Não se trata, no entanto, de destruir as instituições democráticas que possuímos, mas de uma abertura das mesmas a uma democracia por vir.

Para Derrida, a democracia só tem sentido no seu por vir, pois carrega em si sua possibilidade infinita de mudança e de transformação. E, já que não conhecemos toda a possibilidade e alcance da democracia, é no seu por vir que podemos pensar e criar possibilidades de melhores condições aos que necessitam e buscam por justiça.

A noção derridiana de democracia por vir porém, não é uma ideia regulativa no sentido kantiano e nunca será presentável. Uma democracia por vir, portanto, não garante nada e não quer dizer uma democracia futura, mais perfeita, que irá chegar e se fazer presente, mas sim, é um acontecimento que não espera deliberação, consciência ou organização do sujeito.

Se a democracia por vir aponta para um futuro diferente de um futuro próximo, para um futuro que não é o mesmo que aquilo que se fará presente, cabe a nós pensarmos caminhos para que a democracia se abra sempre numa nova experiência de um caminho em direção à justiça. É preciso, segundo Derrida, operar novas dissociações e aceitar práticas complexas e diferenciadas (DERRIDA, 2004(a). p. 322). Como também, fazer novas perguntas (DERRIDA, 2011. p. 112).

Uma das tarefas principais de Derrida através da desconstrução é interrogar o valor de presença. No campo ético-político, esse valor de presença se dá nas sociedades ocidentais com o nome de democracia. Por esse motivo cremos na ideia de democracia por vir de Derrida, pois acreditamos que a democracia tal como a conhecemos é espectral. Assim, a crítica de Derrida às ditas democracias atuais e presentes passa por uma crítica à metafísica da presença.

Por esse motivo que se produz uma constante luta para capturar, reprimir e recalcar esse caráter espectral da democracia, transformando-a numa presença e por vezes apontando seu fim, pois, o espectral ameaça e atrapalha, segundo Derrida, as produções de crença na identidade, na justiça, na consciência das sociedades para que se resista à angústia do espectral. O espectro é a força de uma democracia por vir que quanto mais se virtualiza invadindo o campo da experiência, mais se tem necessidade, por parte das classes dominantes, de reconstituir forças estáveis para a identidade, presença, consciência e justiça.

Acompanhando a estratégia da desconstrução, poderemos inaugurar um campo fértil para pensar a abertura para uma democracia que esteja realmente atenta a questões tais como aquelas da responsabilidade e da justiça em relação ao *outro.* Conceitos como soberania, cidadania, direito, direitos humanos, Estado, Estado-nação, todos eles apanágio do pensamento ocidental hierarquizado e da democracia tradicional ocidental e mais especificamente liberal, serão colocados em cheque pela desconstrução possibilitando pensar numa "nova ordem mundial". A desconstrução combate esses discursos que possuem um tom apocalíptico (SIM, 2008) e que exaltam a vitória do liberalismo (DERRIDA, 1994(a)).

Preocupado com um certo discurso em voga no início dos anos noventa, Derrida se mostrou um verdadeiro crítico às tendências e às euforias liberais, neoliberais. Juntamnte a isso, segue-se os discursos midiáticos alimentando ainda mais essa postura política. Entretanto, Derrida rapidamente aponta que esta animação, que leva em conta o triunfo do liberalismo e do capitalismo, vai nos lembrar que o tempo está fora dos eixos, *time of out joint*, ao contrário do que nos querem fazer acreditar: que tudo está bem.
Esse discurso, que é um discurso hegemônico, não arriscamos dizer aqui se ele é forte ou fraco, é um discurso dominante que conduz, e é conduzido, por ideias e valores dominantes. Mantém-se, assim, uma hierarquização e, consequentemente, a inferiorização acaba por neutralizar e destruir os discursos menores, minoritários (DERRIDA, 1994(a)).

Sendo um crítico ferrenho aos discursos do fim, do fim da filosofia, do fim do homem, do fim da história, fim da arte, etc; Derrida não se deixa apanhar por respostas de tipo Fukuyama, que encontra no liberalismo um *telos*, um fim alcançado onde não será mais necessário discutir ou questionar a realidade política. Nesse sentido, Derrida procura conjurar, ou seja, exorcizar a nova evangelização que se pretende realizadora de uma grande promessa. Em outras palavras, estando o mundo nos eixos, a partir da aliança entre liberalismo e mercado, o liberalismo seria a boa nova para os povos das sociedades democráticas. Nesse sentido, a boa nova traz o espírito, não muito santo, do capitalismo, como nos apresenta David Cronemberg em seu filme *Cosmópolis,* em que começa constatando que: *um espectro ronda o mundo, o espectro do capitalismo.*

Sobre o novo evangelho predominante, Derrida escreve acerca da revolução liberal apontada por Fukuyama como o último e melhor alcance atingido pelas sociedades ocidentais:

> Todos esses cataclismas (terror, opressão, repressão, extermínio, genocídio etc), esses "acontecimentos" ou "fatos" (...) em nada desmentiria a orientação *ideal* da maior parte da humanidade rumo à democracia liberal (...) e esta é a boa nova, uma notícia datada, "a democracia liberal permanece a única aspiração política coerente que une diferentes regiões e culturas em volta da terra" (...) Como ela prevalece, ou pretende prevalecer na escala geopolítica, merece ser, ao menos sublinhada (DERRIDA, 1994(a), p. 83-84).

Tal como Marx mostrou de uma aliança contra o comunismo em sua época, Derrida irá mostrar acerca de uma aliança que se repete com o nome de liberalismo, para conjurar o que ainda restou do comunismo ou dos países comunistas. Seguindo por essa lógica, acreditamos que a insistência em não falar das temáticas geopolíticas em filosofia, de não questionar uma certa origem da filosofia, do racismo de Estado, do racismo no

estado, de racismo epistêmico, são como alianças que neutralizam e impedem todos os devires de outras epistemes, de outras histórias. Sendo assim, acreditamos que negar outras interpretações, abafar outras vozes, são alianças que mais uma vez se repetem para matar o espectro.

Derrida também não é contra a ideia de direitos humanos. Entretanto, aponta que, além de não ser natural, ele possui uma historicidade que possibilita seu aperfeiçoamento ao longo da história, porém, não deve ser a última palavra do político. Em primeiro lugar, porque é completamente envolvido com a soberania de Estado, e, em segundo lugar, apesar de seus enriquecimentos e refinamentos, o direito dos homens e dos cidadãos possui da revolução francesa até o fim da segunda guerra mundial, uma orientação de acordo com uma concepção específica, dizemos eurocêntrica de homem.

Assim, colocar em xeque a própria noção de homem, de humano, e de humanismo, implicaria, consequentemente, todo um questionamento sobre os conceitos de direito, lei, história entre tantos outros que se concentram numa história que é a história do Ocidente (BORRADORI, 2004, p. 142).

Para Derrida, somente considerando a democracia por vir que será possível constatar os deslocamentos dessa ordem conceitual tradicional. A proposta de Derrida de trabalhar, então, com quase-conceitos, longe de ser ingênua, visa de modo elegante, mas firme, atacar em suas bases o edifício da cultura hegemônica. Segundo o autor, o quase-conceito significa um deslocamento radical, uma abertura, em relação à clausura do pensamento filosófico e político ocidental que, em sua orquestração dogmática, sempre trouxe como verdade, acontecimentos surgidos em condições suspeitas ou paradoxais. A desconstrução é um acontecimento que evidencia o desmantelamento desse quadro sombrio das políticas contemporâneas.

É importante lembrar que não intencionamos uma solução definitiva para a discussão ético-política[214]. Para fazer jus ao direito da desconstrução, almejamos por este ressaltar que a democracia presente, tal como a conhecemos, está presa predominantemente a um discurso liberal em que as questões do econômico estão em primeiro plano e que o compromisso com o outro, o compromisso com a alteridade é sempre visto do ponto de vista do eu e do mesmo, como secundário. Assim, é preciso deslocar a discussão acerca da democracia para pensarmos novas aberturas em direção a

[214] É importante lembrar que a proposta de Derrida, e que constatamos na maioria de suas obras, não dissocia ética da política. De modo sucinto, então, há a opção por falar em pressupostos ou dimensão ético-política.

um novo espaço que pretenda pensar a singularidade, a vinda do outro e a justiça ao outro a partir da dimensão ético-política tal como trabalhada por Derrida.

A ideia de democracia por vir associada à noção de justiça por vir pode ser compatível com a ideia de uma nova ordem mundial, diferente da proposta liberal. Por esse motivo, desconstruir a ideia clássica de justiça e pensá-la a partir do por vir, a fim de provocar uma abertura para o que Derrida denominou uma democracia por vir. Pois, para esse filósofo, nunca tivemos e nem conhecemos a democracia em toda a sua extensão, toda sua totalidade. Para o filósofo magrebino, a democracia nunca foi e nunca será presente. Para ele, a democracia possui uma estrutura de perfectibilidade e de autodesenvolvimento que faz com que ela possa se desenvolver e se aperfeiçoar.

5.2 Rastros de parasita e hospitalidade:

Sempre sob vigilância, a hospitalidade condicional enquanto um tipo de tolerância segue sempre atenta aos movimentos e procedimentos daqueles que se afirmam em acolher. Acolher quem? O estrangeiro, aquele que vem de fora. Mas também aquele estrangeiro de casa, estranho em sua própria casa, estrangeiro em sua própria casa, *chez soi*.

Desde o início, viemos demonstrando que a questão do estrangeiro (*Ksénos*), é, como diz Derrida (2003): uma questão do estrangeiro, *la question des étrangers*. Vimos na relação dos gregos com os outros, dos egípcios em relação aos gregos. Acabamos de ver como o homem europeu lida com o homem africano, aquele que, colonizado e destruído, hoje é apenas o imigrante ilegal, aquele que ameaça a ordem estabelecida, o intruso, o invasor, o clandestino. Essas questões suscitam o problema ou a questão da hospitalidade, do risco da hospitalidade. Deste modo, veremos que a hospitalidade se for condicional, pode ser uma das maiores violências com o estrangeiro. Veremos como passamos da violência da hospitalidade condicional para uma violência da hostilidade.

A hospitalidade condicional é sempre praticada por indivíduos, familiares e Estados. Diante disso, só te tolero ou te recebo se você seguir as regras e as normas da casa. A hospitalidade condicional ou a tolerância reprime e neutraliza, de forma repressiva e impositiva, a singularidade e a liberdade de outrem. A condicionalidade se coloca sempre a partir de um questionamento, de uma indagação ou de um mas, há sempre uma conjunção adversativa que muda o cenário, enquanto forma de impor: só se for assim.

> Hoje em dia, uma reflexão sobre a hospitalidade pressupõe, entre outras coisas, a possibilidade de uma delimitação rigorosa das soleiras ou fronteiras: entre o familiar e o não-familiar, entre o estrangeiro e o não-estrangeiro, entre o cidadão e o não-cidadão. Mas primeiramente entre o público e o privado, o direito privado e o direito público (DERIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 43).

Para pensar uma fuga ou uma abertura do conceito de hospitalidade, que, segundo Derrida, é uma noção que impõe a todo momento condições ao que chega, ele propõe a noção de hospitalidade incondicional. Essa noção poderia ser entendida como uma hospitalidade pura. Então Derrida se pergunta: *Mas será que uma hospitalidade sem risco, uma hospitalidade apoiada em certas garantias, protegida por um sistema imune contra o totalmente outro, seria uma hospitalidade verdadeira?* (BORRADORI, 2004, p. 138).

A hospitalidade incondicional não opera pela lógica da condicionalidade, dispensa-se o convite e o acordo contratual que levaria o outro a seguir as regras e as normas daquele que o acolhe. Recebe-se aquele que chega sem perguntar quem é, sem pedir que se identifique ou que se pronuncie no meu idioma. Entretanto, Derrida irá explicar que essa hospitalidade, a única verdadeiramente possível, *deveria, portanto, fazer o impossível* (2004(a), p. 270).

Podemos entender essa hospitalidade como uma hospitalidade em si, que rompendo com a prática do convite, pois quem convida ainda se mostra numa relação de força, a hospitalidade pura está mais próxima do que Derrida irá chamar de visitação. Aquele que visita, que chega sem nunca ser esperada, nunca encontrará uma porta fechada[215].

> A hospitalidade pura ou incondicional não consiste nesse *convite* ("Eu convido-o, eu dou-lhe as boas-vindas ao meu lar, sob a condição de que você se adapte às leis e normas do meu território (...) A hospitalidade pura ou incondicional, a hospitalidade *em si*, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um visitante absolutamente estrangeiro, como um *recém-chegado*, não-identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro (BORRADORI, 2004, p. 138).

Apesar de reconhecer a dificuldade de efetivar uma hospitalidade incondicional, de atribuir a ela um *status* legal ou político, Derrida, inclusive reconhece o risco do acolhimento a partir da visita de um desconhecido. Entretanto, observa Derrida, não há

[215] A respeito da relação entre a porta e a condicionalidade, Fernando Fuão possui um belíssimo trabalho *A porta*, que trata a porta a partir do pensamento do indecidível e da incondicionalidade de Derrida. Para Fuão, *a porta com seu cerramento, como dispositivo e controle, é um elemento da civilização ocidental, europocêntrica* (FUÃO, 2016, p. 59).

incondicionalidade possível sem o risco, pois qualquer garantia cairia automaticamente na categoria da condicionalidade.

> Inseparável de um pensamento da justiça mesma, a hospitalidade incondicional permanece, entretanto, impraticável como tal. Não é possível inscrevê-la em regras ou numa legislação. Se se quisesse traduzi-la imediatamente numa política, ela sempre corre o risco de ter efeitos perversos. Porém, ao mesmo tempo em que vigiamos tais riscos não podemos nem devemos renunciar a nos referirmos à hospitalidade sem reserva (DERRIDA, 2004(a), p. 325).

Nesse sentido, podemos compreender a radicalidade do pensamento de Derrida no que diz respeito à alteridade. Para Derrida, em toda a sua complexidade e deslocamentos, o outro é aquele que não conheço e que não sei quando vai chegar. Derrida alerta também para que, apesar da impossibilidade de uma hospitalidade incondicional, ela seja o requisito para a hospitalidade condicional. A possibilidade de uma diferença radical que permita que possa haver um totalmente outro (*tout autre est tout autre*), um outro em toda a sua diferença, que escape a toda a apreensão por parte de um eu jurídico, pensante e conciliador de regras e normas.

> A hospitalidade incondicional, que não é nem jurídica nem política, ainda assim é a condição do político e do jurídico. Justamente por essas razões, não estou nem seguro que seja ético, à medida que não chegue a depender de uma decisão. Mas o que seria da "ética" sem hospitalidade? (BORRADORI, 2004, p. 139).

Quando Derrida em *Da hospitalidade* se propõe a pensar a incondicionalidade do acolhimento do visitante, do outro, somos rapidamente conduzidos a pensar a impossibilidade de tal proposta, mas só é impossível porque nossas estruturas estão fechadas ao outro, porque a estrutura do pensamento filosófico é fechada, porque nossa política é inacessível, segundo Derrida: *por razões estruturais, "barradas" pelas contradições internas* (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 129). Em outros termos, só sabemos pensar o dado, o possível.

O Ocidente é uma cultura que tem medo do outro, do diferente. É exatamente o que dá sentido a toda a sua violência e ao epistemicídio cometido pelos povos europeus. Existe, portanto, uma cultura completamente, seja ideologicamente ou estruturalmente, xenofóbica.

A respeito do que podemos entender como racismo epistêmico, Derrida ressalta o dispositivo pedagógico que proibia o árabe em terra argelina. A respeito disso, diz Derrida: *o árabe, língua estrangeira facultativa na Argélia! A língua subtraída torna-se sem dúvida alguma, a mais estrangeira* (DERRIDA, 2013(b), p. 39).

> Tendo em vista as censuras coloniais e a separações sociais, os racismos, devido ao desaparecimento do árabe como língua oficial, cotidiana e administrativa, o único recurso para a aprendizagem do árabe era a escola, mas a título de língua estrangeira; deste estranho tipo de língua estrangeira como língua do outro, certo, embora, eis o estranho e o inquietante, do outro como o próximo mais próximo (DERRIDA, 2013(b), p. 39).

Além disso, Derrida, por experiência própria, pode expressar o que seria um sistema pedagógico racista no qual, em sala de aula, nunca se fazia nenhuma referência ao seu país de vivência, a Argélia.

> Poderíamos também contar infinitamente, já começaram a fazê-lo aqui ou ali, o que nos contavam, justamente, da história da França, entendamos por isso o que se ensinava na escola com o nome de história da França, uma disciplina incrível, uma fábula e uma bíblia, uma doutrinação quase impagável para as crianças de minha geração. Nem uma palavra sobre a Argélia, nem uma só sobre sua história e sobre sua geografia (DERRIDA, 2013(b), p. 40).

Para compor com a ideia de Derrida, e ampliar a possibilidade da realização da sua proposta, poderíamos trazer as teses sustentadas pelo filósofo africano Cheikh Anta Diop que trazem uma outra perspectiva, uma outra estruturalidade acerca da hospitalidade e do acolhimento.

Cheikh Anta Diop levanta uma tese muito rica que pode, talvez, seguir no caminho do que Derrida vai pensar sobre hospitalidade incondicional[216]. Para Diop, as culturas tradicionais da África possuem uma lógica de acolhimento incondicional, essas comunidades têm uma relação de xenofilia, enquanto os povos brancos europeus são xenófobos. Segundo Carlos Moore (2012), essa ideia possui um sentido pleno uma vez que essas sociedades são fundadas no matriarcalismo.

> A xenofilia, o cosmopolitismo e o coletivismo social são expressões específicas desse berço, tornando-se dados culturais intrínsecos. De acordo com Diop, estas características implicaram uma "tranquilidade que conduz à despreocupação com o futuro e a uma solidariedade material de direito garantida a cada indivíduo" (...) O universo euro-asiático (...) se erigiu, portanto, em torno de estruturas de competição, de hábitos materialistas, da prática de guerra, da conquista, do militarismo, do culto da propriedade privada e da visão xenófoba. Estamos diante de sociedades profundamente patricêntricas, falocráticas e intolerantes perante qualquer forma de alteridade (MOORE, 2012, p. 120-121).

Deste modo, poderíamos nos perguntar: quem estaria mais aberto à chegada do outro? Talvez, possamos aprender nessas sociedades outras formas de relação, de política, de modos de existência que preocupam tanto Derrida e que ele percebe como um dos

[216] No próximo capítulo, veremos que o ubuntu pode ser provedor do que poderíamos chamar de hospitalidade incondicional. Se pautarmos também nas comunidades indígenas da América do Sul, podemos encontrar práticas semelhantes.

maiores problemas em termos de políticas internacionais. Em suma, será que a hospitalidade incondicional é mesmo da ordem de um impossível?

> Tudo se passa como se a lei da hospitalidade fosse o impossível: como se a lei da hospitalidade definisse essa própria impossibilidade, como se não transgredi-la, como se a lei da hospitalidade absoluta, hiperbólica, como se o imperativo categórico da hospitalidade exigisse transgredir todas as leis da hospitalidade, a saber, as condições, as normas, os direitos e os deveres que se impõem aos hospedeiros e hospedeiras (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 68-69).

O logocentrismo atua como condicionalidade para a chegada do outro. Toda a cultura e o pensamento europeu impôs as maiores e mais inflexíveis condições a tudo aquilo que vem de fora do *topos* europeu. E é a respeito da condicionalidade, que podemos apontar a crítica de Derrida a respeito da noção ocidental de hospitalidade. Para Derrida, a cultura europeia sempre atuou com uma noção de hospitalidade que, para ele, tinha um aspecto de tolerância. Isso quer dizer que, por trás de toda hospitalidade, estava contida uma condição que perpassa por uma tolerância em receber o outro de acordo com as normas da casa. Em outras palavras, para Derrida, a hospitalidade impõe condições ao visitante, exige que o visitante siga as regras da casa e que apenas o aceita enquanto não ultrapassa os limites da regra. Com isso, Derrida percebe que essa hospitalidade, que na verdade é uma tolerância, é constituída pela lei do mais forte ((BORRADORI, 2004).

Segundo Derrida, uma verdadeira hospitalidade deveria ser incondicional. Para ele, a hospitalidade incondicional não espera pela chegada do outro, não pergunta para onde nem de onde vem. Ao contrário da hospitalidade condicional, que se estrutura pela porta, pela alfandega, entre outras maneiras, a hospitalidade incondicional não solicita que aquele que chega limpe os pés antes de entrar. Entretanto, para Derrida, a hospitalidade incondicional é quase impossível dentro dos modelos ocidentais em que vivemos. Para ele, portanto, devemos colocar cada vez menos condições àqueles que chegam na busca de acolhida e de abrigo.

> A hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de oferecer a ele supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto de hospitalidade (...) Em outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe ceda lugar, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 23-25).

No entanto, se retomarmos algumas culturas e sociedades que foram excluídas, marginalizadas, esquecidas e até destruídas, podemos encontrar algo semelhante com a

hospitalidade incondicional apontada por Derrida. Diante do que apresentamos, podemos perceber que a desconstrução, além de desconstruir o conceito de hospitalidade ocidental, permite aberturas para que outras formas de existência, outras éticas possam colaborar para pensarmos as nossas sociedades ditas democráticas. Nesse sentido, acreditamos que o exemplo trazido por Cheikh Anta Diop das sociedades xenófilas pode colaborar para pensarmos as democracias ocidentais que hoje não mais se suportam e que não encontram nem mais o limite da tolerância.

Se faz necessário, contudo, lembrar, como dissermos anteriormente, a crítica de Derrida ao conceito de tolerância por parte dos discursos religiosos e das políticas de Estado em que, operando pelo princípio da tolerância, nunca se esquecem de lembrar ao outro, ao que chega, quem é o dono do espaço. Derrida em *Filosofia em Tempo de Terror* procura demonstrar que o discurso de acolhimento por parte da tolerância é condicional e parte sempre do mais forte. É a lei do mais forte, a razão do mais forte (DERRIDA, 2014(a)).

Cheike Anta Diop nos esclarece também sobre os núcleos matricêntricos e núcleos patricêntricos. Essa tese poderia auxiliar a pensar a crítica de Derrida ao falocentrismo, ou seja, o predominio do falo, do homem. Essas teses levantadas por Diop (1981), e também por Nah Dove (2002; 2017), poderiam nos auxiliar a pensar exatamente os problemas apontados por Derrida. E, assim, procurar pensar novas saídas. Talvez uma dessas saídas que escapariam às hierarquias e às dicotomias, estejam na possibilidade de abertura que a proposta de uma democracia por vir tão explorada por Derrida, possa permitir.

> Mulheres e homens Africanos eram um povo matriarcais por causa de seu estilo de vida agrário. No berço do Norte, onde o terreno era duro, um tipo de nomadismo formado pelo qual os povos europeus Indo-arianos desenvolveram uma cultura patriarcal em que os homens dominavam as mulheres. Estas distinções matriarcais e patriarcais formam o estrato profundo do ambiente cultural contemporâneo dessas civilizações. Com efeito, os valores e crenças resultantes estão em conflito. Esta condição tem ramificações para todas as mulheres. A imposição do capitalismo em sociedades essencialmente matriarcais tem sido destrutiva para essas sociedades fundamentalmente mais igualitárias (DOVE, 2017, p. 21-22).

A democracia deveria ser, arriscamos a dizer, a própria hospitalidade, pois, em seu âmago, ela deveria acolher qualquer um. Porém, o que podemos perceber, é que as democracias operam via uma hospitalidade condicional, ela acolhe uns e exclui outros. Sendo assim, o grande desafio da democracia por vir seria como lidar com essa aporia,

na qual, diante da indecidibilidade do acolhimento, considere o acolhimento dos seus inimigos.

> Na sua auto-imunidade constitutiva, na sua vocação para a hospitalidade (com os desafios de *ipse* que trabalham a etimologia e a experiência do *hospes* com as aporias da hospitalidade), a democracia quis sempre à-vez [*tour à tour*] e ao mesmo tempo [*à la fois*] duas coisas incompatíveis: quis, por um lado, não acolher senão irmãos e semelhantes, excluindo os outros, em particular os maus cidadãos – os vadios [*les voyous*] (DERRIDA, 2009, p.133).

Ainda pensando numa democracia por vir, em *Da hospitalidade* (2003), Derrida reflete, como já vimos, sobre a possibilidade de uma hospitalidade incondicional em relação ao *outro*, ao estrangeiro, aos *sans-papiers*, aos exilados e refugiados políticos que, muitas vezes, recorrem aos países europeus em busca de justiça ou acolhimento. E que quando solicitam abrigo, refúgio em função da própria sobrevivência, acabam encontrando, sempre, condições que impedem sua entrada no país e veem as suas chances cada vez mais longe de se realizarem. Em seu *reflexões sobre o exílio,* Edward Said nos mostra a angústia do exilado de não possuir pátria, lugar, identidade, terra, solo, fazendo de sua vida um eterno encontrarsse insatisfeito:

> Embora seja verdade que toda pessoa impedida de voltar para casa é um exilado, é possível fazer algumas distinções entre exilados, refugiados, expatriados e emigrados. O exílio tem origem na velha prática do banimento. Uma vez banido, o exilado leva uma vida anômala e infeliz, com o estigma de ser um forasteiro. Por outro lado, os refugiados são uma criação do Estado do século XX. A palavra "refugiado" tornou-se política: ela sugere grandes rebanhos de gente inocente e desnorteada que precisa de ajuda internacional urgente, ao passo que o termo "exilado", creio eu, traz consigo um toque de solidão e espiritualidade. (...) Grande parte da vida de um exilado é ocupada em compensar a perda desorientadora, criando um novo mundo para governar (SAID, 2003, p. 54).

Com isso, percebemos que a justiça ou a possibilidade de justiça se adia cada vez mais. Para Derrida, a hospitalidade deveria ser da ordem do incondicional, ou seja, não se poderiam colocar condições para aqueles que chegam pedindo ajuda, socorro ou comida. E o que se pode constatar é uma hospitalidade condicional que, quando permite, impõe muitas condições aos que chegam, impondo a lei da casa, a lei do idioma.

> Entre os graves problemas de que tratamos aqui, existe aquele do estrangeiro desajeitado ao falar a língua, sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou que o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 15).

Diante disso, qual a responsabilidade da Europa? Dos Estados Unidos? Da China? Derrida provoca diversos deslocamentos para essas questões, mas insiste em apontar a

responsabilidade europeia em relação aos séculos de colonização. E ressalta a importância, a urgência de buscar a justiça aos povos colonizados e explorados que buscam por um lugar na terra (DERRIDA, 2001(a)). Além de observar que as responsabilidades históricas da Alemanha e da França são gravíssimas (DERRIDA, 2004(a), p. 319).

Por este motivo, Derrida pensa a incondicionalidade da hospitalidade, que esteja para além de um cosmopolitismo ou do direito internacional, que não se limite a uma questão jurídica ou a uma identidade de cidadão, visto que essas, através das leis, condicionariam a chegada do outro. Tais como, as de Kant, que pensa uma paz perpétua, porém que seja entre cidadãos. Lembrando que Kant limitou a cidadania e a liberdade política aos que eram proprietários. Além disso, cabe lembrar que Kant ao dizer que os negros eram inferiores e que viviam como outros povos, na infância da humanidade, dá-nos margem para entender que esses não fariam parte de um discurso de humanidade que Derrida outrora já desconfiava. Uma vez que a história consistiria em não se considerar a história da humanidade, que, claramente, para Kant, se inicia com os gregos:

> Desde então, o crime contra a humanidade, o que Kant vai chamar a "alta traição contra a humanidade", consiste em não ter em conta uma história, precisamente, esta história que torna verdadeiro, e sério, o que não era senão aparência, ilusão, "moeda falsa" (...) Para tal, vamos vê-lo, é preciso sair da infância, e é sempre através deste signo que Kant reconhece as Luzes (DERRIDA, 2003(a), p. 277).

Então, para pensar o lugar vazio que ocupa os sem cidadania, os deportados, os exilados, os desenraizados, indivíduos que não possuem um estatuto, uma identidade, Derrida acredita que o Estado não é o elemento que possa suportar essa abertura incondicional. Por este motivo, uma democracia por vir estaria para além do Estado, pensando e abrigando todos que não se submetem ou que são negados pelo Estado.

Derrida é completamente a favor das aberturas das fronteiras, da incondicionalidade à chegada do outro, do estrangeiro, do clandestino, dos sem papel, dos sem teto, sem contrato, sem partido, sem pátria, sem comunidade, seja ela nacional ou internacional. Derrida problematiza de um certo modo as ideias de cidadão, de cidadão do mundo, de um cosmopolitismo do mesmo, do documentado afinal (DERRIDA, 2004(d)).

É por este motivo, que Derrida compreende na ideia das cidades-refúgios, *ville-refuge*[217], uma ousadia em termos de pensar a hospitalidade àqueles que buscam por acolhimento, àqueles que fogem da guerra, da fome, da miséria e da violência. Em seu texto, *Cosmopolites de tous les pays, encore um effort!*, Jacques Derrida procura propor um cosmopolitismo que se abra juntamente com a ideia de uma *hospitalidade pura e hiperbólica* (DERRIDA, 2004(a)) que rompa, ao máximo, com as exigências e os procedimentos clássicos e caros das grandes soberanias internacionais, que operam pela lógica de uma hospitalidade e de um cosmopolitismo condicional, ou seja, uma *ville reuge*, que reconsidere, reformule a lógica do acolhimento através do direito, do direito de asilo, do dever de hospitalidade e que possa oferecer ao exilado, ao refugiado, ao deportado, ao deslocado, ao apátrida, condições mínimas que o retirem do processo de violência que vem sofrendo.

> A hospitalidade pura consiste em acolher aquele que chega antes de lhe impor condições, antes de saber e indagar o que quer que seja, ainda que seja um nome ou um "documento" de identidade. (...) A hospitalidade consiste em fazer tudo para se dirigir ao outro, em lhe conceder, até mesmo perguntar seu nome, evitando que essa pergunta se torne uma "condição", um inquérito policial, um fichamento ou um simples controle de fronteiras (DERRIDA, 2004(a), p. 250).

O refugiado ou o exilado que chega ao Estado em busca de abrigo é sempre recebido com tamanha violência desde o momento em que é obrigado a falar o idioma do hóspede, a seguir as regras e leis da casa e pedir, solicitar o abrigo.

> Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é sua, aquela imposta pela dona da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 15).

É por esse motivo, que Derrida, já pensando na desconstrução da soberania, na reformulação do direito internacional, na responsabilidade, na reconciliação, na possível formar de perdoar, convida as grandes cidades, os grandes Estados, a:

> Convidamos estas novas cidades-refúgios a mudar de direção (infletir-infléchir) a política dos Estados, a transformar e a refundar as modalidades de pertencimento da cidade ao Estado, por exemplo numa Europa em formação ou nas estruturas jurídicas internacionais ainda dominadas pela regra da soberania estatal, regra intangível ou talqualmente suposta, mas regra também cada vez mais precária e problemática. Isto não pode e não deveria mais ser o horizonte último das cidades-refúgios. É possível? (DERRIDA, 1997).

[217] Conceito elaborado pelo Parlamento Internacional dos Escritores que constitui uma das marcas mais inovadora da constituição desse parlamento.

É sabido, dissemos anteriormente, o quanto muitas das violências se seguem a partir do Estado, do Estado democrático, do Estado totalitário ou do Estado religioso. Diante disso, Derrida acredita, por isso se refere a cidade refúgio e não a Estado, que haveria, portanto, uma possibilidade de fazer justiça, de fazer a democracia se alargar em todo o seu por vir. Nesse sentido, haveria, assim, uma possibilidade de uma não-violência, de iniciar um novo pensamento da hospitalidade e do direito internacional, que segundo Derrida, encontram-se engessados, limitados.

> É necessário lembrar as violências que se desencadeiam, em escala mundial? Deve-se ainda sublinhar que estes crimes são assinados por organizações estatais e por vezes não estatais? É possível enumerar a multiplicação de ameaças, de atos de censura, de terrorismo, de perseguições e de escravizações (assujeitamentos) de toda espécie? As vítimas são incontáveis e quase sempre anônimas, mas são cada vez mais frequentemente o que chamamos de intelectuais, cientistas (savants), jornalistas, escritores, homens e mulheres capazes de levar ao espaço público uma palavra que as novas potências da telecomunicação tornam cada vez mais redutíveis às polícias de todos os lugares, às forças de censura e de repressão, sejam elas estatais ou não, religiosas, políticas, econômicas ou sociais (DERRIDA, 1997).

E assim, ao refugiado, fica sempre presente o espectro da lei, o espectro da polícia e o medo de uma violência ainda maior. Seja atravessando o mediterrâneo, seja atravessando as fronteiras do Leste-Europeu, o refugiado é sempre assombrado pelo espectro da violência. Sendo assim, talvez, uma cidade refúgio seria o lugar onde uma menor violência, talvez, uma não-violência, um espaço ou um lugar mais acolhedor, o prive da violência do Estado ou da violência de não mais pertencer a lugar nenhum.

> A primeira violência sofrida pelo estrangeiro: ter que fazer valer seus direitos numa língua que não fala. Suspender essa violência é quase impossível, uma tarefa interminável em todo caso. Mais uma razão para se trabalhar com urgência a fim de transformar as coisas. (...) Isso passa por uma transformação do direito, das línguas do direito (DERRIDA, 2004(a), p.251).

O medo do delito de hospitalidade, o medo do policiamento, da polícia enquanto espectro, que cumpre, mas também que re-inventa a lei, é um fantasma da violência que sempre persegue o estrangeiro, o clandestino. Sendo assim, uma hospitalidade não violenta, um cosmopolitismo para além do Estado, para além do estado policiado, poderiam permitir uma chegada ao outro sem lhe oferecer a violência das condições. Como dissemos anteriormente, a violência se diz e se faz de muitas maneiras.

> isto lembra o problema maior e decisivo da polícia, do estatuto da polícia, de primeiramente uma polícia de fronteira, mas também de uma polícia sem fronteira, sem limite determinável, e que se torna desde logo invasiva e intocável, como o dizia Benjamin na *Crítica da Violência*, logo após a primeira guerra mundial. A polícia torna-se onipresente e espectral nos Estados ditos civilizados no momento em que *ela faz a lei* ao invés de se contentar em aplicá-

> la e de fazer observá-la. E esta verdade se torna mais clara que nunca na época das novas tecnologias. A violência policial, já dizia Benjamin, é ainda "sem figura" e "sem forma" (*gestaltlos),* ela permanece, pois, sem responsabilidade; ela não é apreensível como tal em nenhuma parte (*nirgendfassbare);* nos Estados civilizados, o espectro de sua aparição fantasmática se estende sem limites (DERRIDA, 1997).

Assim, seja passando pela ideia de cidades refúgios, uma reformulação do direito de hospitalidade e de acolhimento, cada vez mais Derrida pensa no elo intempestivo de uma alteridade afinada com um desejo de uma nova internacional, que abrigaria os excluídos do mundo, que possuiria um devir minoritário que conduzisse a problematização dos Estados-nação e do domínio do jurídico. Que possa nos levar a pensar uma comunidade por vir[218], que abrigue todas as diferenças e multiplicidades em nome da justiça que não fosse o direito. Não abarcando apenas o sem-terra ou o sem documento, mas todos os grupos que sofrem pelo predomínio de um padrão e uma identidade dominante europeia. Assim, abarcar os negros, os indígenas para que se possa enfim abolir o racismo, a xenofobia, a discriminação social, sexual e religiosa. Pensar, desta forma, uma democracia que não imponha ao estrangeiro, aquele que chega, as leis da casa, pensar uma democracia onde a ideia de sociedade civil seja internacional.

A questão do estrangeiro é a questão do hospede (*host*), mas também do intruso, do parasita, do estrangeiro indesejável, do clandestino, do ilegal. A construção do estrangeiro (*ksénos*) para um estrangeiro (*hostis*), ou seja, um inimigo, ao invés de um estrangeiro (*hostis*) hóspede, passa sempre pela manutenção da soberania. Sendo por meio do desejo de soberania que se determina quem é o inimigo.

> Quero ser senhor em casa. (...) Começo por considerar estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie meu *chez-moi*, minha ipseidade, minha soberania de hospedeiro. O hóspede torna-se um sujeito hostil de quem me arrisco a ser refém (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 49).

Segundo Derrida, o estrangeiro reconhece que há uma lei da casa, do *logos* paterno. Sabe que é a soberania da lei, do pai, do Estado que irá condicionar sua chegada. E ao chegar a casa, a terra estrangeira, o estrangeiro, que é estrangeiro em terra estrangeira, sabe que terá que responder e se defender na língua do outro, que também é a língua da lei e do direito do outro, uma questão de heteronomia. Para Derrida, *a cadeia que agora nos é familiar (hosti-pet-s, potis, potest, ipse, etc), a soberania do poder, o potestas e a possessão do hospedeiro continuam aquelas do paterfamilias, do senhor da casa, do "dono do lugar"* (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 37).

[218] Agamben escreveu um livro intitulado *A comunidade por vir* (2013).

Derrida lança uma questão: *como distinguir entre um hóspede* (*host*) *e um parasita?* Ferida a lei narcisista do hospedeiro diante do abuso do visitante, da ilegalidade na permanência ou no cumprimento das leis e das regras, todas, ou seja, de todas formas que condicionam a estadia do outro em terra estrangeira. Ele então, estaria *passível de expulsão ou detenção* (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 53)*?*

O parasita é aquele que, desobedecendo as leis, as regras da casa, está a um passo de fazer do hospedeiro o refém[219]. Mas também, é aquele em que o hospedeiro achava que poderia lhe ajudar, lhe salvar, como se o hóspede fosse o salvador, o messias, o libertador. Eis como funciona a lei do parasitatismo:

> É mesmo o senhor, o convidador, o hospedeiro convidador que se torna refém – que sempre o terá sido, na verdade. E o hóspede, o refém convidado (*guest*), torna-se convidador do convidador, o senhor do hospedeiro (*host*). O hospedeiro torna-se hóspede do hóspede. O hóspede (*guest*) torna-se hospedeiro (*host*) do hospedeiro (*host*). Essas substituições fazem de todos e de cada um refém do outro. Tais são as leis da hospitalidade (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 109).

Em a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (2011a), a *Paz Perpétua* (2008) e *O que é esclarecimento?* (2011(b)), Kant faz repercutir a pretensa racionalidade humana que se acredita atingir, que retiraria o Estado, o homem de um estado selvagem, de um estado de natureza, de uma minoridade, e que o homem abandonaria em prol de uma sociedade regida pelo direito, por um direito universal. Nesse sentido, um direito racional regulamentaria as regras de convivência no Estado. Kant, pensando em uma paz universal, fez uma crítica à guerra, pensando na possibilidade de uma paz, de uma paz perpétua, que fosse duradora entre todas as nações, que formasse uma comunidade humana universal que se fundaria no direito.

> No Século XVIII, Kant em particular, sonhara com uma paz perpétua e universal. Os Estados civilizados renunciariam a resolver suas querelas mediante os canhões e se submeteriam em caso de necessidade à arbitragem que preveniria os conflitos beligerantes. A Europa cristã, ao menos, seria como uma grande família. Ilusão, afirma Hegel. A guerra é necessária, pelas forças das coisas (LÉVI-BRUHL, 2013, p.663).

Entretanto, Kant acredita que apesar de abandonar o estado de selvageria, e ter entrado numa nova forma de sociedade, constituindo-se enquanto uma sociedade civil, portadora, de uma constituição, ainda é preciso elevar-se a mais um grau, que é o abandono de suas heranças selvagens que os permitem cometerem as maiores

[219] Entretanto, vimos com Diop e, mais a frente, até com o ubuntu, que não haveria, talvez, a preocupação na relação hóspede e hospedeiro em que um pudesse vir a se tornar refém do outro, se o que estivesse em primeiro lugar: o acolhimento sem condições.

barbaridades, que leva a todas as sociedades se armarem umas contra as outras. O abandono seria, portanto, alcançar o mais alto grau da moral, que elevasse uma harmonia entre as Nações. Para Kant, apesar de sermos civilizados e comermos na mesa, ainda estamos sempre num possível clima de guerra contra os nossos vizinhos.

> Mas, por outro lado, também os males que surgem daí obrigam nossa espécie a encontrar uma lei de equilíbrio para a oposição em si mesma saudável, nascida da sua liberdade, entre vizinhos, e um poder unificador que dê peso a esta lei, de modo a introduzir um Estado cosmopolita de segurança pública entre os Estados – que não elimine todo o *perigo*, para que as forças da humanidade não adormeçam, mas que também não careça de um princípio de *igualdade* de suas *ações e reações* mútuas, a fim de que não se destruam uns aos outros (KANT, 2011(a), p. 15).

Dito de outro modo, sair do estado de menoridade em que vivemos para um estado de maioridade. Um estado em que finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo, um Estado cosmopolita universal, como seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana (KANT, 2011(a), p. 19). O que Kant está propondo, e acredita reconhecer, é que, em primeiro lugar, são poucos aqueles que abandonam a preguiça e a covardia, e, por isso, somente esses conseguem alcançar a transformação do espírito e, assim, fazer surgir em direção ao esclarecimento, as luzes, mas, para isso, é preciso conciliar ao mesmo tempo a obediência à moral e o uso esclarecido da razão e da liberdade (KANT, 2011(b), p. 64-65).

> Esclarecimento (*Aufklärung*) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo (...) *Sapere aude!* Tem coragem e fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento. (...) Para este esclarecimento (*Aufklärung*), porém, nada se exige senão a liberdade (KANT, 2011(b), p. 63-65).

No entanto, cabe sempre ressaltar que Kant está completamente envolvido e limitado ao seu lugar, a Europa. Apesar da revolução americana e francesa, Kant limita as fronteiras do mundo à sua concepção de moralidade e humanidade. Dito de outra forma, para Kant, as comunidades não europeias, não americanas, ainda são comunidades atrasadas. Apesar de todo etnocentrismo, de um eurocentrismo em Kant, podemos encontrar, vimos anteriormente, um racismo epistemológico e institucional, pois esse filósofo via os negros, por exemplo, como inferiores. Nesse sentido, a compreensão de universal e de cosmopolitismo se limita às fronteiras do hemisfério norte e não aos povos do sul, produzindo já em sua época uma geopolítica da violência. É por esse motivo que o filósofo camaronês Achille Mbembe vai dizer que nesse mundo caracterizado pela

desigualdade, as fronteiras, que são espectrais, ao promover e manter a desigualdade do acesso, são promotoras de violências brutais. Segundo Mbembe,

> A brutalidade das fronteiras é agora um dado fundamental do nosso tempo. As fronteiras deixam de ser lugares que ultrapassamos, para serem linhas que separam. Nestes espaços mais ou menos miniaturizados e militarizados, tudo se deve imobilizar. Muitos são aqueles e aquelas que neles encontram o seu fim, ou são deportados, quando não simplesmente vítimas de naufrágios, ou eletrocutados (MBEMBE, 2017, p. 10).

São as luzes da modernidade que distinguem os civilizados dos povos bárbaros e selvagens, sem história e sem cultura. A isso chamamos de racismo, que possibilitou um racismo epistêmico e promoveu um epistemicídio das culturas não europeias. Diante disso, respostas de autores como Aimé Césaire são emergenciais para a afirmação do que foi retirado dos povos colonizados: *Civilizados até a medula! A ideia do negro bárbaro é uma invenção europeia* (1978, p. 37).

Os efeitos espectrais que acontecem nas ditas democracias de agora podem até caracterizar que está em curso uma abertura a uma democracia por vir. O caso radical de tentativas de mídias independentes e alternativas, as manifestações radicais, muitas vezes capturadas por movimentos antidemocráticos, que acontecem em diversos âmbitos são efeitos espectrais da democracia que reclamam por justiça, mesmo que essa não venha se fazer presente, e não vai se fazer. Como também, no caso dos movimentos que surgem e que deslocam os modelos tradicionais, de pensamentos e de práticas filosóficas.

Se anteriormente falamos da serpente africana egípcia Apophis[220], podemos retomar agora pela serpente jeje-yorubana de Oxumarê, para que possamos entender que uma mudança é possível, que pode ser pela diferença, e não pelo mesmo. O orixá da serpente, da chuva e do arco íris, representa as forças da mudança e da criação; nesse sentido, podemos pensar a potência dessa mudança na força da serpente e na multiplicidade do arco íris, como uma mitologia das cores, tal como proposta por Rafael Haddock-Lobo, para, assim, combater a violência da mitologia branca.

A serpente na mitologia yorubana na figura de Oxumarê representa a mudança, a transformação, o movimento como possibilidade de sobrevivência, como forma de vencer. Assim, podemos encontrar, na história desse orixá, a criação como linha de fuga, como resistência espectral para novas possibilidades. Quando Oxumarê se transforma, ele mostra que seu ser é um outro, Oxumarê é a própria iterabilidade, porque ele é um e outro

[220] Conf. p. 16 deste trabalho.

ao mesmo tempo, em constante movimento se lança sempre no movimento do arco íris como luz após a chuva.

> Xangô tentava tomar Oxumarê nos braços e Oxumarê escapava, correndo de um canto para o outro. Não vendo como se livrar, Oxumarê pediu ajuda a Olorum e Olorum ouviu sua súplica. No momento em que Xangô imobilizava Oxumarê, Oxumarê foi transformado numa cobra, que Xangô largou com nojo e medo. A cobra deslizou pelo chão em movimentos rápidos e sinuosos. Havia uma pequena fresta entre a porta e o chão da sala e foi por ali que escapou a cobra, foi por ali que escapou Oxumarê (PRANDI, 2001, p. 227).

Deste modo, para confirmar nossa tese, podemos encontrar, na força africana da transformação e da criação, um outro modo de existência que o africano criou como modo ético de sobrevivência, a saber, o *ubuntu*. Esse modo ético, que pode promover uma elasticidade do conceito ocidental de democracia, exatamente devido à sua possibilidade de aperfeiçoamento de sua estrutura espectral, é uma chance do homem branco ocidental rever sua opção de vida. Em outras palavras, o homem ocidental deve procurar rever suas práticas e formas de viver, ou estará eternamente condenado a levar a vida que vem levando: se destruindo e destruindo o outro, possuindo um horror à alteridade.

6 – RESISTÊNCIAS ESPECTRAIS: FILOSOFIA UBUNTU

> Fanon considerava o gesto de cuidar uma prática de ressimbolização, na qual reside a possível reciprocidade e mutualidade (o encontro autêntico com o outro). Ao colonizado que recusava ser castrado, aconselhou-o a voltar as costas para à Europa, ou seja, a começar por si próprio, a erguer-se fora das categorias que o mantinha rebaixado.
> *Achille Mbembe*

6.1 A Filosofia ubuntu como resistência ao racismo e ao epistemicídio:

Finalizar nossa tese abordando o tema no ubuntu, deve-se a dois motivos, e por dois argumentos. Em primeiro lugar, fazer valer a lei do retorno, da repetição, pois se todo começo é uma repetição e começamos nossa tese com os gregos, trazendo o Egito, o outro do grego, em sua heteroegípcia (MORAES, 2017(c)), ou seja, o Egito africano, fechamos com a democracia trazendo novamente África da cultura bantu, consequentemente depois de percebermos que a democracia ainda não foi possível[221]. Em segundo lugar, fazer justiça às culturas que foram marginalizadas, neutralizadas e esquecidas por gestos de violência. Mas, também, como uma prática de resistência e de descolonização dos saberes[222]:

> Em primeira instância, a descolonização epistemológica para dar lugar a uma nova comunicação intercultural, a um intercâmbio de experiências e de significações, como a base de outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, alguma universalidade. Afinal, nada é menos racional que a pretensão de que a cosmovisão específica de uma etnia particular seja imposta como a racionalidade universal, embora essa etnia se chame Europa Ocidental (QUIJANO, 2006, p. 426).

O epistemicídio, observa o filósofo da África do Sul Mogobe Ramose, é o assassinato das mais diversas maneiras de conhecimentos e modos de agir dos povos

[221] Se pensarmos pela via da noção de justiça, poderíamos pensar o ubuntu como herança da *maât* egípcia, pois, se na antiguidade o conceito de *maât* regia a vida egípcia, nos últimos séculos, segundo o filósofo do Congo Jean-Bosco Kakozi Kashindi, o ubuntu enquanto justiça reconciliadora rege a África (KASHINDI, 2011).

[222] A respeito da história do ubuntu como conceito filosófico recomendamos a leitura de *Ubuntu como ética africana humanista e inclusiva* de Jean-Bosco Kakozi Kashindi (2017).

africanos colonizados (2011). O epistemicídio contribuiu para a neutralização e o esquecimento de tudo aquilo que não constituía a moral cristã ocidental fora da Europa. Nesse sentido, toda a preocupação de Derrida de pensar uma ética que fuja aos valores morais cristãos, aos fundamentos cristãos inseridos nos discursos jurídicos, nas leis, é pertinente para pensarmos aberturas de outras éticas.

> Portanto, segue-se necessariamente que a moralidade pura e o cristianismo são indissociáveis em sua essência e em seu conceito. Se não existe cristianismo sem moralidade pura, é porque a revelação cristã nos ensina algo de essencial quanto à própria ideia de moralidade. Desde então, a ideia de uma moral pura, mas não cristã, seria absurda. (...) A universalidade incondicional do imperativo categórico é evangélica (DERRIDA, 2000(a), p. 21).

Assim, desde as práticas e modos de vidas sociais até as ciências, religiões e artes foram neutralizadas por todas as tentativas de fazer com que os africanos e os indígenas engolissem discursos éticos traçados e impostos pela moral cristã, pelo humanismo, pelo imperativo categórico. Na busca do bem, do justo, do absoluto e do direito, sem esquecer a democracia, podem ser, portanto, colocadas em xeque a partir de outras epistemologias, tal como fez Derrida através da desconstrução.

Derrida irá reconstruir a visão de Nelson Mandela, africano, tal como ele, da comunidade *xhosa* que indica exatamente os sentimentos quando da chegada violenta do homem branco, os *abelung*, na África do Sul. Derrida relembra a fala de Nelson Mandela, isto é, de Rolihlala, quando esse nos conta como a chegada dos *abelung* foi violenta, promovendo a violência e a desunião dos povos[223]:

> Mandela conta como, na infância, o chefe Joyi lembrava que o povo africano vivia em paz até a chegada dos brancos, os abelung, vindos de além-mar, com suas armas de fogo. Outrora os thembu, os pondo, os xhosa e os zulus viviam como filhos de um mesmo pai, de maneira fraterna. Mas o homem branco destruiu o *abantu* [ubuntu], o companheirismo fraterno, poder-se-ia dizer praticamente a co-cidadania (*fellowship*, traduz Mandela) das diversas tribos (DERRIDA, 2005(a), p. 49)[224].

E acrescenta, o que será, definitivamente, em termos de valores, o que distingue uma ética ubuntu do modo de vida ocidental: *O branco era ganancioso e ansiava por terra e o negro dividiu a terra com ele do mesmo modo que dividia o ar e a água; a terra não era para ser possuída, mas o branco se apossou da terra como alguém se apossa do cavalo de uma outra pessoa* (MANDELA, 1995, p. 29).

---

[223] Conf. MANDELA, *A luta é minha vida* (1988); *O espírito da revolução* em *De que amanhã* (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004); *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?* DERRIDA, 2005(a).

[224] Como nos referimos anteriormente, na tradução brasileira da autobiografia de Mandela, é exatamente nessa passagem que o tradutor traduz *ubuntu* por camaradagem (1995, p. 29).

Se buscarmos nos sulear a partir de uma epistemologia africana ou ética africana, poderíamos encontrar na filosofia ubuntu outras possibilidades, novos caminhos e outras diferenças, outras éticas[225]. É possível, então, aprender muito com essas sociedades que foram tidas pelo pensamento europeu como carentes de complexidades e sofisticação (HEGEL, 2008), com esses povos ditos primitivos e sem cultura ou sem conhecimento.

Deste modo, queremos salientar que as sociedades africanas e indígenas possuíam sua racionalidade, sua lógica, sua episteme própria. Afirmamos, também, que todas têm o direito à filosofia (DERRIDA, 1990(b); RAMOSE, 2011), e que essa não pertence a um grupo ou uma raça especifica, ao contrário do que se produziu ao longo dos séculos no Ocidente. Segundo o filósofo afroamericano Molefi Asante:

> As referências à África e aos africanos na educação ocidental - com exceção de um número limitado de pensadores progressistas – reduziram os africanos à condição de seres indefesos, inferiores, não-humanos, de segunda classe, como se não fizessem parte da história humana e fossem, em algumas situações específicas, selvagens. Essas contribuições europeias ao léxico da história africana ainda dominam em certos casos criando um problema no mundo intelectual e na literatura acadêmica (ASANTE, 2009, p. 99).

As culturas africanas podem e produzem pensamentos completamente complexos e sofisticados, produzem uma racionalização tal como a da cultura europeia e, além do mais, produz a sua própria. Não cairemos aqui na dicotomia razão e emoção, mas acreditamos que as duas culturas podem produzir os dois tipos de pensamento. Nesse sentido, a cultura africana em toda sua complexidade promove a razão e o afeto, produz ciência e sensibilidade, produz lógica e mito, produz transcendência e imanência, produz o céu das ideias e o fogo da terra. Para além da simplificação e da restrição da África ao pensamento racional lógico, ou seja, deslocar a hierarquia dicotômica de uma emoção negra e uma racionalidade africana, como diz o filósofo Dominique Combe (2015, p. 20). É o que se tentou executar na proposta do livro *Sambo, logo penso*, a saber:

> Que o corpo não seja inferior a alma, que a razão não se sobreponha ao mito e que o homem, o branco, o hetero, europeu, ou seja, o pensamento eurofalogocentrismo, não seja o único modo de fazer filosofia. E que, portanto, o subalterno possa falar (SILVA, 2015, p. 16).

[225] Escolhemos trabalhar nessa tese o conceito de ubuntu. Mas, poderíamos ter escolhido o conceito de teko porã, que é uma prática das comunidades indígenas da América do Sul, que pode ser traduzido por bem viver, que se contrapõe ao viver bem das sociedades capitalistas. Ver: MELIÀ (2013); LESBAUPIN (2011). MORAES, 2017; 2018). Como dissemos no capítulo anterior, Wanderson Flor apresenta também os candomblés (religiões afro-brasileiras) como tipos de éticas que se diferenciariam da moral ou da ética cristã (2016).

O intuito de invocar a ética ubuntu se dá pela urgência de pensar outros caminhos, outras existências e fazer novas experimentações, afirma Noguera (2012). Destacamos aqui a urgência, a necessidade ou o dever, da mesma lógica do raciocínio da desobediência. Acreditamos que trazer para pauta o conceito de ubuntu é compartilhar com a ideia de uma desobediência civil (THOREAU, 2012) e uma desobediência epistemológica (MIGNOLO, 2008), em nome de algo maior, em nome daquilo que se acredita mais justo, como diz Derrida (DERRIDA, 2015(a), p. 20). Ambas ações podem ser garantidas pelo deslocamento e o abalo que a desconstrução pode provocar (MORAES, 2017(a); 2017(b)).

> A desconstrução, enquanto uma estratégia, produz uma abertura que permite deixar vir o outro em toda a sua diferença, e assim, pensar novas formas de se fazer filosofia. Desconstruir o logocentrismo é, portanto, a possibilidade de abertura a toda uma diferença que ficou por séculos, refém da violência operada a partir de uma interpretação dominante (DERRIDA, 2007). A abertura promovida pela desconstrução possibilita que o outro, em sua diferença, se abra ao devir, permitindo, assim, a força do devir da mulher, do negro, do índio, do homossexual e todos os excluídos e rebaixados no edifício filosófico. Derrida revelará, em *Margens da Filosofia,* a filosofia ocidental como mitologia branca: o predomínio do homem branco, racional, hetero e europeu (1991) (MORAES, 2017(a), p. 71).

Nesse sentido, retomando todo aquele discurso acerca da violência, compreendemos que, se quisermos pensar uma descolonização do pensamento ou fazer abalar o edifício metafísico tão bem estruturado e endurecido por milênios, uma desobediência política, ética, epistemológica se faz necessária[226].

Acreditamos, portanto, que, se quisermos pensar o alargamento da democracia, dar sentido a uma democracia por vir, a desobediência aos discursos, às leis e aos padrões dominantes, desobedecer, inclusive, a uma interpretação dominante, que são extremamente violentos, nós vimos até agora, faz-se necessária. É, por este motivo que arriscaremos a dizer que o ubuntu é uma resistência, um modo de viver que leva em conta a desobediência ao modelo capitalista-liberal-ocidental-de-viver, uma desobediência ao chamado das luzes vindas do Ocidente. Por esse motivo, que ao defender a legitimidade de uma filosofia africana, e suas próprias luzes, Ramose diz:

> O problema com a dúvida referida nos parágrafos anteriores e suas implicações é que os povos africanos não se consideravam subumanos. Com base nisto, eles resistiram à filosofia colonial de degradação. Eles lutaram, e continuam lutando, para afirmar seu estatuto ontológico de seres humanos, assim como

[226] Quando não, a desobediência a Deus. Derrida trabalha essa possibilidade pensando a obediência imediata e absoluta de Abraão ao chamado de Deus em *Dar a morte* (2013(a)) e em *Melancolia de Abraão* (2016).

> qualquer outro ser que reivindique o título de ser humano. O presente ensaio é a continuação deste esforço (RAMOSE, 2011, p. 08).

A retomada do conceito de ubuntu por parte dos africanos vem com o intuito de resistir e fortalecer sua identidade. Em outras palavras, desde seu retorno em âmbito internacional, no período de luta pós-*apartheid*, o conceito de ubuntu passou a ter uma valorização mundial. E alguns autores e grupos políticos encontraram, nas suas antigas práticas, modos de fortalecer uma raça que foi violentada por séculos, perdendo sua identidade, sendo lhe retirado seu *ubuntu*. Sendo assim, o ubuntu ressurge, retorna, pois sempre esteve lá, na forma de criação e de resistência contra a violência colonial e pós-colonial.

> No tenían otro remedio sino regresar a sus fuentes auténticamente africanas para resaltar lo valioso de sus tradiciones y costumbres que marcan la diferencia con la cultura de los dominadores blancos. Esto se verá mucho en las luchas que los sudafricanos negros emprendieron para liberarse del yugo de la dominación blanca (KASHIDI, 2011, p. 211).

O filósofo Mogobe Ramose (2001; 2011) vai explicar que a palavra ubuntu surge a partir de uma junção entre *ubu* e *ntu*. Cabe observar, que, segundo Ramose, *ubu* traz à tona a ideia do Ser, que deve ser entendido como anterior a qualquer manifestação ou existência particular. O termo *ntu*, por outro lado, já indicaria as manifestações particulares e modos distintos de existência. Nesse sentido, percebemos que o conceito de *ubuntu*, explicado por Ramose, solicita duas existências próprias, que, não se contrariando, apresentam uma dupla injunção, pois invoca ao mesmo tempo uma existência que é anterior a ela mesma e uma existência que é posterior. Vale salientar que, em uma outra perspectiva, no entanto, *ubu* estaria necessariamente voltada para *ntu*. O que ele nos explica é que ubuntu abrange toda uma possibilidade de totalidade, que, ao nosso ver, não se estagnaria numa identidade do Ser, naquele sentido que conhecemos tradicionalmente de Parmênides. Ubuntu, então, abarca toda a realidade (NOGUERA, 2012). A dimensão do conceito abrange o que é e o que não é, o que ainda não foi e o que está por vir, pois, *"ubu*", indicaria tudo que está ao nosso redor, tudo que temos em comum. "*Ntu*" significa a parte essencial de tudo que existe, tudo que está sendo e se transformando. Deste modo, além de estarmos pensando a ética, estaríamos pensando o alcance ético da filosofia africana.

Ramose prefere sempre ressaltar o ubuntu de forma hifenizada, ubu-ntu. Desta forma, é possível destacar que o ubuntu é formado por duas palavras em uma. Vale dizer que a palavra *ubuntu* é compartilhada com a mesma grafia e transcrição fonológica para

quatro grupos étnicos (ndebele, swati, xhosa e zulu). Outros povos bantufonos também têm palavras com o mesmo sentido. Por exemplo, *hunhu* em xona e *botho* na língua sotho (RAMOSE, 2010).

> Filosoficamente, a melhor forma para aproximar-se deste termo é pô-lo como uma palavra hifenizada, *ubu-ntu*. *Ubuntu* é atualmente duas palavras em uma. Consiste no prefixo *ubu-* e na raiz *ntu*. *Ubu* evoca a ideia da existência, em geral. Abrindo-se à existência antes de manifestar a si mesmo na forma concreta ou no modo de existência de uma entidade particular. *Ubu* aberto à existência é sempre orientado para um desdobramento, que é uma manifestação concreta, incessantemente contínua, através de formas particulares e modos de ser. Neste sentido, *ubu* é sempre orientado para um *ntu*. Em um nível ontológico, isto não é uma separação e divisão estrita e literal entre *ubu* e *ntu*. *Ubu* e *ntu* não são radicalmente separáveis e realidades irreconciliavelmente opostas. Pelo contrário, são mutualmente fundadas no sentido em que são dois aspectos da existência como uma unicidade e inteireza indivisível (RAMOSE, 1999, p. 49-66).

Para ele, o *ubu* se orienta sempre numa dobra, num outro. E, ao se conectar com *ntu*, que é a forma assumida na concretude e na realização acabada que se dá a partir de um processo contínuo. O *ubu* para Ramose é a força vital (RAMOSE, 2002). Porém, observa Ramose, sem o umuntu, o ubu entraria em um silêncio absoluto, uma abstração geral. Diante disso, é na relação entre *umu*, *ubu* e *ntu*, que o ubuntu se projeta enquanto um vir a ser do homem (RAMOSE,1999). A junção desses elementos faze valer uma força vital de mudança e transformação da realidade, nesse sentido o ubuntu carrega em si não apenas uma explicação ontológica, de um ser sendo vital, como de um ser sendo ético. Assim, demonstra-se uma relação entre o ôntico e o ontológico, visto que esse ôntico está sempre na busca de transformações e significados

> Considerando que sempre há força para a vida, é lógico falar da força vital. Como havia mencionado anteriormente, a força vital tem como objetivo fortalecer a vida, de modo que o ponto nevrálgico da articulação da existência do *muntu*28 é essa mesma força. O *muntu* passa toda a sua existência buscando estar junto dessa força e, eventualmente, alguns bantu buscam direcioná-la negativamente para fazer o mal. É desta forma que é possível entender qualquer diligência empreendida por um *muntu* frente a um bruxo, feiticeiro ou *nganga* (curandeiro). "Quando o *muntu* acompanha o mago ou o feiticeiro, frequentemente é para aumentar o seu 'estar com as forças' ou para pedir ao bruxo que reduza o 'estar com as forças' de seus inimigos (KASHINDI, 2017, p. 10).

O *ubu* é caracterizado pela incerteza, pelo um vir a ser, pois é registrado na ordem e possiblidades e desdobramentos infinitos, ou seja, o ubuntu se lança para além do horizonte possível, dobra-se na lógica das multiplicidades e de modos variados de formas e organizações. Um dos exemplos é a sua relação com a constituição da África do Sul e a sua potencialização a partir da diáspora africana (NOGUERA, 2012). Nesse sentido, o

ubuntu é como um organismo na unicidade de ser como uma incerteza fundamental (RAMOSE, 1999).

> É importante considerar a afrodiáspora. Entendo por afrodiáspora, as bases racistas, os processos históricos e as implicações da escravização impetrada por árabes e europeus de povos negro-africanos a partir do século VIII1, as migrações forçadas de povos negro-africanos na condição de pessoas escravizadas inicialmente para o próprio continente europeu e, em seguida, para colônias europeias entre os séculos IX e XIX, além das relações entre elites europeias e classes dirigentes africanas, com a cumplicidade de setores dessas elites africanas, foram estabelecidas relações assimétricas que foram decisivas no estabelecimento do modelo europeu de Estado-Nação e subdesenvolvimento dos países africanos no cenário mundial (NOGUERA, 2012).

É também através dos movimentos diaspóricos que podemos perceber a potência e o por vir do ubuntu. O ubuntu possui uma elasticidade, um por vir que se repete no movimento diaspórico, por mais violento que ele tenha sido. Em outras palavras, toda a violência psíquica, corporal, memorial entre outras, não conseguiu destruir os devires de um caráter do ubuntu no homem africano da diáspora. Nesse sentido, o escravizado, o descendente nunca perdeu seu contato com as forças da terra, da África.

Para o filósofo sul-africano Mogobe Ramose, o ubuntu é a raiz da filosofia africana. Para ele, servindo como uma base fundamental da filosofia africana, o ubuntu, de caráter ontológico e epistemológico, possibilita toda uma condição de pensar o ser e o existir do africano. Isso possibilita que Kashindi diga esta afirmação em si é uma prova de que a razão e, portanto, *a humanidade, não é um atributo exclusivo de apenas algumas pessoas, neste caso, dos brancos europeus* (2017, p. 08).

> Ubuntu é a raiz da filosofia africana. A existência do africano no universo é inseparavelmente ancorada sobre ubuntu. Semelhantemente, a árvore de conhecimento africano deriva do ubuntu com o qual é conectado indivisivelmente. Ubuntu é, então, como uma fonte fluindo ontologia e epistemologia africana. Se estas últimas forem as bases da filosofia, então a filosofia africana pode ser estabelecida em e através do ubuntu. Nosso ponto de partida é que ubuntu pode visto como base da filosofia africana. Para além de uma análise linguística de ubuntu, um argumento filosófico persuasivo que poderá criar toda uma "atmosfera familiar" que é um tipo de afinidade filosófica e um parentesco entre o povo nativo da África. Sem dúvida teremos variações entre esta ampla "atmosfera familiar" filosófica. Mas o sangue circulando entre os membros da "família" é, na base, o mesmo. Neste sentido, ubuntu é a base da filosofia africana (RAMOSE, 1999, p. 49-66).

O filósofo Bas'Ilele Malomalo, do Congo, também defende a ideia de que o ubuntu é parte da vida de todos os povos da África negra. Ele ainda acrescenta que o ubuntu é a constituição antropológica do ser africano (MALOMALO, 2010).

> Do ponto de vista filosófico e antropológico, o ubuntu retrata a cosmovisão do mundo negro-africano. É o elemento central da filosofia africana, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino (Oludumaré/Nzambi/Deus, Ancestrais/Orixás), a comunidade (mundo dos seres humanos) e a natureza (composta de seres animados e inanimados) (MALOMALO, 2010).

A palavra *ubuntu* é essencialmente filosófica, Ramose explica o seu caráter para além do princípio da identidade e seu desdobramento enquanto um conceito iterável que abre a múltiplas possibilidades.

> Portanto, *ubu-ntu* é uma categoria ontológica e epistemológica no pensamento africano do povo de língua banta. É a indivisível unicidade e inteireza da epistemologia e ontologia. *Ubu* é geralmente entendido como a existência e pode ser dito como uma ontologia distinta. Enquanto *ntu* é um ponto no qual a existência assume uma forma concreta ou um modo de ser no processo contínuo de desdobramento que pode ser epistemologicamente distinto (RAMOSE, 1999, p. 49-66).

Segundo Ramose, a busca para se libertar do dogmatismo e da estagnação enquanto ser, é próprio da estrutura do ubuntu. O ubuntu possui em sua estrutura ontológica e semântica um contínuo vir-a-ser-sendo, que s reproduz numa abertura e numa flexibilidade que se organiza a partir do equilíbrio e da harmonia entre indivíduos e natureza. Entretanto, observa Ramose (2002), o ubuntu não é uma essência. O ubuntu possui uma historicidade e uma manutenção que se funda no fazer-fazendo, o que possibilita sua continuidade e transformação de acordo com as exigências do mundo. Diante disso, a melhor forma de compreender a estrutura ontológica do ubuntu é colocá-lo enquanto uma ação, uma ação em andamento, num eterno movimento. Nesse sentido, o ubuntu é um gerúndio que torna-se projetando manifestações do movimento como princípio do ser (RAMOSE, 2011).

De acordo com Ramose, ao compreendermos enquanto conceito e experiência, conectamos o imediatamente a um sujeito para que assim possamos explicarmos o enquanto prática e ética. Esse sujeito, a princípio, pode ser entendido, na língua banto, como umuntu. Entretanto, o umuntu ao passo que é um organismo vivo, possuidor de consciência, que se percebe na qualidade de um ser existente e reconhecedor da existência de outrem, é para Ramose, um ser-sendo, que persegue sua racionalidade e sua existência através do diálogo do ser-sendo com o ser. Assim, o umuntu é a urgência do homem do *homoloquens*, ou seja, o homem da língua ao mesmo tempo que o homo sapiens, isto é, o homem da razão.

> The word umu- shares an identical ontological feature with the word ubu-. Whereas the range of ubu- is the widest generality, umu-tends towards the more specific. Joined together with -ntu then, umu- becomes umuntu. Umuntu

> means the emergence of homoloquens who is simultaneously a homo sapiens. In common parlance it means the human be-ing: the maker of politics, religion, and law. Umuntu then is the specific concrete manifestation of umu-: it is a movement away from the generalized to the concrete specific. Umuntu is the specific entity which continues to conduct an inquiry into being, experience, knowledge, and truth. This is an activity rather than an act. It is an ongoing process impossible to stop unless motion itself is stopped. On this reasoning, ubu- may be regarded as be-ing becoming and this evidently implies the idea of motion. We propose to regard such incessant motion as verbal rather than the verb. -ntu may be construed as the temporarily having become. In this sense -ntu is a noun. The indivisible one-ness and whole-ness of ubu-ntu means, therefore, that ubuntu is a verbal noun (RAMOSE, 2002, 271 -272)[227].

Dito de outro modo, o umuntu é o homem da política, do Estado, da religião, da lei e do diálogo. É o ser epistêmico e ético. Entretanto, na sua relação com o ubuntu, sua "essência", o umuntu é a possibilidade de transformação do ser, ou seja, o ubu enquanto um ser-sendo ilimitado, anterior a qualquer forma de existência ou de uma entidade particular, é a estrutura geral que impede que o umuntu, o homem da lei, se feche em uma existência finita, única e imóvel. Noutros termos, o princípio do ser na ontologia ubuntu é o princípio de um movimento contínuo, independente da sua correlação com o ser. O ser é sempre ser-sendo, aberto a toda mudança e transformação, seja ela com o interior (Eu/outro) ou com o exterior (outro). Assim, diz Kashindi, *diante do "eu", os outros seres humanos e outros seres cósmicos constituem o "Outro", e ambos formam o "nós" constitutivo dos seres humanos* (KASHINDI, 2017, p. 04).

> Ubuntu é apreendido de maneira ontofenomenológica e, dessa forma, é possível perceber a sua natureza e conhecer a sua articulação nos seres humanos e outros seres3 que constituem a realidade em que vivemos (KASHINDI, 2017, p. 04).

Segundo Ramose (2010), o ubuntu é um conceito filosófico que traz nele mesmo o sentido de amor a sabedoria. Para este autor, o ubuntu é incorporado por três aspectos da filosofia ocidental, a saber, a ontologia, pois pensa a questão do ser, a epistemologia, uma vez que nos apresenta a possibilidade do conhecimento e a ética, já que produz uma reflexão acerca da existência. Ramose ressalta, que a linguagem é a fonte histórica e cultural do ubuntu. Apesar de Ramose criticar os discursos que negam a escrita enquanto não pertencente a realidade dos povos tradicionais africanos, ele sublinha o aspecto oral

[227] A palavra umu- compartilha um aspecto ontológico idêntico com a palavra ubu-. Considerando que o alcance de ubu- é a generalidade mais ampla, umu- tende em direção ao mais específico. Em conjunto com -ntu, então umu- torna-se umuntu. Umuntu significa a emergência do homo loquens que é simultaneamente um homo sapiens. Na linguagem comum, significa o ser-sendo humano: o criador da política, da religião e da lei. Umuntu então é a manifestação concreta específica de umu-: é um movimento que se afasta do generalizado para o específico concreto.

na transmissão da cultura ubuntu como forma basilar para a sua manutenção[228]. Entretanto, a partir de sua ressalva sobre o significado imposto pelo Ocidente acerca da escrita enquanto algo sagrada e digno de sofisticação de uma civilização, podemos, a partir de Derrida, fortalecer a ideia de que a própria prática, a experiência e a transmissão da cultura, são nelas mesmas escriturais. Dito de outro modo, a prática ubuntu é uma escritura que inscreve na sua prática e na sua história, seus ensinamentos e fundamentos. A prática ubuntu enquanto algo que é transmissível de modo escritural, possui o mesmo valor e as potencias das religiões do Livro. Afirma-se, portanto, que essa posição amplia a noção de escrita e possibilita que abandonemos o etnocentrismo que comanda a linguagem, a saber, o domínio do *logos* e da escrita fonética (RAMOSE, 2010)[229].

> Se se deixa entender a escritura em seu sentido estrito de notação linear e fonética, deve-se poder dizer que toda sociedade capaz de produzir, isto é, de obliterar seus nomes próprios e de jogar com a diferença classificatória, pratica a escritura em geral. A expressão "sociedade sem escritura" não corresponderia, pois, nenhuma realidade nem nenhum conceito. Está expressão provém do oinirismo etnocêntrico, abusando do conceito vulgar, isto é, etnocêntrico, da escritura (DERRIDA, 2006(b), p. 136).

6.2 Democracia, Solidariedade e Justiça: Resistências ubuntu:

O ubuntu muitas vezes é traduzido para humanismo, tal tradução é problematizada por diversos estudiosos, entre eles Jacques Derrida. Em seu texto *Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?* (2004)[230], Derrida acentua a sua preocupação acerca da tradução de *ubuntu* por humanismo ou por outros próximos tais como: reparação (*Versöhnung*), perdão, compreensão entre outras. Para Derrida, essas noções estão completamente contaminadas por uma carga metafísica. Além disso, são possuidoras de uma moral cristã. Nesse sentido, adverte Derrida, devemos nos preocupar com a violência da tradução que traz consigo uma violência aculturadora e colonizadora. *Ubuntu* pode ser traduzido como "o que é comum a todas as pessoas". A máxima zulu e xhosa, umuntu ngumuntu ngabantu

[228] Cabe lembrar que no dia 18/05/2016 no Brasil, levantou-se a legalidade das religiões africanas serem realmente religiões. Um dos argumentos é que a religião africana não possuiria um grande livro sagrado, um corpus doutrinal, como se dependesse da escritura para garantir uma religião.

[229] Não é possível desenvolver aqui, mas muitas comunidades africanas possuem o griot, que aquele que narra as histórias e os ensinamentos da sua cultura. Cabe ressaltar que griot possui um grande valor dentro do mundo africano. Arriscamos dizer que a oralidade do griot é de ordem escritural pois marca a alma daqueles que o escutam.

[230] Estranhamente traduzido para o português por: *Versöhnung, Verdade e Perdão: qual gênero?* Ainda nos perguntamos porque o tradutor, Evando Nascimento, não faz nenhuma referência ou porque não nos dá nenhuma explicação por traduzir ubuntu por verdade. Cabe lembrar que na tradução, o tradutor não emite nem uma nota referente ao título original. Além disso, vale sublinhar, que a tradução de *Long walk to fredom* a autobiografia de Mandela para o português, o tradutor traduz muito aceleradamente *ubuntu* por camaradagem (MANDELA, 1995, p. 29).

(uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) indica que um ser humano só se realiza quando humaniza outros seres humanos. Pois, na relação como o outro, diz Kashindi:

> Estar com o Outro é perceber a interdependência que nos constitui como seres humanos. É estar consciente da força vital que possibilita a nossa permanência na vida. Como vimos, esse "Outro" não é apenas os seres humanos, mas também outros seres animados e inanimados. Tanto os seres humanos quanto os outros seres não humanos têm a força ou estão com ela. A interação entre seres humanos e outros seres ou entidades cósmicas é primordialmente para gerar, cuidar e transmitir a vida (KASHINDI, 2017, p. 19).

Nas trilhas apontadas por Ramose, mas também nos rastros de Derrida, talvez, uma boa tradução para ubuntu, segundo Renato Noguera, seria aquilo que é comum a todos (2012). Apesar de toda carga e desconfiança acerca da ideia de humano, humanismo, as vezes em que usamos esse conceito, deve-se considerar toda sua carga crítica. Entretanto, levando-se em conta sua economia, pois, ao mesmo tempo que a ideia de humano é inclusiva (principalmente na ética ubuntu), por séculos excluiu às vezes segue excluindo (haja vista o conceito humano da modernidade ocidental).

Ressaltamos essa observação para compreendermos o alcance da alteridade da ética ubuntu, que pode ser compreendida enquanto uma filosofia, que entende qualquer prática de desumanização como a mais radical das violências em termos de alteridade. Para Noguera, a desumanização de outrem implicaria no impedimento de conhecer a si mesmo como também, de conhecer o outro, pois se neutraliza a capacidade de desenvolver todas as potências do humano. Retomando o que dissemos anteriormente, as éticas e epistemologias ocidentais, contribuíram para a desumanização do africano e do indígena, impedindo todos os seus devires.

Podemos, diante disso, ver mais uma vez o caráter ético e epistemológico do ubuntu enquanto uma filosofia da abertura e da inclusão, visto que se prioriza a inserção do outro na comunidade em benefício de todos. Deve-se chamar a atenção, por exemplo, máxima *zulu* e *xosa* de que uma pessoa (*umuntu*) é uma pessoa através de outras pessoas.

> Ubuntu pode ser traduzido como "o que é comum a todas as pessoas". A máxima zulu e xhosa, *umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) indica que um ser humano só se realiza quando humaniza outros seres humanos. A desumanização de outros seres humanos é um impedimento para o autoconhecimento e a capacidade de desfrutar de todas as nossas potencialidades humanas. O que significa que uma pessoa precisa estar inserida numa comunidade, trabalhando em prol de si e de outras pessoas (NOGUERA, 2012).

O filósofo congolês Jean-Bosco Kakozi Kashindi apresenta, contudo, a dimensão do ubuntu como uma consciência africana, um poderíamos dizer um espírito africano, em que a alteridade é condição de possibilidade de viver bem. Nesse sentido, ele aponta que em diversas línguas podemos encontrar um semelhante do ubuntu e da máxima: *umuntu ngumuntu ngabantu.*

> Habiendo uma unidade linguística comprovada entre los pueblos bantú, podríamos encontrar en casi todos estos puebloos, uma expresíon similiar. Así por ejemplo, em zulu se disse: "*umunti ngumuntu ngabantu*"; em mashi (lengua hablada em el este de la República Democrática del Congo) se disse: "*O'muntu ajurwa n'owabo"* (la persona se hace com la otra persona" o "la persona es hecha por la outra); em swahili (la primera lengua negroafricana y bantú que tiene más hablantes) se disse: "Mtu ni kati ya watu" (la persona es persona em medio de [o en relación com] las personas). Esas expresiones o dichos tienen um campo muy amplio de aplicación, ya que resume em sí um pensamento y uma práctica ética que, em las sociedades africanas, son considerados como base del entendimento del ser humano y lo humano mismo (KASHINDI, 2011)[231].

Umas das formas para compreender o alcance do pensamento da filosofia ubuntu, em termos de alteridade, dá-se através do: *Feta kgomo o tshware rotho.* Essa máxima, na língua sepedi, do grupo shoto do norte da África do Sul, reproduz um dos fundamentos e a, própria estrutura do ubuntu. Nesse aforisma que podemos traduzir por: se e quando tiver de enfrentar uma escolha decisiva entre a riqueza e a preservação da vida de outro ser humano, deve sempre optar pela preservação da vida. Essa perspectiva, que é base ontológica e ética do povo africano, contraria por completo o racismo e o preconceito de Hegel em sua *Filosofia da História.* Segundo Hegel, o negro africano não possui amor ou valor em relação ao outro. O filósofo alemão diz:

> Entre os negros os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistentes. (...) No que tange ao desprezo do negro pelo homem, não é tanto o desprezo pela morte como a não estima à vida que o caracterizam (HEGEL, 2008, p. 86).

Podemos compreender que esse ensinamento essencial da filosofia ubuntu é de extrema importância pois é o oposto da moral capitalista, na qual a riqueza do capital é superior ao homem, e que a vida vale menos, principalmente, se for a vida do outro (MBEMBE, 2011). Destacando aqui, essencialmente, se esse outro não for o mesmo que

---

[231] Havendo uma comprovada unidade linguística entre os povos bantos, encontramos em quase todas essas pessoas uma expressão semelhante. Por exemplo, em zulu se diz: "*umunti ngumuntu ngabantu*"; em mashi (idioma falado no leste da República Democrática do Congo) se diz: "*O'muntu ajurwa n'owabo*" (a pessoa é feita com a outra pessoa "ou" a pessoa é feita pela outra); Em Swahili (a primeira língua africana negra-bantu com o maior número de falantes) se diz: "*Mtu ni kati ya watu*" (a pessoa é uma pessoa no meio de [ou em relação a] pessoas). Essas expressões ou ditos têm um campo muito amplo de aplicação, pois resumem em si um pensamento e uma prática ética que, nas sociedades africanas, são consideradas como base para a compreensão do ser humano e do próprio ser humano.

o homem, o branco, o europeu, o hetero. Nas linhas de Ramose, sem saudosismo ou narcisismo originário, a fim de preservar as comunidades que praticam o ubuntu:

> As populações falantes de bantu devem permanecer abertas a cooperar com todos os seres humanos do mundo que estejam determinados a substituir o dogma mortal do fundamentalismo econômico pela lógica frutífera do -dade, preferindo a preservação da vida humana através da colaboração à busca estrita do lucro. *Feta kgomo o tshware motho* (RAMOSE, 2010, p. 179).

Na filosofia ubuntu, além de percebermos o seu caráter ético, epistemológico e metafísico, pode-se observar que todas essas áreas que lhe atravessam, levam em consideração um aspecto temporal e espacial que problematiza a questão do tempo e do espaço que interfere incisivamente em seu campo ético, principalmente na questão cara a Derrida, a saber, a problemática da herança.

> A ética deve levar em consideração as três dimensões. Se a realização de uma pessoa está sempre na interação com todas as outras pessoas. É indispensável levar em conta os ancestrais e os que estão por vir. No idioma swahili existe um princípio chamado *kuumba*, a palavra significa, literalmente, criatividade. O que, em termos de princípio, remete à capacidade de criar, inventar e usar toda nossa capacidade para deixar tudo que herdamos de nossos ancestrais – a comunidade, os bens, o meio ambiente e toda a cultura – mais belas, belos, confortáveis e funcionando adequadamente para os que virão (NOGUERA, 2012).

O ubuntu leva em conta que o tempo presente só pode ser considerado se for atravessado por mais dois tempos, explica Ramose (2011), ou seja, para a filosofia ubuntu o tempo é vivido a partir de três realidades ou de três dimensões. Esses tempos são: o tempo da ancestralidade; o tempo dos vivos; o tempo dos que ainda estão por vir. (NOGUERA, 2012).

A desumanização de outros seres humanos é um impedimento para o autoconhecimento e a capacidade de desfrutar de todas as nossas potencialidades humanas, por meio dá inclusão de uma pessoa na comunidade, trabalhando e vivendo uma vida voltada para si e para o outro. A ideia de ubuntu atravessa, constitui e regula inúmeras comunidades africanas bantufonas.

A prática *ubuntu*, que podemos entender também como um modo de existência, de viver, uma ética de vida, exercida pelos povos falantes da língua bantu, possui uma complexidade que contraria as teses hegelianas de que não há complexidade ou abstração nas culturas africanas (HEGEL, 2008, pág. 83-86). Ora, além disso, como vimos no capítulo anterior, não podemos esquecer todas as teses violentas para rebaixar as culturas não-ocidentais ao nível do inumano. Essa longa trajetória epistemológica, tem na idade moderna sua maior força. A partir disso, inúmeros desenvolvimentos éticos foram

traçados para a lógica ocidental, tais como: a moral cristã, o humanismo, o imperativo categórico, a busca do bem, do justo, do absoluto e do direito, sem esquecer: a democracia.

É como destaca Ramose acerca do axioma universal aristotélico – todos os homens são animais racionais - essa sentença deixou de lado, ao longo da história ocidental, os povos africanos e indígenas, excluindo-os do caráter humano. Essa compreensão se repetiu de diversas maneiras na tentativa de definir ou categorizar o que seria o homem? Dos discursos que retiravam a alma desses povos, e a sua incapacidade de pensar, podemos ver se repetir na Declaração dos Direitos do Homem e dos cidadãos o mesmo raciocínio: eles não são humanos.

Um dos aspectos fundamentais do *ubuntu* é que, desligado completamente de uma metafisica transcendental em todo o seu contexto, podemos notar que, no campo da ética, essa prática se diferencia, principalmente, em dois aspectos significativos e que marcam a ética ocidental. Em primeiro lugar, o *ubuntu* não se baseia em um valor transcendetal acerca do outro, muito menos na concepção de liberdade, de justiça e de relação com outrem. Em segundo lugar, as relações de alteridade não são caracterizadas por uma tolerância ou um respeito ao outro que prometa um lugar no céu, como também, não possui a relação de senhor e de escravo onde a hierarquia faz o movimento da comundiade.

A ética da alteridade do ubuntu invoca o *tshiamalenga* (a filosofia do nós). As questões capitais que orientam o nós ubuntu é a partilha, a solidariedade e o cuidado mútuo. O nós do ubuntu parte da compreensão de que o nós é anterior ao eu. Essa premissa, segundo Ramose, é a base ontológica do ubuntu. Porém, observa ele, isso não quer dizer que não haja identidade pessoal e autônoma. Diante disso, o ubuntu, ao contrário do liberalismo com suas conexões protestantes e seus fundamentos da filosofia moderna, inverte, em um primeiro momento, a dicotomia indivíduo/comunidade, e se abre a uma outra concepção do nós que se mantém a partir do valor substancial para Derrida: a solidariedade.

> A noção fundamental da epistemologia e ética ubuntu é – tomando o termo emprestado de *Tshiamalenga* – a filosofia do "Nós". Nos termos dessa filosofia, os princípios da partilha, da preocupação e do cuidado mútuos, assim como da solidariedade, constituem coletivamente a ética do ubuntu (RAMOSE, 2010).

Nos períodos predecessores ao apartheid, o ubuntu estava em voga ao se pensar a nova constituição da África do Sul. No ano de 1993, a constituição interina era

amplamente influenciada pela filosofia ubuntu. Entretanto, ela ficou completamente ausente na constituição final de 1996[232]. Segundo Ramose, a ausência do ubuntu da constituição aconteceu por motivos táticos, e que poderíamos compreender como motivos de manutenção de colonialismo. Uma vez que, para Ramose (2010), o ubuntu atua como resistência a uma certa filosofia ocidental, a saber, liberal, hegeliana e cristã, como também aponta Derrida (2005(a)).

> A primeira fase da transição para a "nova" África do Sul foi parcialmente impulsionada pelo ubuntu na medida em que esse conceito foi usado para dar sentido à constituição interina de 1993. Ironicamente, mas por razões bastante táticas, o ubuntu está completamente ausente da Constituição final de 1996. Apesar disso, o ubuntu foi usado, de maneira bastante discutível, para justificar a abolição da pena de morte e para dar credibilidade ao projeto Verdade e Reconciliação. No tocante a este último projeto, alguns clérigos cristãos assumiram a vanguarda na justificação da Comissão da Verdade e Reconciliação a partir da base teológica de que o "Deus" cristão endossou a reconciliação ao assumir a carne humana (a encarnação) como meio e método para restaurar a relação rompida entre "Deus" e Adão e Eva, alienados por causa da queda. O problema dessa justificação é que o mesmo "Deus" até agora não tem disposição nem capacidade para restaurar a relação rompida entre Ele e Lúcifer, que O ofendeu com o pecado da soberba. Mesmo sem esse questionamento da justificação teológica da reconciliação, fato é que a sociedade sul-africana contemporânea continua em grande parte irreconciliada, na medida em que o abismo entre ricos e pobres aumenta, e os pobres se afundam em um abissal buraco negro. Há um imperativo ético de se corrigir isso urgentemente (RAMOSE, 2010).

Nesse sentido, a não inclusão do ubuntu implica numa violência colonial do pensamento soberano do colonizador. Além disso, apesar de todos os esforços por parte da comissão da verdade e da reconciliação, observam Derrida e Ramose, a verdade e a reconciliação vêm sempre impostas pela lógica do pensamento branco, exigindo que do negro africano a aceitação do dominante. Cabe lembrar que, por um lado, explica Ramose, na filosofia ubuntu o tempo não muda a verdade, nem transforma a injustiça em justiça, por outro, segundo Derrida (2005(a)), é impossível perdoar os anos de escravização, humilhação, tortura e dominação. Seguindo esse raciocínio, os novos gritos de democracia não apagam as injustiças cometidas e muito menos revelam a amplitude de uma democracia por vir.

> Um dos principais marcos de mudança da chamada nova África do Sul foi a Constituição transitória ou interina de 1993. Ela continha o termo ubuntu sugerindo que ele podia tornar-se o "pilar" da nova democracia no país. Ainda assim, três anos mais tarde o texto final da Constituição, Ato No. 108 de 1996 não continha nem o termo ubuntu nem uma única referência a ele. É de se duvidar que esta omissão tenha sido completamente atribuída à amnésia

[232] A título de conhecimento, cabe lembrar que o teko porã foi fundamental para nova constituição da Bolívia.

> coletiva dos redatores da constituição final e dos envolvidos previamente na "negociação" da chamada nova África do Sul (RAMOSE, 2011, p. 16-17).

Pois, não podemos esquecer, como relembra Malomalo,

> Em 2001, com a Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata (31 de agosto a 8 de setembro de 2001), em Durban, na África do Sul, as vítimas do escravismo colonial europeu, africanos e seus descendentes, exigiram aos Estados europeus, americanos e africanos um pedido de perdão pelos atos cometidos. Os Estados africanos através do representante da União Africana o fizeram, mas da parte dos dirigentes dos outros Estados houve resistência. Pois muitos não queriam assumir a sua responsabilidade histórica. Afinal de contas, a conferência condenou a escravidão como crime contra a humanidade (MALOMALO, 2010).

Entretanto, não podemos esquecer que essa nova democracia da África do Sul, que invoca o ubuntu, é sustentada por vezes tal como no mesmo discurso da constituição de 1961, a voz do invasor branco que institui em suas reivindicações enquanto colonizador e invasor, a saber, o direito ao território, a divinização soberana e fundamental do seu direito à terra. Esses argumentos, entre outros, justificaram, portanto, toda a violência da colonização africana e da américa latina.

> There the European conqueror claims title and sovereignty over the territory of the indigenous conquered peoples. The European conqueror's claim rests on two foundations. The one is that the territory is a gift from 'God'. The same 'God' offered this gift by allowing the unjustified use of the violence of colonization. According to the conqueror, this unjustified use of violence crystallized in the so-called right of conquest. In the name of this questionable right the indigenous conquered peoples lost their title and sovereignty over their territory. Upon this questionable right both the old colonial and the 'new' post-1994 South Africa are built. Surely, it is misleading to disguise the unjustified violence of the colonization of what has come to be known as South Africa as some kind of friendly meeting of peoples who decided to 'live side by side in this place'. Shutte's contention that South Africa is still in the making (RAMOSE, 2002, p. 384)[233].

É por este motivo que a atenção à tradução de ubuntu é sempre necessária enquanto uma vigilância constante, visto que muitas vezes a tradução, em toda sua violência, atende a benefícios de grupos majoritários, que generalizam ou vulgarizam o

[233] O conquistador europeu reivindica título e soberania sobre o território dos povos nativos conquistados. A reivindicação do conquistador europeu repousa sobre dois fundamentos. O primeiro é que o território é um presente de "Deus". O mesmo "Deus" ofereceu este presente ao permitir o uso injustificado da violência da colonização. De acordo com o conquistador, esse uso injustificado da violência cristalizou-se no direito de conquista, como era chamado. Em nome deste direito questionável, os povos nativos conquistados perderam seus títulos e soberania sobre seu território. Sobre as bases desde direito questionável, tanto a velha colônia como a "nova" África do Sul pós-1994 foram erguidas. Certamente, é uma tentativa de se disfarçar a violência injustificada da colonização no lugar que veio a ser conhecido como África do Sul em alguma espécie de encontro amigável de povos que decidiram "viver lado a lado neste lugar". A controvérsia lançada por Shutte é que a África do Sul ainda está em construção.

conceito de ubuntu em vista de atender seus projetos como foi o caso de sua ausência na constituição final que marcava dependência da África do Sul.

> À parte da omissão, foram contrastados argumentos jurisprudentes a favor e contra a viabilidade e utilidade do ubuntu como um princípio de interpretação legal (Kroeze, 2001, 265-276; De Kock e Labuschagne, 1999, 114-120; van Niekerk, 1998, 158-173). Este debate acadêmico não impediu a Corte Constitucional da África do Sul de recorrer ao ubuntu – albeit obiter dictum8 , isto é, que, em nossa opinião, era sempre colocado de lado, – ao emitir o veredicto que a pena capital era incompatível com a constituição e que, portanto, isto não deveria mais ser dispensado. (S v Makwanyane e Outro 1995 (3) SA 391 (CC). 1995 (6) BCLR 665 (CC) no pars 224-227; 241-251; 263 e 307-313). É evidente que o apelo tático ao ubuntu nos momentos cruciais no curso das mudanças políticas relativamente a chamada nova África do Sul, não foi necessariamente para o benefício do povo indígena conquistado numa guerra de colonização injusta (RAMOSE, 2011, p. 17).

Por isso Ramose suspeita da tradução de ubuntu para filosofia da paz. Essa definição comprometeria o ubuntu como uma capacidade infinita de perdoar e de esquecer e, até, de aceitar qualquer violência. Para Ramose (2011), o ubuntu é uma filosofia da libertação, da resistência (2010). Por isso, a sua desconfiança em relação a uma certa cristianização do ubuntu que Derrida também percebeu, principalmente pela linguagem.

> A palavra *abantu* (*fellowship:* confraria, comunidade, co-cidadania) é a que foi utilizada pelo discurso oficial, no final do *apartheid,* para traduzir a missão da Comissão Verdade e Reconciliação, para traduzir a "reconciliação" mesma. Ora, dentre todas as reprovações feitas a essa Comissão, presidida pelo bispo anglicano Desmond Tutu, o qual não fez pouco para cristianizar sua linguagem, até mesmo seu espírito e sua axiomática, houve esta: considerar como evidente a tradução dos idiomas africanos (...) Reprovaram-lhe, portanto, ter traduzido os onzes idiomas africanos naquele que então dominava, o inglês, ou seja, também cristão (DERRIDA, 2005(a), p.50).

Ainda a respeito da nova constituição, e ausência do conceito de ubuntu, Derrida estranha uma certa colonização de modelo moderno no que diz respeito a confecção da carta magna que é, segundo ele, *uma constituição de extrema modernidade, concebida e redigida por juristas de grande experiência* e, que, vai declarar Derrida, *incorporam todos os processos do direito constitucional das democracias do século* (DERRIDA, 2005(a), p. 46). Com isso, podemos ainda ver como um processo de colonização se dá com o discurso de libertação e até como de descolonização. Em outras palavras, a libertação da África do Sul, os direitos dos negros africanos passam por uma libertação de um regime branco europeu que irá lhes infligir uma nova forma de aprisionamento, o direito e a democracia segundo o modelo cristão-europeu.

> A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, está visto, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma

> operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. A descolonização, sabemo-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo (FANON, 2006, p. 26).

Como já sabemos, a colonização também chega através do idioma. E o idioma inglês continua, mesmo quando a lei, em inglês que legitimava, o *apartheid* desaparece. Agora, além da nova constituição citar as onze línguas da nova república, não podemos esquecer que ela está escrita em inglês. Portanto, são rastros e marcos, melhor seria dizer, espectros de uma colonização ainda em andamento, que ainda, de um modo ou de outro, promove o *apartheid*, desde o momento em que as línguas originárias ficam em segundo plano. Eis, ali, onde o inglês passa a ser a língua dominante, a língua soberana.

> A oficialização de onze línguas num único e mesmo Estado-nação não exclui de fato, imagina-se facilmente, a dominação crescente do inglês na prática das línguas, no ensino, na imprensa, etc. Tudo isso é conhecido e previsível. Enfatizo apenas o que nos preocupa mais de perto, a saber, o "perdão" e o léxico do "perdão", a semântica do perdão e da reconciliação (DERRIDA, 2005(a), p. 48).

O que preocupa Derrida é o espectro de um estado soberano de origens teológicas que se reproduz, ou seja, que quer se fundar, que se funda na força da repetição. É sob o espectro da democracia, com o nome de democracia, que algo novo e repetitivo, uma nova luz, chega à nova África do Sul. Seria uma nova violência da luz?

A África do Sul pós1994, ou seja, pós-apartheid, não ressurge enquanto uma diferença radical, apesar de conjurar o ubuntu em sua constituição. A nova democracia limita e impede a realização ubuntu na forma da lei. Acreditamos que somente quando o ubuntu passar a ser a lei geral da África do Sul, nome dado pelo invasor, é que poderemos começar a falar de democracia, para, depois, não precisar, também, não mais falar, visto que a democracia ou o viver lado a lado neste lugar, corre-se o risco de mascarar toda a violência produzida por décadas. Essa abordagem acaba servindo para todos os países colonizados da África e da América. Cabendo ressaltar que, a respeito da Argélia, Franz Fanon e Jacques Derrida, deixam claro que o problema político é de importância internacional, mas que se trata, também, de uma questão doméstica, já que o que está em jogo são as singularidades e as exigências de seu povo. Para Derrida, o por vir dos argelinos e argelinas é, *em última instância da competência do povo argelino* (DERRIDA, 2004(a), p. 202).

> No caso dos países africanos em situação das ditaduras militares, da democracia de fachada ou da democracia fraca e do pós-conflito, cabe apelar

> ao ubuntu como uma nova forma de se pensar e fazer política. Governar, nesse sentido, significa ouvir os opositores, presentes em outros partidos políticos, nas organizações da sociedade civil, nas aldeias para a elaboração de um projeto nacional coletivo. Perdoar significa também fazer justiça em relação às mulheres vítimas de estupros, de genocídios, de matanças por razões de egoísmo dos senhores de guerras africanas. Reconciliação, nesse contexto, significa esclarecimento perante a comunidade dos problemas que afetam as nações, e a partilha das responsabilidades. É uma volta à memória ancestral, aos valores africanos do passado, mas atualizados no presente, e o seu uso no exercício de fazer a política na modernidade. Nesse aspecto, a legitimidade dos dirigentes se fundamenta na prática da lealdade, na busca do bem-estar do povo, e não o contrário. (MALOMALO, 2010).

Essas colocam o homem em uma posição de repensar a sua existência, exigindo que encontre no *outro*, maneiras diferentes nos modos de se relacionar , visando, portanto, uma vida plena. Porém, observa Derrida: *o homem branco destruiu o ubuntu dos povos da África* (DERRIDA, 2005(a)).

Cabe destacar que os processos de independência dos países colonizados não passaram por uma libertação geral ou radical, uma vez que continuaram dependentes ou, talvez, submissos no plano intelectual e econômico, lembra Ramose. É por este motivo, que Walter Mignolo é afirmativo ao registrar que não é possível uma libertação política sem uma desobediencia epistemológica.

Mogobe Ramose destaca que a soberania dos países pós-coloniais se configura em uma soberania manca, visto que *a perna econômica da soberania foi empossada por uma soberania estrangeira* (2011). Foi através do dispositivo do direito de conquista que os recursos retóricos de descobrimento, o que não verdade, é sempre bom lembrar, que esse descobrimento na verdade foi um encobrimento (DUSSEL, 1993), uma violência (QUIJANO, 2006) às culturas não-ocidentais dos países denominados pelo invasor de África e Américas. Por anos, repetimos a célebre frase: o Brasil foi descoberto. Ora, não havia gente aqui antes? Não se sentiram os invasores como que sendo descobertos por aquelas pessoas? que apagaram ou acabaram por encobrir a alteridade do outro. Entretanto, mesmo com o fim da colonização, através dos processos e das revoluções de descolonização, que possibilitaria uma suposta soberania reconquistada, os países africanos invadidos e colonizados acabaram por conhecer uma nova forma de colonização, aquela do capital. Assim, a exploração de recursos naturais e da mão de obra barata, quase sempre escrava, estabeleceu-se como a nova colonialidade mundial.

> Quando a soberania foi reconquistada, facto que aconteceu quer através da descolonização, quer das guerras pela independência, as ligações econômicas sobreviveram. Naquela época, a ligação entre territorialidade e soberania era tão forte que os soberanos podiam exercer soberania sobre a atividade econômica dentro dos seus territórios com legitimidade. Eles estavam, portanto, em posição para regular a atividade econômica interna, de forma que

> ela afetasse as relações econômicas externas com outros Estados soberanos. Dessa forma, a coesão entre soberania e Estado-nação assegurou ao soberano um papel primordial na esfera das relações econômicas internacionais. Houve, contudo, um preço a ser pago por isto, nomeadamente: prestação de contas e reatividade democráticas às exigências da justiça social (RAMOSE, 2013, p. 182).

A descolonização não se deu por completo, talvez seja até da ordem do im-possível (*im-possible*), se pensarmos como Derrida, porque se considerarmos que há uma contaminação na invasão do outro, seria quase impossível se libertar, pois somos completamente tomados pela presença do outro. Neste sentido, em termos econômicos, a descolonização ocorreu, porém a injunção é impossível, pois o espectro do colonizador hoje tem a forma do capital. E é na soberania espectral do capital que os países anteriores saqueados e conquistados se encontram espectrados, sob a forma da dependência econômica e política que se apresenta através da globalização.

> Durante o processo de descolonização, as populações indígenas anteriormente conquistadas apenas conseguiram ver restituída uma soberania irregular ou defeituosa. E esta soberania mantém-se defeituosa, pois que a soberania recém-adquirida vinha sobrecarregada pela servidão econômica ao poder colonial anterior (Makonnen, 1983). A dependência econômica na altura da transição para as independências estava tão intrincada no tecido político e na própria soberania, que o exercício desta última permaneceu circunscrito. É, portanto, crucial apontar que pelo menos dois tipos de soberania estão ameaçados pela globalização: a soberania supostamente integral e a soberania defeituosa. A desterritorialização e o enfraquecimento da soberania não são características únicas ou especiais da globalização neo-liberal (RAMOSE, 2013, p. 194).

No caso da África do Sul pós-aparteid, podemos perceber que essa dependência, que as estratégias pós-coloniais, se repetem e se reproduzem com outras máscaras, com outras vestimentas e outros discursos que, na verdade, repetem-se no mesmo, na presença espectral do antigo colonizador. Além disso, não podemos esquecer a sede de lucro por parte das grandes mineradoras, que acaba por produzir violências que se repetem como heranças dos tempos do *apartheid,* tanto pela exploração de mão de obra escrava quanto pelas práticas de execução, o que poderíamos chamar daquilo que se configuraria enquanto dilemas da África do Sul pós-apartheid.[234]

> A chamada nova África do Sul inaugurada em 27 de abril de 1994 não é exceção (Ramose, 2007, 95-128). A transição de África colonial para pós-colonial é caracterizada por pelo menos dois elementos. Um é a estrutura duradoura do controle econômico dos antigos colonizadores. Outro é a condição de subserviência epistemológica aos antigos colonizadores, com relação aos paradigmas científicos e educacionais. Ambos os elementos de dependência econômica e intelectual (Eze, 1997, 10) (RAMOSE, 2011, p. 15).

[234] No dia 16 de agosto de 2012, a polícia assassinou 34 homens negros que trabalhavam em uma mina durante um protesto resultado de uma greve em Marikana, uma mina de platina nas proximidades de Johannesburgo (CESSOU, 2013).

Uma das características fundamentais da alteridade na prática *ubuntu* é o que para Derrida é o mais importante em termos de ética: a responsabilidade. Derrida reconhece que essa questão, pleva sempre em conta a responsabilidade, que diz respeito ao outro enquanto aquele que não conhece, aquele que nunca pode decidir sem colocá-lo em risco (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 33). Segundo Charles Haws, na lógica *ubuntu* a responsabilidade pelos outros é caracterizada pela interconexidade entres os seres vivos e que não se limita apenas ao homem, mas à natureza como um todo. De acordo com Renato Noguera (2012), o *ubuntu* é uma maneira de viver, uma possibilidade de existir junto com outras pessoas de forma não egoísta, uma existência comunitária antirracista e policêntrica.

> No entanto, uma vez que qualquer vida humana depende de outras entidades não humanas (ar, água, espaço...), resulta que os seres humanos receberam e continuam a receber a vida de outros seres não humanos. Existe uma relação vital entre os seres humanos e outras entidades do cosmos. Munyaradzi Felix Murove a expressa em outros termos, dizendo que a "ética tradicional africana reconhece o vínculo existencial entre as pessoas e o meio ambiente, a dívida que cada geração deve aos seus antepassados e sua consequente responsabilidade para com o seu legado". Nesta linha, entende-se então a vida como um dom que emana dos antepassados, que a receberam de uma cadeia de seres humanos e não humanos que vai até Deus, "a grande e poderosa força vi[tal] (semelhante, N.T.)" (KASHINDI, 2017, p. 11).

Para Malomalo, em seu país, o Congo, a melhor forma de traduzir o ubuntu é devido ao reconhecimento que sua existência só é possível porque nós existimos. Sendo a partir dessa constatação que se procura pensar a existência e as práticas sociais. Segundo Ramose, como dissemos anteriormente, o ubuntu é a raiz da filosofia africana (1999). Para ele, a atmosfera, o terreno de criação e de existência do povo africano se dá a partir das condições possibilitadas pelo o ubuntu, permitindo que o indivíduo ou a comunidade africana produza seus próprios porvires. Ainda, de acordo com Ramose (1999), o ubuntu seria ao mesmo tempo a fundação e o edifício da filosofia africana, como uma base ontológica, epistemológica e ética.

De acordo com Renato Noguera, o ubuntu é uma maneira de existir, uma ética da alteridade que possibilita uma existência não egoísta em que o respeito à diferença de outrem é a sua marca ontológica. Para ele, a característica elementar do ubuntu é que ele se constitui enquanto uma existência comunitária. Essa comunidade fundada no ubuntu enquanto modo de viver é antirracista e policêntrica. Em outras palavras, o ubuntu respeita a diferença étnica e não promove a hegemonização de uma identidade única que se centralizaria enquanto ideal e perfeita. Drucilla Cornell, por exemplo, ressalta que o

ubuntu também não produz uma hierarquia de gêneros, nesse sentido, ao contrário das sociedades capitalistas, o ubuntu inicia-se por deslocar o patriarcalismo dominante nas sociedades ocidentais. Diante disso, vemos na existência ubuntu, o respeito pelas raças e a igualdade de gêneros. Nesse sentido, os centros são unidades diferentes em si que se relacionam com outras diferenças, e o respeito a elas constitui a regra geral do ubuntu.

No ubuntu, a noção de alteridade e herança só é possível no reconhecimento dos que já se foram, que não estão mais conosco, nossos ancestrais (estes, ao mesmo tempo são também presentes e se projetam para o futuro) e dos que estão por vir, os que ainda não nasceram, os que virão (por isso, também são uma realidade do tempo presente). Podemos perceber, portanto, a dimensão e a elasticidade da ética ubuntu, que é sempre espectrada, assombrada, pela herança dos que já se foram pela herança dos que já estão por vir. Diante disso, percebe-se que o acolhimento presente se dá por aqueles que não estão presentes efetivamente, mas que se mostram enquanto heranças e responsabilidade.

> Na filosofia negro-africana, a ancestralidade é eixo do entendimento da nossa existência. É tudo aquilo que nos proporciona a vivência do nosso presente (sasa, em swahili) e nosso futuro (lobi, em lingala), tendo aqueles que pertencem ao passado (zamani, em swahili), os que nos antecederam, divindades, orixás e antepassados como ponto de leitura das duas primeiras dimensões da existência. A vontade das divindades, geralmente, concretizam-se pelas vontade dos orixás e ancestrais presentes na sabedoria popular, nos mitos. Os sacerdotes e pessoas mais velhas vivas têm o papel de interpretá-la através dos ritos e práticas do cotidiano (MALOMALO, 2010).

Em entrevista a Tim Asante Modise, Nelson Mandela, em *Experiência Ubuntu* (2006), explica-nos o que é ubuntu na prática, e sobre esse ensinamento podemos entender o que é hospitalidade incondicional. Mandela narra uma viagem que fez, ainda jovem, com um companheiro em cidades do interior e que quando passava por elas, muitas vezes cansados e com muita sede e fome, as pessoas deixavam as portas abertas, ofereciam comida e água sem ao menos perguntar o nome do estrangeiro, do viajante, ou seja, daquele que chegava. Como vimos no capítulo anterior, talvez esse seja o fundamento do que Cheikh Anta Diop, filósofo senegalês, queria chamar de xenofilia. Ora, explica Derrida: não posso dizer a alguém: *eu te recebo incondicionalmente*. *É preciso do mesmo modo que eu lhe dê algo, mesmo se for limitado – uma casa, pão, água; é preciso que eu crie as condições de uma hospitalidade concreta e que inscreva o incondicional no condicional* (DERRIDA, 2015(a), p. 18).

Em termos de alteridade, Malomalo, Ramose, Drucila entre outros, são enfáticos na abertura promovida pelo ubuntu em relação ao respeito da diferença, à abertura da chegada do outro. Entretanto, esse outro diferente não é apenas o humano, são os orixás,

a natureza, os ancestrais, o não humano. Nesse sentido, o ubuntu, em termos de alteridade, compreende a ideia de uma alteridade radical, que, em Derrida (2013(a)), corresponde o outro absoluto: Deus.

> Na filosofia africana, Tshiamalenga Ntumba tem interpretado o ubuntu em termos de Bisoidade. Tal prática se caracterizaria pela abertura ao diferente, encará-lo como parte de nós. Nessa direção, o mundo da fé, das divindades, dos orixás, dos ancestrais deve dialogar com o mundo dos seres humanos e não humanos (natureza/cosmos). Esse conceito vislumbra o encontro ético e político do "Nós". Trata-se do "nós ecológico". Para esse filósofo congolês, a existência significa uma interação entre as três dimensões da cosmovisão africana. As crises políticas, econômicas, culturais e sociais que têm afetado o continente africano, para ele, ocorrem porque o ser humano se esqueceu de cuidar do "biso" ou do "nós ecológico". Dessa forma, antes dos humanos cuidarem dos não humanos, precisam cuidar da sua casa. Quer dizer, rever suas práticas filosóficas e científicas dentro dos parâmetros éticos. Uma vez feito isso, poderiam ter condições de cuidar do meio em que vivem. Insisto nisso, porque há um certo pensamento ambientalista ligado à razão indolente. Muitos falam do meio ambiente para lucrar. Essa opção leva esses ativistas e cientistas a ocultar as misérias humanas. O ubuntu é uma crítica à visão simplista e interesseira (MALOMALO, 2010).

Muito próxima da questão da solidariedade desenvolvida por Derrida, o ubuntu reconhece no trabalhar juntos, no fazer juntos, uma ética em prol de todos, que seria um verdadeiro nós, segundo Ramose. Nesse sentido, esticando a crítica de Derrida ao nós ocidental, guiado pelo logocentrismo, o ubuntu pensa um nós que está em conjunto e que o "eu" só é realizável na medida em que o todo se realiza. Segundo Kashindi, a morte do ubuntu se dá quando as práticas são ruins, mesquinhas, cruéis, tomando uma postura avarenta e egoísta, o indivíduo deixa de ser muntu, pois ser muntu é agir bem. Quando não somos agradecidos, não retribuímos uma dívida ou uma dádiva, deixamos de ser generosos e nos afastamos de uma solidariedade que se constitui no reconhecimento do dom, da herança. Essa atitude implicaria oo fortalecimento vital dos seres. Para Kashindi, no ato, na atitude de fazer o bem que gera mais potência e força nas relações de alteridade, é *um reconhecimento de ubuntu do doador (esse doador é o muntu) e, ao mesmo tempo, uma respons-abilidade para com esse doador. O ato de reconhecer e responder é, portanto, um fazer bem* (KASHINDI, 2017, p. 13).

> O fato de agradecer tem então um sentido mais profundo, que é o de reconhecer o dom e responder a ele. Responder a algo ou alguém é ser respons-ável (hábil, N.T.) para com ele ou ela, isto é, ter habilidade, prontidão para responder ou ser capacitado para isso, e como o ato de agradecer, no seu sentido de reconhecer e responder, faz uma pessoa ser mais muntu, infere-se que aumenta a força vital de muntu ou, em outras palavras, o fortalece, o solidifica (KASHINDI, 2017, p. 12).

Podemos localizar, ao longo de nossa pesquisa acerca do ubuntu, diversos temas que são muito caros a Derrida, como, por exemplo, as ideias de solidariedade e herança. Apesar de encontramos muitas tentativas de associar o conceito de ubuntu ao cristianismo, que afirmam o caráter religioso do ubuntu, preferimos seguir na linha apontada por Ramose, na qual reconhece que a ancestralidade no ubuntu, nada tem a ver com a religiosidade apontada por alguns autores cristãos. Nosso interesse em seguir por essa perspectiva, a de Ramose, alinha-se com a problematização elaborada por Derrida a respeito da latinização do mundo através do conceito de religião. Diante disso, delimitar um modo de existência enquanto uma prática religiosa pode comprometer todo o *ethos* da filosofia ubuntu. Além disso, pode acabar por aprisionar a prática ubuntu a um conjunto de doutrinas. Sendo assim, se para Ramose o ubuntu é uma forma de descolonização, acreditamos que limitar o ubuntu à religião é fazer valer a latinização das práticas e culturas africanas, ou seja, a manutenção da violência colonial[235].

> O ubuntu se distingue tanto do individualismo cartesiano quanto do coletivismo homogêneo da submissão à "vontade geral" de Rousseau. Em A democracia na América, De Tocqueville compara o pai da filosofia moderna, Descartes, com o pai do protestantismo, Lutero, satirizando: "Quem não percebe que Lutero, Descartes e Voltaire empregaram o mesmo método?". Seu método comum de dependência de si mesmo, expresso em uma desconsideração geral pela comunidade e tradição, passou a ser uma parte central não só da ideologia americana, na qual De Tocqueville se concentrou, mas também da teologia ocidental. A esse individualismo do Ocidente, contrapõe-se a ideia da "vontade geral" de Rousseau: o indivíduo se submete à república aderindo ao contrato social, e o contrato social representa a conformação ou homogeneização dos interesses individuais em interesses coletivos. O indivíduo transfere seus direitos à comunidade para suprimir a anarquia e alcançar segurança da vida e da propriedade; seu propósito é formar uma sociedade a que ele se submeteria completamente (HAWS - 2010).

De acordo com Charles Haws, seguindo as críticas apontadas por Derrida ao modelo implantado da reconciliação, traduzir o ubuntu para reconciliação promove uma violência idiomática e cultural, pois a reconciliação no Ocidente é carregada por uma moral cristão e jurídica. Assim sendo, a lei superior que rege o ubuntu pressupõe uma justiça reconciliadora em relação ao outro que sugere, inicialmente, uma reconciliação de mim comigo mesmo, ou seja, de início do eu como meu próprio outro, sublinha Haws (2010). No entanto, o ubuntu enquanto justiça reparadora, busca não apenas, como afirma o filósofo congolês Kashindi, que se faça justiça à vítima, a que sofreu com a perda ou

[235] Entretanto, essa questão nos deixa diante de uma aporia, pois todas as tentativas de fazer com que no Brasil as "religiões" africanas não sejam consideradas religiões, têm o intuito de diminuir e desvalorizar essas práticas religiosas. Ver: NASCIMENTO, Wanderson Flor, *Sobre os candomblés como modo de vida*, 2016.

uma perda, mas também ao acusado, que desvirtuou, corrompeu uma ordem superior de reconciliação entre os seres. Por isso ele vai dizer:

> Em muchos pueblos africanos, le disse a uno que tiene "Ubuntu" cuando es uma persona solidária com los demás, uma persona que sabe conmoverse ante una situación difícil em la que está su prójimo. Y la persona que agravia a otra persona, no sólo es vista como un alguien que no tiene "Ubuntu", sino como la persona que le niega al otro el "Ubuntu" (KASHINDI, 2011)[236].

Enquanto *ethos* de algumas comunidades africanas, o ubuntu é a lei geral das relações humanas. Assim, só se é com o outro, na relação com o outro. Dito de outro modo, a lei que rege a alteridade ubuntu acontece na minha relação com o outro, que me fará alguém. Porém, não é apenas nesse sentido, o que poderia ser facilmente capturado segundo a relação senhor e escravo hegeliana ou do respeito ao próximo cristão, mas em uma alteridade em que somente nos fortalecemos sob relação de criação e de força com outrem. Com outras palavras, se eu diminuo ou reprimo o outro, o ubuntu estaria sendo negado, destruído como diz Derrida.

Completamente avesso ao egocentrismo liberal e protestante, o nós somos, segundo Dirk Louw (2010), constitui-se a partir de uma alteridade que engloba os ancestrais, a espiritualidade, o outro, a natureza e, fundamentalmente, a particularidade dos outros, de acordo com Drucilla Cronell, a singularidade de outrem.

> A realização da singularidade como pessoa sempre é um projeto inseparável das obrigações éticas nas quais se participa, de uma forma ou de outra, desde o início da vida. Nós nascemos dentro de uma língua, de um grupo de parentesco, de um orgulho, de uma nação, de uma família. Mas essa inscrição não pode ser simplesmente reduzida a um fato social. Viemos a um mundo com obrigações para com os outros, e esses outros têm obrigações para conosco no sentido de nos ajudar a encontrar nosso caminho para nos tornarmos uma pessoa única e singular (CORNELL, 2010).

Em termos políticos, o ubuntu tenta ressurgir com a democracia na África do Sul após os mais de cinquenta anos de segregação racial legitimada pela constituição. O ubuntu, prática milenar africana, retorna como conceito primordial para dar sentido a democracia pós apartheid. Podemos compreender, todavia, que o ubuntu implode a noção de democracia, libertando-a e abrindo-a para novos devires, talvez, antigos devires (LOUW, 2010).

> Olhando para a história africana e da sua diáspora brasileira, quero citar alguns casos em que o ubuntu se materializou ou foi tensionado para ser traduzido em

[236] Em muitos povos africanos, se diz que alguém tem "Ubuntu" quando ela é uma pessoa solidária com os outros, uma pessoa que sabe como ser movida por uma situação difícil em que seu vizinho está. E a pessoa que ofendeu outra pessoa, não é vista apenas como alguém que não tem "Ubuntu", mas como a pessoa que nega a outra o "Ubuntu".

> termos de perdão, reconciliação e compaixão. A África do Sul, após a libertação de Mandela e o fim do apartheid, colocou-se como o exemplo histórico da tradução do ubuntu no projeto político multicultural. Esse país, através de suas lideranças políticas, religiosas e sociais, soube fazer uso dos princípios éticos dessa filosofia através do estabelecimento da Comissão da Verdade e Reconciliação. Tratava-se da recriação de um espaço de diálogo da comunidade de inspiração nos "palabres africanos". Palabre é uma palavra francesa, que se refere aos espaços de mediação de conflitos da comunidade, que contam com a habilidade do uso da palavra por parte dos mais velhos ou sábios. Não se tratava de um espaço de condenação dos torturadores ou racistas, mas sim de um encontro do povo sul-africano consigo mesmo, com seus problemas do passado, com o seu presente e com o seu futuro a ser construído. Um encontro com a sua memória de dor, sofrimento e de esperança. Após esse processo, esse país se define hoje como uma Nova África do Sul, que se reconhece como um país multicultural, onde brancos e negros podem conviver juntos. Dessa forma, o zamani [passado] de sofrimento se transformou num sasa-lobi [presente-futuro] de esperança (MALOMALO, 2010).

Segundo Charles Haws, o ubuntu estaria distante do *dê a outra face* e também, olho por olho dente por dente. Na prática ubuntu, não se alimenta o ódio e o ressentimento, mesmo que não se esqueça os crimes cometidos, procura-se sempre pensar em algo maior que o indivíduo ou ao sentimento do indivíduo. Não é o caso, entretanto, de perdoar, mas de pensar modos de convivência com o outro.

> O perdão, mesmo em sociedades marcadas por violência e pobreza, efetiva-se, de acordo com o ubuntu, ao buscar a reconciliação, ao recusar perpetuar ciclos de sujeição à retaliação ou de responsabilização do tipo "toma lá, dá cá". O ubuntu nos coloca estas perguntas: cremos que pertencemos a um todo maior e somos diminuídos quando outros são humilhados ou diminuídos, e, parafraseando Mandela, vamos perdoar, procurar a reconciliação – viver de acordo com o ubuntu – a fim de possibilitar que as comunidades ao nosso redor sejam capazes de melhorar? (HAWS, 2010).

No direito constitucional da África do Sul, o ubuntu tem realizado uma grande influência, pois levanta a necessidade do diálogo, para Ramose, do polidiálogo. O ubuntu convoca a leitura dos contextos, debatendo-se a partir dele. Essa postura implica no questionamento se é justo aplicar uma lei geral para casos que são tidos como gerais e que, portanto, possuem suas diferenças devido ao contexto e a outras particularidades. O ubuntu não nega o debate e o conflito. Segundo Ramose, solicita o polídíalogo, que, para além do relativismo, leva em conta o respeito da humanidade do homem (CRONELL, 2010).

> Um primeiro passo para essas práticas está no que o filósofo Ramose chama de polidiálogo, isto é, no lugar de ouvir e falar em busca de "vencer" um debate, podemos ouvir-falar sempre de uma maneira múltipla, sem necessidade de estabelecer consenso, sem necessidade de vencer disputas; mas, procurando atravessar os caminhos e encruzilhadas que a existência reserva com o entendimento que atravessar em companhia pode servir como uma maneira de tornar a vida mais bela, solidária (e porque não dizer, sem querer incorrer em

> clichês), feliz. Porque ubuntu significa que só posso ser feliz se as pessoas ao meu redor também estão felizes (NOGUERA, 2012).

Podemos perceber, a partir do que já entendemos de ubuntu, que o polidiálogo é diferente do diálogo. O polidiálogo no ubuntu está mais próximo do que Derrida irá chamar de palavra dirigida ao outro, reconhecendo sua alteridade, sua singularidade. Em outras palavras, um diálogo que não passa pela opressão, pela força de uma cultura mais forte que tolera uma cultura que estaria em desvantagem política ou economicamente. (DERRIDA, 2013, p. 50).

Segundo Dirke, Leonhar Praeg e Ramose, o ubuntu possibilita uma verdadeira justiça que a democracia sozinha não conseguiria realizar. O ubuntu, assim, retorna também enquanto descolonizador, promovendo a abertura da democracia ao seu por vir, possibilitando, deste modo, uma verdadeira justiça, visto que o respeito à diferença radical é o princípio da ética ubuntu (LOUW, 2010).

Para Drucilla Cornell, o ubuntu é fundamentalmente uma ética, principalmente, no que tange à compreensão do ser humano. Muitas vezes, segundo ela, erroneamente se traduz ubuntu por humanismo ou nacionalismo africano. Para esta autora, o ubuntu é muito mais do que essas categorias ou características, pois o ubuntu é em sim mesmo, ético, pois não se trata de uma fato social, mas de uma existência, de um *ethos*. Se quiséssemos operar segundo uma metáfora conhecida, o ubuntu seria a luz africana.

A questão da solidariedade e da obrigação em relação ao outro é tão crucial na filosofia ubuntu que acaba sendo o seu fundamento ético, ou seja, diz Drucilla, em termos ontológicos: *viemos ao mundo com obrigações para com os outros, e esses outros têm obrigações para conosco no sentindo de nos ajudar a encontrar nosso caminho para nos tornarmos uma pessoa única e singular* (CORNELL, 2010).

Para Drucilla Cornell, o ubuntu em nada tema ver com o comunitarismo. O princípio do nós, da solidariedade e da comunidade se encontra na interconexão da realização do outro, ou seja, nós só nos realizamos singularmente na medida em que nos relacionamos com os outros. É na ajuda mútua, na solidariedade a outrem que posso realizar meu projeto enquanto ser humano. Essa relação, todavia, deve ser recíproca.

> Seria um equívoco profundo confundir o ubuntu com o conceito anglo-americano de comunitarismo. É só por meio do envolvimento e do apoio aos outros que somos capazes de realizar uma individualidade verdadeira e nos erguer acima de nossa mera distintividade. Poderíamos, portanto, dizer que uma pessoa está eticamente entrelaçada com os outros desde o início. Esse entrelaçamento não constitui quem elas são e quem devem se tornar (CORNELL, 2010).

Entretanto, não se compreende o ubuntu enquanto um imperativo categórico aos moldes kantianos, pois, apesar de não possuir um caráter abstrato e transcendente, o ubuntu é um modo de vida, é algo de imanente ao modo de viver, não há uma lei universal que determina um tu deves. É uma compreensão real de que nos guiamos em grupo, que nos desenvolvemos na relação com o outro.

Drucilla destaca que, na tradição xosa e zulu, a jornada de vida só se inicia após enterrar o cordão umbilical do recém-nascido. Esse exemplo é importante pois demonstra que estamos o tempo todo na dependência do outro. Drucilla, observa, também, que a autonomia e a singularidade não implicam no abandono da comunidade.

> Pelo contrário: cada um de nós precisa encontrar uma forma de se tornar uma pessoa singular em relação ao resto. Nessa singularidade, elas se tornam alguém que define suas próprias responsabilidades éticas à medida que vai se tornando uma pessoa. Se, então, uma comunidade está comprometida com a individuação e a realização de um destino único para cada pessoa – muitas vezes dissecada pelo nome, mas não determinada por ele –, então a pessoa tem obrigações para com a comunidade que a apoia, não simplesmente como um dever abstrato correlacionado com direitos, mas é uma forma de participação que permite que uma comunidade busque ser fiel à diferença e à singularidade. Parte dessa diferença é que também somos chamados a fazer a diferença contribuindo para a criação e a manutenção de uma comunidade humana e ética (CRONELL, 2010).

Para Cornell, a expansão do humanismo, de toda a totalidade dos seres vivos se apresenta enquanto uma ética que não se delimita ao humano, mas abrange toda a natureza e os animais, acabando por interferir no campo dos direitos dos animais.

> Se compreendemos corretamente que "a humanidade de cada indivíduo se expressa em termos ideais na relação com outros" ou que "eu sou eu mesmo somente em relação com outros", temos de perguntar até que ponto este "eu" – assim como esse "outro" – está limitado ao gênero homo. De fato, as questões sobre o que constitui a "humanidade" e qual será o legado do "humanismo" se renovam, pois a própria ideia de uma "humanidade" compartilhada – algo que o ubuntu defenderia – sofre sob o peso da história e capenga em crise. Para que o ubuntu não se associe ao mito da predominância da humanidade sobre a natureza ou l'animot (como escreve Derrida), ele não pode se limitar a dizer que o humano só pode se sentir plenamente humano em relação com a humanidade apenas. Repetindo: o que é o "humano" e de que forma ele se difere do "animal"? (HAWS, 2010).

O ubuntu pode ser entendido como uma prática de resistência aos valores difundidos pelo capitalismo. Tanto Ramose quanto Malomalo veem na expansão do colonialismo, o capitalismo desgovernado, sem lei ou regra moral, a colaboração para a crise planetária. Fundado sob narcisismo absolutista ou, como diz Malomalo (2010), em um antropocentrismo absolutista, tenta-se a todo custo contaminar as sociedades que

evitam compor o cenário da crise da humanidade alimentado pelo modo de vida ocidental cujo motor é o capitalismo.

A prática ubuntu se opõe completamente à exploração desgovernada da natureza em nome do capital, do progresso e do viver bem[237], custe o que custar. Podemos dizer que o ubuntu é uma ecofilosofia, pois compreende na relação do humano com a natureza uma valorização e uma preservação da vida. Diante disso, toda a sociedade, a comunidade depende e vive em agenciamento com a natureza.

> Na busca do ubuntu por cultivar comunidade, responsabilidade e justiça nos seres humanos, ele certamente se opõe à exploração, presumivelmente também à exploração da natureza. Mesmo assim, a concepção científica ocidental da natureza, que provém do humanismo renascentista e glorifica a capacidade humana de explorar e controlar a natureza, vendo a natureza agora como uma distribuição probabilística de energia com uma tendência à entropia, não facilita um senso de justiça mais do que humano. Talvez os recentes desastres ambientais e suas devastações façam essa questão voltar à mesa de discussão. (HAWS, 2010).

Ramose procura levantar a possibilidade do ubuntu como crítica ao fundamentalismo econômico do Ocidente. Em sua estrutura ontológica, o ubuntu é voltado ao vir-ser-sendo, ele não se fecharia ao dogmatismo absoluto da verdade. O ubuntu está sempre direcionado à constituição de um saber, de um conhecimento novo.

Podemos perceber que o dinheiro, o capital em toda sua soberaniedade nas sociedades capitalistas, é o novo deus, que em sua soberaniedade, se repete pela lógica da unidade, seguindo os preceitos de uma tradição monoteísta. Sendo o capital um fim nele mesmo, diz Ramose (2013), acabamos por mergulhar em um fundamentalismo econômico que quer a todo custo, através da globalização, catequizar todo o planeta[238]. Neste sentido, podemos mais uma vez fortalecer a ideia de um colonialismo ainda mais perverso, pois opera de forma espectral deixando suas causas na destruição das culturas, no apagamento de suas memórias, na dependência econômica, na exploração de recursos naturais e de mão de obra barata. Sendo assim, o imperialismo do capital em toda sua soberaniedade se mostra de diversas maneiras, especialmente pela nova forma de colonialismo espectral. Desta maneira, se produz centros espectrais onde a soberaniedade do colonizador estabelece novos centros, novas formas de se centralizar e de inserir com toda violência o valor e a cultura dominante, a raça e a religião privilegiada.

---

[237] Nesse aspecto o teko porã atua no mesmo raciocínio, a partir dos mesmos valores.

[238] Esse assunto é muito bem desenvolvido pelo filósofo e geógrafo Milton Santos. Indicamos o livro*: Por uma outra globalização.*

> Esta questão tem como pressuposto o reconhecimento de que o desenho de fronteiras está, com frequência, ligado a pelo menos duas reivindicações. Uma é a reivindicação à posse ou à propriedade exclusiva; a outra, é a reivindicação ao direito e à competência únicos para decidir e exercer controle sobre uma dada área particular circunscrita. Espreitando por detrás destas reivindicações estão o absolutismo e o dogmatismo. Exigir que uma dada posição seja reconhecida como o centro ao redor do qual todo o resto deve gravitar e fixar-se tenazmente sobre esta exigência é uma marca distintiva do absolutismo dogmático. Esta é a característica comum das, assim chamadas, três grandes religiões monoteístas do mundo (Ramose, no prelo). O 'deus' de cada uma delas é um e único, para além do qual a existência de outra deidade constitui uma impossibilidade. Neste sentido, utilizo o termo 'fundamentalismo económico. Em relação à sua estrutura e organização de pensamento, este pensamento é tão absolutista e dogmático quanto as três religiões monoteístas. O seu 'deus' – o dinheiro – exigindo, a qualquer custo, a perseguição estrita do lucro, demanda apenas a obediência das suas criaturas (RAMOSE, 2013, p. 177-178).

Ramose aponta, sobretudo, que a crítica ao capitalismo não é do âmbito moral, mas que se torna desde o momento em que se desumaniza e trata como inferior alguns seres humanos, em especial, o africano.

> É necessário compreender, porém, que a produção de lucro não é nem boa nem má em si mesma. É a maneira, a medida e o objectivo para o qual esta produção é buscada e realizada que deverão estar sujeitos ao julgamento moral, sobre o bem e sobre o mal. A produção de lucros torna-se particularmente imoral se e quando esta é deliberadamente desenvolvida para proteger e sustentar a desigualdade estrutural através da desumanização dos seres humanos. Neste caso, a construção e sustentação deliberada da desigualdade desumanizante constitui a base e o princípio em funcionamento (RAMOSE, 2013, p. 203).

Ramose observa que a soberania econômica está para além da soberania popular, e que interesse econômico é o que move as relações interpessoais, e que o único interesse dos estados e das grandes empresas é o capital, o lucro, que por sua vez, se apresenta como uma soberania absoluta.

Ainda nas linhas de Ramose, ele acrescenta que a violência da globalização se demonstra na exclusão e na exploração do outro. Essa violência sem limites, aqui, falamos dos países africanos, mas poderíamos falar dos países asiáticos ou latino-americanos, deve-se ao imperativo de uma metafísica branca que ontologicamente exclui e, segundo Ramose, negou a exterioridade do homem africano, que, para ele, é ontologicamente equivalente, a negar a sua existência. Diante disso, acrescenta Ramose, seria o mesmo que matá-lo. Ora, vimos que isso vem se repetindo ao longo dos séculos. Uma repetição de exclusão e exploração, de negação e neutralização que nos dias de hoje vem pela forma espectral do capitalismo.

> Negar a exterioridade do outro é, ontologicamente, equivalente a negar a sua existência: é igual a matá-los. Sobre tal raciocínio, a lógica do dogma competitivo contemporâneo baseia-se na premissa metafísica de que 'vós

> deveis matar outro ser humano para sobreviver'. O problema com esta premissa metafísica é que ela aceita um entendimento limitado de sobrevivência. A restrição reside no facto dela sustentar a tese de que a sobrevivência individual está em primeiro lugar. Todo o resto, incluindo matar um outro ser humano, é permitido, desde que seja feito em nome da sobrevivência individual (RAMOSE, 2013, p. 209).

O ubuntu, afirma Ramose, não compartilha com o imperativo da sobrevivência individual. Ramose quer dizer que a lógica do ubuntu, ao contrário do que ele chama de metafísica da competição, não sacrifica o outro por interesses próprios. É por isso que o ubuntu se afasta do domínio neoliberal, fazendo a manutenção de seus princípios em que só posso ser na relação e com o outro. Portanto, o modo de vida ubuntu, adepto da solidariedade mútua, coloca em xeque a individualidade capitalista desde o momento em que se recusa e se nega a individualidade e a exploração do outro como valor moral.

As críticas apontadas por Ramose se perpetuam através da globalização e o mito de uma inclusão mundial. Neste sentido, Ramose, muito próximo de Derrida, não crê, em primeiro lugar, na própria terminologia do conceito de globalização, preferindo a mundialização, e reconhece a globalização como travestida de um novo colonialismo.

> Quanto ao primeiro rumor, creio que a globalização é um acréscimo tardio no que concerne à destruição de fronteiras. Acrescente-se que a globalização neo-liberal apenas destrói fronteiras num sentido metafórico, como já referi anteriormente. O colonialismo, nas suas várias metamorfoses, e antes da globalização econômica neo-liberal, foi muito além da destruição metafórica de fronteiras. Sustentando o direito aos novos territórios recém-adquiridos a partir do muito questionável 'direito de conquista', a colonização aboliu a maior parte das fronteiras existentes fora da Europa. A colonização, neste sentido, não apenas ameaçou, mas extinguiu, de facto, a soberania das populações indígenas conquistadas. Para mim, instituições sociais e políticas de outros tipos, mesmo que não fossem (ou não sejam) formações estatais, na medida em que exerçam funções similares àquelas atribuídas ao Estado moderno, são igualmente soberanas (RAMOSE, 2013, p. 194).

Acerca da globalização como cristianização do mundo, também foi compartilhada por Derrida, que, além de se preocupar com a latinização na forma da religião, acabou por reconhecer, como Ramose (2011), que a cristianização do mundo ainda está em andamento. Porém, Derrida acrescenta que essa cristianização vem, juntamente, por meio do direito e das leis internacionais.

> Quando falo de "globalização", a globalização como cristianização, quando sublinho o quanto as leis internacionais são cristãs e judaico-cristãs, e também um modo de dizer que a globalização é, ao mesmo tempo, uma expansão e uma limitação, e que, talvez, quando o mundo se globalizará ainda mais, não será mais globalatinizável, nem, por conseguinte, "abraãmizável" (DERRIDA, 2015(a), p. 39).

Diante disso, todo o cuidado em avaliar um espectro do cristianismo, as estruturas que envolvem o conceito de globalização, o modelo de direito, de justiça, de perdão e de reconciliação devem ser colocados em xeque para não reproduzir as violências que vêm exercendo por séculos. Sendo assim, se até os dias de hoje a África foi tida como um espectro, uma ameaça para a Europa, talvez seja o momento da África se proteger das forças vindas da Europa, dos seus espectros que atravessam o mediterrâneo de diversas formas, muitas delas querendo se repetir, mas com outras roupagens, outros figurinos.

CONCLUSÃO:

Aqui encerramos nossa tese, com muitas perguntas, muitas dúvidas e muito desejo de descobrir e dar conta de tantos fatos, questões e respostas que merecem maior aprofundamento. O que retiramos de mais importante desse estudo é que precisamos saber e, por justiça, conviver com os fantasmas. O que se tinha em vista neste trabalho, portanto, foi o de pensar com os fantasmas, com os espectros, conjurando-os, seja no intuito de convocar alguns ou exorcizar outros. Deste modo, esse trabalho procurou demonstrar que a repetição e o espectro constituem a realidade em que vivemos.

Para que possamos pensar o nosso tempo, não podemos virar as costas para o passado, visto que, para nos prepararmos para o futuro, é preciso entender que o por vir vem carregado de fantasmas e espectros. Nesse sentido, quando retornamos à antiguidade e à modernidade, momentos históricos da história ocidental, foi com o propósito de saber por que o nosso presente é assombrado por fantasmas. Esse retorno ao passado foi de extrema importância para que nosso olhar nunca se deixe hipnotizar em um passado fixo, imóvel, promovendo uma imagem consolidada que nos impeça de perceber o que passa em volta. Uma vez que que se fixar na centralidade de algo determinado, deixa de lado as margens e as forças que atravessam esse estado de imobilidade. Essa postura de tomar uma única interpretação como dominante e inalterável, pode nos conduzir ao dogmatismo e ao preconceito.

Sendo assim, perceber que cada época, cada questão, cada problema filosófico é assombrado pelo seu outro, sendo necessário que esse outro fale. Portanto, tal como o orixá Exu da cultura Yoruba, que lança uma pedra hoje para acertar o ontem, entendemos que o passado nunca passa, que olhar para o passado é trazer uma força para pensar o presente, principalmente, no reconhecimento das nossas heranças.

Neste trabalho tentamos mostrar que o passado não é tão imóvel e fixo como gostariam alguns, e que o que nos interessa é o *time out of joint*. Nos interessamos pelos períodos obscuros do Egito, época de maior participação popular, para mostrar que o Egito não foi tão despótico como querem determinar algumas limitadas leituras, retornamos a Grécia, e descobrimos que a democracia não foi tão democrática, e vimos que alguns dos grandes filósofos daquela época eram inimigos da democracia. Logo, compreendemos que desde a antiguidade, foi lançado um espectro da democracia, no qual o *demos* da democracia não abrangia a grande maioria da população, que a democracia, então, se reproduzia e se reproduz como uma oligarquia, repetindo-se na modernidade e

na contemporaneidade, enquanto espectro, privando a maior parte da população dos privilégios possibilitados pela democracia.

Aprendemos que a formação espectral do Ocidente assombrou e foi constituída a partir da invenção do *outro.* Esse outro sempre apareceu como uma ameaça à ordem e à segurança do mundo europeu, foi o que possibilitou, a partir de uma mentalidade xenofóbica, a invasão, a conquista, a destruição e o aniquilamento de todas as sociedades não-ocidentais. Usando dos argumentos de cristianização, de humanização e de progresso aos povos não-europeus, a Europa conquistou e colonizou a terra se tornando o seu próprio mito. Porém, na força da repetição, esse espectro retorna ainda hoje usando de outros discursos, a saber, os da democracia, do desenvolvimento, da liberdade e da globalização. Sendo assim, a Europa enquanto o espectro de si mesma, vive assombrada pelas vítimas de um passado que se repete no presente e, que, para saber lidar com eles, terá que repensar as ideias de justiça, de direito, de hospitalidade, de perdão e de democracia, que Derrida em toda a sua trajetória problematizou tirando-as das suas limitações eurocêntricas.

A partir da distinção entre direito e justiça, demarcando com clareza que o direito não é justiça, pudemos atinar que o direito não é tão justo, e que a justiça é da ordem do im-possível, que a justiça está lançada em um por vir, uma vez que a singularidade do outro, principalmente da vítima, jamais pode ser medida ou calculada, e sendo as leis da ordem do cálculo, dificilmente poderia possibilitar que uma justiça fosse feita. Vimos também que a polícia, tal como o direito, é violenta e espectral, que funda e refunda o direito, inaugurando um estado de exceção a cada prática em que vai contra a lei, instaurando novas leis. Esses dois momentos foram fundamentais para pensarmos como esses dispositivos, que operam com a aparência de promover a justiça, podem produzir, sobretudo, a violência e a injustiça.

Sobre hospitalidade, colocamos em xeque a democracia tal como a vivemos, pois o estrangeiro, o diferente, o outro, de uma hora para a outra deixa de ser hóspede e passa a ser clandestino, deixa de ser amigo e passa a ser inimigo, deixa de ser desejável e passa a ser indesejável. Assim, a democracia, tal como a conhecemos, abandona seus ideais de acolhimento e hospitalidade, e nos mostra sua outra face, a saber, aquela da intolerância, revelando, portanto, que sua hospitalidade sempre foi condicional, e que se havia tolerância, é porque o lado mais forte a possibilitava enquanto lhe era conveniente. Entendemos, então, que o discurso de uma democracia, segundo o melhor dos mundos, é

um efeito de viseira, que escamoteia um espectro que assombra as sociedades contemporâneas, a saber, o espectro do fascismo, do totalitarismo.

Para finalizar, arriscamos a pensar como a filosofia ubuntu da cultura bantu da África pode auxiliar nos meios e nas formas para abrir a democracia ao seu por vir, visto que esse seria o único regime ocidental, segundo Derrida, que se permite uma autocrítica. A importância de recorremos à filosofia ubuntu se dá pelo motivo de que, ao contrário do que constituiu o Ocidente na sua relação com o outro, a saber a condicionalidade, a cultura bantu se relaciona com o outro no sentido de fortalecer a vida de um todo. Diante disso, enquanto as sociedades ocidentais enxergam no outro um inimigo, uma ameaça, uma vantagem, a filosofia ubuntu nos ensina que *eu só sou se o outro é*. Daquela maneria, destruindo esse outro, seja ele, o humano, a natureza ou os animais, eu estaria destruindo a mim mesmo.

Para concluir, acreditamos na desobediência, seja ela ética ou epistemológica, como possibilidade de democracia sempre que ela estiver ameaçada ou que não esteja fazendo jus ao seu nome. Portanto, a desobediência às violências da interpretação, da imposição de um único modelo de pensamento pode ser possibilidade de aberturas para uma democracia por vir. Nesse sentido, concluímos nossa tese compreendendo que um por vir está sempre enviado, que ele acontece sempre lançado para um futuro que jamais será presente e que vem sempre espectrado por histórias de fantasmas. Assim, entendemos que todas as tentativas de ocultar esses fantasmas, esses espectros, entre eles os do racismo, são formas de impedir uma possível democracia por vir. Logo, todas as práticas antirracistas, anti-homofóbicas, antissexistas, despreconceitusas e antidiscriminatórias, além de práticas que possibilitem a fala do outro, são formas de uma possível realização da democracia.

BIBLIOGRAFIA:

Bibliografia Jacques Derrida:

DERRIDA, Jacques. *A besta e o soberano.* Tradução: Marcos Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

_____. Melancolia de Abraão. Tradução: Francisco Elício; Piero Eyben. In. *Cada vez o impossível.* São Paulo: Editora Horizonte, 2015(a).

_____. *Demorar*. Tradução: Flavia Trocoli; Carla Rodrigues. Florianópolis: Editora UFSC, 2015(b).

_____. *O soberano bem.* Tradução: Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2014(a).

_____. Carta à Europa. In. *Revista Filosófica de Coimbra*. Tradução: Fernanda Bernardo. Coimbra: n. 46, 2014(b).

_____. *Dar a Morte*. Tradução: Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage editores, 2013(a).

_____. *O Islã e o Ocidente.* Tradução: Cleonice Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013(b).

_____. *A Escritura e a Diferença*. Tradução: Maria Beatriz. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

_____. *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Tradução: Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage editores, 2009.

_____. Sob a Lógica de Maquiavel. In. *Le monde diplomatique.* Setembro, 2008.

_____. *Força de Lei*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Editora Martins Fontes, 2007(a).

_____. *O Cartão Postal: De Sócrates a Freud e além*. Trad.: Ana Valéria Lessa e Simone Pereleson. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007(b).

_____. *O gosto do segredo.* Tradução: Miguel Serras. Lisboa: Fim de Século, 2006(a).

_____. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006(b).

_____. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: *Pensar a desconstrução.* Tradução: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005(a).

_____. *A farmácia de Platão.* Tradução: Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005(b).

_____. *Papel Máquina*. Tradução: Evando Nascimento. Rio de Janeiro: Editora Estação Liberdade, 2004(a).

_____. *Lógica do perdão*. Tradução: Evando Nascimento. Folha de SP, Mais! 17 de outubro, 2004(b).

_____. *Sem fatalismo*. Tradução: Evando Nascimento. Folha de SP, Mais! 15 de agosto, 2004(c).

_____. *Uma Europa da esperança*. Tradução: Le Monde Diplomatique Brasil. 01 de Novembro, 2004(d).

_____. *Viagem à Palestina.* Tradução: Leneide Duarte-Plon. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004(e).

_____. *Perdonare.* Tradução: Laura Odello. Milão: Rafaello Cortina Editore, 2004(f).

_____. *Penseur de l'événement.* L' Humanité, 28 Janvier, 2004(g).

_____. *Políticas da Amizade.* Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campos das Letras, 2003(a).

_____. *Universidade sem condição.* Tradução: Evando Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2003(b).

_____. *O animal que logo sou. A seguir*. Tradução: Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. *A solidariedade entre os seres vivos*. Entrevista a Evando Nascimento. Folha de São Paulo, São Paulo, 27 de Maio. Suplemento Mais! 2001(a).

_____. Massacre na Argélia. In. *Le 17 octobre 1961, un crime d'Etat à Paris.* Paris: Éditions La Dispute, 2001(b).

_____. *O Monolinguismo do Outro*. Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campos das Letras, 2001(d).

_____. *Mal de Arquivo: Uma impressão freudiana*. Tradução: Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001(e).

_____. Sobre el Marxsimo. Traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. In. DERRIDA, Jacques. *¡Palabra!* Madrid: Trotta, 2001(f).

_____. *Estados da Alma da psicanálise.* Tradução: Antonio Romane; Isabel Kahn. São Paulo: Escuta, 2001(g).

_____. Fé e Saber. In. DERRIDA, J, VATTIMO, G. *A religião*: *o seminário de Capri*. Tradução: Marcelo Rondinelli. São Paulo: Estação Liberdade, 2000(a).

_____. *La mondialisation, la paix et la cosmopolitique.* In. Regards, 2000(b).

_____. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée,1997.

_____. No apocalypse, not now (a toda velocidade, siete misiles, site missivas). In. *Como no hablar. Y otros textos.* Traducción: Cristina de Peretti. Proyecto a Ediciones, Barcelona, 1997.

_____. *Résistances - de la psychanalyse*. Galilée, 1996(a).

_____. *História da mentira.* Estudos Avançados. Vol. 10 n. 27 . São Paulo, 1996(b).

_____. *O outro cabo*. Tradução: Fernanda Bernado. Coimbra: Editora Universidade de Coimbra, 1995(a).

_____. *Salvo o Nome.* Tradução: Nicia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995(b).

_____. *Khôra.* Tradução: Nicia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995(c).

_____. *Espectros de Marx*. Tradução: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994(a).

_____. *Derrida caça os fantasmas de Marx*. Entrevista a Betty Milán. Folha de São Paulo, 1994(b).

_____. *La Democracia como Promessa*. Entrevista de Elena Fernandez con Jacques Derrida, Jornal de Letras, Artes e Ideias, 12 de octobre, 1994(c).

_____. *A voz e o fenômeno*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994(d).

_____. *Le sacrifice*. In. *La Méthaphore.* Paris: 1993.

_____. *Points de Suspensions*. Entretiens. Paris: Galilée,1992.

_____. *Margens da Filosofia.* Tradução: Joaquim Costa e Antonio Magalhães. São Paulo: Ed. Rés, 1991.

_____. *Do espírito.* Tradução: Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990(a).

_____. *Du Droit à la Philosophie*. Paris: Galilée, 1990(b).

_____. *Política y Sociedad, 3*. Entrevista de Cristina de Peretti . Madrid: Publicado asimismo en Debate feminista 2, 1989.

_____. Derrida e as visões de Marx. In. SILVA, Juremir Machado. *Visões de um certa Europa.* Porto Alegre: EdiPUCRS1988(a).

_____. *Ecografias de la Tlevisíon.* Traduccíon: M. Horacio Pons. Buenos Aires: Editoral Universitaria de Buenos Aires, 1988(b).

_____. *Les antinomies de la discipline philosophique*. Paris: Osiris, 1986.

_____. Déclarations d'Indépendance. In. *Octobiographies.* Paris: Éditions Galilée, 1984.

_____. Le dernier mot du racisme. In. *Psyché: inventions de l'autre.* Paris: Galilée, 1985.

_____. Chorégraphies. In. *Diacritics.* Vol. 12, N. 1982.

_____. *Posições.* Tradução: Maria Margarida Correia. Posições. Lisboa: Plátano Editora, 1975.

_____. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

_____. *La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã*. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

DERRIDA, Jacques & DUFOURMANTELLE, Anne. *Da hospitalidade*. Tradução: Antonio Romane. *Da Hospitalidade*. São Paulo: Editora Escuta, 2003.

DERRIDA, J, VATTIMO, G. *A religião*: *o seminário de Capri*. Tradução: Marcelo Rondinelli. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DERRIDA, Jacques; BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Tradução: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.

Obras de comentadores:

BERNARDO, Fernanda A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir. In. *Revista Filosófica de Coimbra* - n." 22. Coimbra, 2002.

_____. Jacques Derrida: a excepção absoluta, Fernanda. In: BERNARDO, F. (coord.) *Derrida à Coimbra / Derrida em Coimbra*. Coimbra: Palimage, 2005.

_____. *Introdução de O outro cabo de Jacques Derrida*. Coimbra: Edição Universidade de Coimbra, 1995.

_____. *Entrevista a Prosa e Verso do Jornal O Globo*. Rio de Janeiro, 11/06/2011.

BEARDSWORTH, Richard. *Derrida and the Political*. London: Routledge, 1996.

BENNINGTON, Geoffreey. Derridabase. In. DERRIDA, Jacques; BENNINGTON, Geoffreey. *Jacques Derrida*. Tradução: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1996.

BENNINGTON, Geoffrey. *Legislation: The politics of Deconstruction*. Londres. Verso, 1994.

_____. Deconstruction and Ethics. In ROYLE, R. (org.) *Deconstructions: a user's guide*. New York: Palgrave, 2000.

_____. A besta e o soberano: três notas para Derrida, In. *Alea: Estudos Neolatinos*, vol. 17, núm. 1, enero-junio. Rio de Janeiro, 2015.

_____. Desconstrução e ética. *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004.

BENSAID, Daniel. Spectres et messies de Derrida. In. *Résistances. Essai de taupologie générale*. Fayard, Paris, 2001.

_____. *Jacques Derrida et le messianisme sans Messie*. In. *Résistances. Essai de taupologie générale*. Fayard, Paris, 2001.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em Tempo de Terror*. Tradução: Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

CAPUTO, John *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Bloomington, Ind: Indiana University Press, 1987.

_____. (org.) *Deconstruction in a Nutshell. A conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham Univ. Press, 1997.

CORLETT, William. *Community without Unity: A Politics of Derridian*. Extravagance, Durham: Duke University Press, 1989.

CORNELL, Drucilla. *The Philosophy of the Limit*. New York: Routledge, 1992.

CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Organizador). *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Editora NAU, 2008.

_____. *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004.

_____. *Derrida e o pensamento da desconstrução*. Cadernos IHU Ideias. Ano: 8 N. 143, 2010.

FUÃO, Fernando. A porta. In. *A porta, a ponte, o buraco, um orelhão.* Porto Alegre: UFRGS, 2016.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Derrida e a experiência colonial: Para o outro lado do Mediterrâneo e além... In. *Sotaque e Fronteirias.* Nova Iguaçu, n° 01, 2018.

_____. *Filosofia brasileira – uma questão?* In. Boletim Anpof. 05 de Outubro de 2016.

_____. *Heranças de Derrida*. Revista Ítaca, Edição especial dedicada ao I Colóquio Internacional: Desconstrução, Alteridade: Heranças De Jacques Derrida. N. 19 Rio de Janeiro, 2012.

_____. *Derrida e o Labirinto de Inscrições*. Porto Alegre: Editora Zouk 2008.

_____. *Para um pensamento úmido – A filosofia a partir de Jacques Derrida*. Tese de doutorado apresentada e defendida na PUC-RIO em Março de 2007.

KOFMAN, Sarah. *Lectures de Derrida*. Paris: Éditions Galilée, 1984.

MALLET, Marie-Louise (org). *La Démocratie à venir - autour de Jacques Derrida*. (Cerisy-la-Salle, 2002), Galilée, 2004.

MORAES, Marcelo. Desobediência epistemológica: Ubuntu e Teko Porã: outros possíveis a partir da desconstrução. In. *Filosofia Francesa Contemporânea*. Org. CORREIA, Adriano; MARQUES, Silene; SILVA, Cíntia; SOLIS, Dirce. São Paulo: ANPOF, 2017(a).

_____. Desconstruindo o epistemicídio a partir de Jacques Derrida. In: *Análogos.* Rio de Janeiro, (PUCRJ) Edição Especial, 2017(b).

_____. O platonismo enquanto repetição e a condenação da escritura segundo Jacques Derrida. In. *Desconstrução e Alteridade: diálogos com Jacques Derrida*. Revista Sapere Aude, v. 04 n. 07. Belo Horizonte, 2013.

_____. A crítica de Derrida ao etnocentrismo não-declarado de Lévi-Strauss. In. *Revista Ensaios Filosóficos*, 2013.

_____. Ô meus amigos democratas: A democracia a partir de Jacques Derrida. In: *Analógos.* Rio de Janeiro: v. XII, (PUCRJ), 2012.

_____. Violências identitárias. In: *Revista Ítaca.* N. 19. Rio de Janeiro, 2012.

MORAES, Marcelo; NEGRIS, Adriano. *The times is out of joint:* A democracia fora dos eixos. *Revista SEAF*. Rio de Janeiro, Editora UAPÊ ano 13 - n° 13– 2015.

_____. O pensamento do ético em Jacques Derrida: uma questão de hospitalidade. In. *Cadernos de Ética e Política*. São Paulo: 2017.

_____. Escrituras da Cidade: ordem e desordem a partir de Derrida. In. *Políticas do Lugar*. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

MOUFFE, Chantal (org). *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge, 1996.

NASCIMENTO, Evando. GLENADEL, Paula (orgs). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora Sete Letras, 2000.

NASCIMENTO, E. (org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. Tradução: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

NEGRIS, Adriano. Pode o animal falar? In. *Revista de Filosofia* SEAF, Ano: 12. N. 12, 2014.

PEETERS, Benoit. *Derrida.* Tradução: André Telles. São Paulo: Civilização brasiliense, 2013.

PERETTI, Cristina de. *Espectrografias: Desde Marx y Derrida*. Madrid: Editorial Trotta Ser. 2003.

RAMOND, Charles. *Le vocabulaire de Derrida*. Ellipses Éditions Marketing S.A., 2001.

RANGEL, Marcelo de Mello. Violência e história em Walter Benjamin a partir da crítica de Derrida. In. *Revista Ítaca*. N. 19, Rio de Janeiro, 2012.

_____. Justiça e História em Derrida e Benjamin. In: *Dossiê Desconstrução e Alteridade: diálogos com Jacques Derrida*. Revista Sapere Aude, v. 04 n. 07.Belo Horizonte, 2013.

REGO, Cláudia de Moraes. *Traço, Letra e Escrita. Freud, Derrida e Lacan.* Rio de Janeiro: Editora Sete Letras, 2006.

Revista Apere Aude. *Dossiê Desconstrução e Alteridade: diálogos com Jacques Derrida*. Belo Horizonte, v. 04 n. 07. 2013.

RODRIGUES, Carla. *Rastros do feminino: sobre ética e política em Jacques Derrida*. Tese de doutorado apresentada e defendida na PUC-RIO em dezembro de 2010.

SANTIAGO, Silvano. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1976.

SIM, Stuart. *Derrida e o fim da história*. Tradução: Fernanda Gurgel. Rio de Janeiro: Editora UFJF, 2008.

SLOTERDIJK, Peter. *Derrida, um egípcio*. Trad.: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Democracia por vir e a política da filosofia a partir de Derrida. In. *Revista de Filosofia SEAF*. Rio de Janeiro, Editora UAPÊ ano 6 - n°6 – 2007.

_____. Espacialidades e espectralidades abissais. In. *Políticas do lugar*. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

_____. *Arquitetura da desconstrução e desconstrução em arquitetura*. Rio de Janeiro: Editora UAPÊ, 2010.

_____. Entrevista a Revista Ensaios Filosóficos. *Filosofia Contemporânea V. 01*. Rio de Janeiro, 2010.

_____. Glasserias. *Revista Ensaios Filosóficos.* Vol. 2013.

_____. O monstro inumano de Stirner como desconstrução espectral. In. *Revista de Filosofia SEAF*. Rio de Janeiro, Editora UAPÊ ano 13 - n°13 – 2015.

_____. Espectros de Marx ou a filosofia do desvio. Rio de Janeiro, Editora UAPÊ ano 10 - n°10 – 2011.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro; MORAES, Marcelo José Derzi. AvidaAmorte: 10 anos sem Derrida. In. *Revista de Filosofia SEAF*. Ano: 12. N. 12, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Preface to Of Gramatology. In: DERRIDA, Jacques. *Of Gramatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

SPRINKER, Michael. *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx.* (New York, 1998), éditions Verso, 1999.

Bibliografia complementar:

AGAMBEN, George. *Estado de Exceção*. Tradução: Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *A comunidade que vem*. Tradução: Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

ALTHUSSER, Louis. Aparelhos Ideológicos de Estado: Freud e Lacan. Tradução: Maria Laura Viveiro de Castro. In. *Posições II.* Rio de Janeiro: Edições Grall, 1980.

AMENEMOPE. Ensinamentos de Amenemope. In. ARAÚJO, *Emanuel. Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico.* Brasília: Editora da Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

ARAÚJO, Emanuel, Pobres faraós divinos in. *Textos de história*, vol. 04, n. 2, 1996.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução: Maria da Gama. Brasília: Editora UNB, 1997.

_____. *Ética à Nicomaco*. Tradução: Leonel Vallandro, Gerd Bornheim. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984.

_____. Metafísica vols. I, II, III, 2ª edição. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola. 2002.

_____. *A constituição de Atenas.* Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

_____. *A Teologia de Aristóteles.* Tradução: Catarina Belo. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.

_____. *A História dos Animais*. Tradução: Maria de Fátimo Silva e Souza. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2006.

_____. *Os Econômicos*. Tradução: Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.

_____. *Física.* Tradução: Guillermo Echandía. Barcelona: Editora Gredos, 1995.

ARRAIS, Nely Feitoza. Hierarquia e Mobilidade Social no Egito do Reino Novo. In. *Semna – Estudos de Egiptologia I*. Antonio Brancaglion Jr., Thais Rocha da Silva, Rennan de Souza Lemos, Raizza Teixeira dos Santos (orgs.). – Rio de Janeiro: Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional, 2014.

_____. Isis, o trono do Egito: análise das representações da deusa e do poder régio no Egito do Reino Novo. In. *Semna – Estudos de Egiptologia IV*. Antonio Brancaglion Jr.;

Gisela Chapot (orgs.). – Rio de Janeiro: Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional, 2017.

ARRUDA, José Maria. Paradoxos da Democracia no Liberalismo Crítica à concepção liberal de Estado de Direito a partir de Carl Schmitt. In. *Revista Problemata*. V. 02. N. 01. 2011.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. Tradução: Renato Noguera; Marcelo J. D. Moraes; Aline Carmo. In. *Revista Ensaios Filosóficos.* Vol. 14 - 2016.

_____. Uma Origem Africana da filosofia: Mito ou Realidade? Tradução: Marcos Carvalho Lopes. In. Capoeira – Revista de Humanidades e Letras. Vol.1. Nº, 1, 2014.

_____. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In. NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Afrocentricidade*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

_____. *The Egyptian philosophers: ancient African voices from Imhotep to Akhenaten.*Illinois: African American images, 2000.

AUSTIN, John. *Province of Jurisprudence Determined.* Londres, Editora Universidade de Londres, 1832.

AZAMBUJA, Darcy. *Teoria geral do Estado.* Rio de Janeiro: Editora Globo, S/d.

BAKR, A. Abu. O Egito faraônico. In. MOKHTAR, Gamal. *História geral da África: África antiga*. Brasília: Vol. 2. UNESCO, 2010.

BENISTE, José. *Orun Àiyé: o encontro de dois mundos.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura (Obras escolhidas; v. 1). Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Crítica da violência. In. *Escritos sobre a linguagem.* Tradução: Susana Kampff; Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.

BENSAID, Daniel. Democracia, ¿en cuál Estado? El escándalo permanente, 2009. Disponível em: www.vientosur.info , acessado pela última vez em: 05/06/2017.

BERGSON, Henri. *A filosofia francesa.* Tradução: Silene Torres Marques. Trans/Form/Ação, São Paulo, 29(2): 257-271, 2006.

BODIN, Jean. *Os seis livros da República.* Tradução: José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone Editora, 2011.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Editora Vozes, vol. 1, 2 e 3. Petrópolis, 1987.

BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Tradução: Sônia Maria Maciel. Rio Grande do Sul: EdiPUCRS, 2003.

CAMPOS, Marcio D'Olne. A Arte de Sulear-se. In. *Interação Museu-Comunidade pela Educação Ambiental, Manual de apoio a Curso de Extensão Universitária*.Teresa Cristina Scheiner (coord.), pp 59-61, 79-84, TACNET Cultural UNI-RIO, Rio de Janeiro, 1991.

CAMPOS, R. C. Tempo amarelo. In: *Tempo amarelo e outros tempos*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1980, s/p.

CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas.* Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

_____. *La democrazia. Storia de un'ideologia*. Roma: Laterza, 2004.

CANHÃO, Telo Ferreira. *A literatura egípcia do Império Médio: espelho de uma civilização.* Tese de dourado em História na Universidade de Lisboa. Lisboa, 2010.

CARDOSO, Ciro Flamarion. O Egito Antigo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

_____. Gênero e Literatura Ficcional: O Caso do Antigo Egito no 2º Milênio a.C. In FUNARI, Pedro P; FEITOSA, Lurdes. C. *Amor, Desejo e Poder na Antiguidade*. Campinas: Editora UNICAMP, 2003.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Feusp, 2005. (Tese de doutorado)

CARNOY, Martin. *Estado e teoria política*. Tradução: Equipe de tradutores do Instituo de Letras da PUC-Campinas. Campinas: Papirus, 1988.

CARREIRA, José Nunes. *Filosofia Antes dos Gregos*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994.

_____. *Literatura do Egipto Antigo.* Mem Martins: Publicações Europa-América, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo.* Tradução: Nóemia de Souza. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CESSOU. Sabine. Impasse social na África do Sul. In: *Le monde diplomatique Brasil.* 01 de Fevereiro de 2013.

CHÂTELET, François. *História das ideias políticas*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado.* Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. *Arqueologia da violência.* Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. De l'Ethnocide. In: *L'Homme*, tome 14 n°3-4, 1974.

Constituição dos Estados Unidos da América. 1787.

COMBE, Dominique. "O negro e a linguagem" – Fanon e Césaire. Tradução: Osmar Soares. In. *Revista Ensaios Filosóficos.* N° 12, 2015.

CORNELL, Drucilla. As relações entre o "eu" e o "outro". In. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos.* Tradução Luís Marcos Sander. Vol. 340, 2010.

CUNHA, Paulo Ferreira. *Sob o signo de Maet: considerações sobre o direito no antigo Egipto: contexto, mito e sentido de um "momento" político-sacro-normativo*. Porto: Biblioteca digital, 2006.

CUNNIGHAM, Frank. *Teorias da Democracia.* Tradução: Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre, Editora ARTMED, 2009.

Declaração de Independência dos Estados Unidos da América. 1776.

DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.

DESPLANCQUES, Sophie. *Egito Antigo*. Tradução: Paulo Neves. Porto alegre: L&PM, 2011.

DIENG, Amandy Aly. *Hegel et l'Afrique noire*. Séries des monographies. Dakar, 2006.

DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África Negra. Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica.* Tradução: Sílvia Cunha Neto. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

_____. *Civilisation ou Barbarie*. Paris: Presence africaine, 1981.

_____. *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité.*

historique? Paris: Présence Africaine, 1967.

_____. *Nations nègres et culture*. Paris: Présence africaine, 1954.

_____. *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*. Paris: IFAN/NEA,1977.

_____. Origem dos antigos egípcios. In. MOKHTAR, Gamal. *História geral da África: África antiga*. Brasília: Vol. 2. UNESCO, 2010.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcáica*. Tradução: Ivone Benedetti. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

_____. *Os gregos e nós.* Tradução: Mariana Paolozzi. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *Dionísio a céu aberto.* Tradução: Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. Marcel Detienne, le déconstructeur. Le Point, 27/02/2012. Disponível em: http://www.lepoint.fr/grands-entretiens/marcel-detienne-le_deconstructeur-25-02-2012-1435027_326.php , acessado pela última vez em: 01/10/2016.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs – Capitalismo & Esquizofrenia. vol. 1. Tradadução: Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 3. Tradução: Aurélio Guerra Neto et alii. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DOBERSTEIN, Arnoldo Walter. *O Egito Antigo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

DOVE, Nah. *Defining a Mother-Centered Matrix to Analyze the Status of Women*. In. *Journal of Black Studies*, Vol. 33, No. 1, Sept, 2002.

_____. Uma Crítica Africano-Centrada à Lógica de Marx. Tradução: Wellignton santos; Fernando Jesus. In. *Ensaios Filosóficos*. Volume XVI – Dezembro, 2017.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

_____. *Filosofia da Libertação na América Latina*. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.* Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.* Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005.

HARRIS, Geraldine. *Dioses y Faraones de la mitologia egipcia.* Tradução: Mónica del Palacio. Madri: Grupo Anaya, 1998.

EL-NADOURY, Rashid; *VERCOUTTER*, J. O legado do Egito faraônico. In. MOKHTAR, Gamal. *História geral da África: África antiga*. Brasília: Vol. 2. UNESCO, 2010.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas* - Volume 3. São Paulo: AlfaOmega, s/d.

FACÃO, Emerson. Os mestres do deserto: algumas considerações sobre a filosofia egípcia. In. *Estudos de Egiptologia IV*. Org. Antonio Brancaglion Jr.; Gisela Chapot. Rio de Janeiro: Editora Klíne, 2017.

FANON, Franz. Os condenados da terra. Tradução: Elnice Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006.

_____. *Pele Negra, Máscaras brancas.* Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAYE, Jean-Pierre. *Narrativas totalitárias*. Tradução: Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1996.

FERREIRA, José Ribeiro. *Da Atenas do séc. VII a.C às reformas de Sólon*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I.* Tradução: Maria Thereza da Costa; J.A. Guilhon. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

_____. *Microfísica do Poder.* Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

_____. *A ordem do discurso.* Tradução: Laura Fraga. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *Em defesa da Sociedade.* Tradução: Maria Ermantina de Almeida. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Vigiar e Punir.* Tradução: Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2009.

FREIRE, Paulo. *A pedagogia da esperança.* São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização.* Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011(a).

_____. *Nota sobre o "Bloco mágico".* Tradução Paulo César de Souza — São Paulo: Companhia das Letras, 2011(b).

_____. *Além do princípio de prazer.* Tradução: Paulo César de Souza — São Paulo: Companhia das Letras, 2010(a).

_____. *O inquitentante*. Tradução: Paulo César de Souza — São Paulo: Companhia das Letras, 2010(b).

_____. O estranho In: *Obras completas. v. VII.* Edição standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Trad. J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FILHO, Miguel Attie. *A filosofia que nasce escrita em árabe*. In. Biblioteca da Revista EntreLivros, 2006. Disponível em: www.revistaentrelivros.com.br , acessado pela última vez: 08/08/2017.

GARAUDY, Roger. *O Ocidente é um acidente.* Tradução: Virgínia Novais da Mata-Machado. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1983.

GARDINER, Alan. *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*. Oxford: Griffith Institute, 1988.

GOMES, Nilma. Intelectuais negros e produção do conhecimento. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Tradução: Margarida Gomes. São Paulo: Cortez, 2010.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Tradução: Ciro Mioranza. Florianópolis: Editora Unijuí, Fondazione Cassamarca, 2004.

GUTIERREZ, Fernando Proto. *La esencia del pensamiento kemético. A Eugenio Nkogo Ondó*. Faia. Vol. I. N° I. Año, 2012.

HARTOG, François. *Les Grecs égyptologues*. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 41e année, N. 5, 1986.

_____. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Tradução: Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____. *O espelho de Heródoto*. Tradução: Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

HARRIS, J. R. *O legado do Egito.* Tradução: Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

HART, Herbert Lionel Adolphus. *O conceito de Direito.* Tradução: A. Ribeiro Mendes. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

HAWS, Charles. O ubuntu e a "liberdade indivisível". In. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos.* Tradução Luís Marcos Sander. Vol. 340, 2010.

HEGEL, G.W. Friedrich. *Filosofia da História*. Tradução: Maria Rodrigues; Hans Harden. Brasília: Editora da UnB, 2008.

_____. *A razão na história: introdução geral à filosofia da história*. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Centauro, 2001.

HERÓDOTO. *História*. Tradução: Bartolomé Pou. Ed. eBooksBrasil, 2006.

HOBBES, Thomas. *Leviatã.* Tradução: João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Do cidadão*. Tradução: Frasmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2013.

HUGO, Victor. *Os miseráveis.* Tradução: Franciso Ferreira da Silva. Edições Centauros, 2013.

HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Tradução: Hamílcar Garcia. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1971.

JAEGER, Werner. *Paideia.* Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

JAMES, George G. M. *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*.

JOÃO, Maria Thereza David. Implicações econômicas dos templos egípcios e a constituição de poderes locais: um estudo sobre o Reino Antigo. In. *Estudos de Egiptologia IV*. Org. Antonio Brancaglion Jr.; Gisela Chapot. Rio de Janeiro: Editora Klíne, 2014.

_____. *Dos textos das Pirâmides ao Textos dos Sarcófagos: a "democratização" da imortalidade como um processo sócio-político.* Dissertação de Mestrado, UFF, 2008.

JR, Martin Luther King. *Il sogno dela non violenza*. Traduzione: Stefano Valenti. Milano: Feltrine Editore Milano, 2013.

KAFKA, Franz. *O processo.* Tradução: Manoel Paulo Ferreira. São Paulo: Círculo do Livro, 1997.

_____. A comunidade. In. *Narrativas do Espólio.* Tradução: Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução: Rodrigo Naves; Ricardo Terra. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011(a).

_____. O que é esclarecimento? In. *Textos seletos*. Tradução: Petrópolis: Vozes, 2011(b).

_____. *A Paz Perpétua.* Tradução: Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM
Editores, 2008.

_____. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Tradução: Vinicius de Figueiredo. Campinas, Papirus, 1993.

KASHINDI, Jean-Bosco. *Ubuntu como ética africana humanista e inclusiva.* Tradução: Henrique Denis Lucas. Cadernos IHUS Ideias, ano: 15 – N° 254 – Vol. 15, 2017.

_____. *Ubuntu como vivencia del humanismo africano bantú.* Devenires. Vol. 27, 2013.

_____. "Ubuntu" como modelo de justiça restaurativa: um aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignadad humana. Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y Africa. XIII Congreso Internacional de ALADAA. La ética delsur. Bogota: ALADAA, 2011. Disponível em:

http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/kakozi.pdf. Acesso em 03/04/2017.

KERVÉGAN, Jeann-François. *Hegel e o hegelianismo*. Tradução: Mariana Paolozzi, Sérvulo da Cunha. Edições Loyola, São Paulo, 2008.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os pré-socráticos.* Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2010.

MOKHTAR, Gamal. *História geral da África: África antiga*. Brasília: Vol. 2. UNESCO, 2010.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In. NOVAES, Adauto (org). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Compania das letras, 1999.

LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.* Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005.

LESBAUPIN, Ivo. *A sociedade do bem viver*. In. Revista PucMinas, 2011.

LACOSTE, Yves. *A geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*. Tradução: Maria Cecília França. Campinas: Papirus, 1988.

LAÊRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: Mario da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 2008.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática.* Tradução: Isabel Loureiro. São Paulo: Editora brasiliense, 1983.

LEITE, Flamarion Tavares. "O cogito em Kant e Husserl". Revista Brasileira de Filosofia, vol. XXXIX, fasc. 166, São Paulo, 1992.

LELYVELD, Joseph. *Mahatma Gandhi e a sua luta com a Índia*. Tradução: Donald Garschagen. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

LÉVI-BRUHL, Lucien. *A Teoria do Estado em Hegel*. Tradução: Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa. Princípios Revista de Filosofia, V. 20, N. 33 Janeiro/Junho, Natal, 2013.

LOCKE, John. *Segundo ensaio sobre o governo civil*. Tradução: Marsely de Mauro Dantas. São Paulo: Edipro, 2014.

_____. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução: E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LOUW, Dirk. Ser por meio dos outros. In. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos.* Tradução: Luís Marcos Sander. Vol. 340, 2010.

MACCORMICK, Neil. *H.L.A. Hart.* Tradução: A. Ribeiro Mendes. Rio de Janeiro,

Editora Campus / Elsevier, 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Tradução: Margarida Gomes. São Paulo: Cortez, 2010.

MALOMALO, Bas'llele. Eu só existo porque nós existimos. In. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos.* Tradução: Luís Marcos Sander. Vol. 340, 2010.

MANACORDA, Mario A. *História da Educação.* Tradução: Gaetano Lo Manacorda. São Paulo: Cortez, 2010.

MANDELA, Nelson. *A luta é minha vida*. Tradução: Nelson Noguera. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1988.

_____. Interviewed by Tim Modise. Experience Ubuntu Interview. May 24, 2006. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ODQ4WiDsEBQ , acessado pela última vez: 10/02/2017.

_____. *Longo caminha para a liberdade: uma autobiografia*. Tradução: J. E. Smith Caldas. São Paulo; Siciliano, 1995.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução: Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, Karl. *Os 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução: Leandro Konder. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. Tradução: Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini. São Paulo: Editora Boitempo, 2007.

MATHIEU, Frederich. *Platon, le Egypte et la question de l'ame*. Paris, In Libro Veritas, 2014.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica.* Traducción: Elisabeth Falomir. España: Ediotra Melusina, 2011.

_____. *Crítica da razão negra.* Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

_____. *Políticas da inimizade.* Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MBONGO, Nsame. Naissance de la philophie et renaissance africaine.

MELIÀ, Bartomeu. Palavras ditas e escutadas. In. Revista Mana, N. 19(1), 2013.

MENU, Bernadette. Maât, ordre social et inégalités dans l'Égypte ancienne. In. *Droit et cultures* [En ligne], 69 | 20151, mis en ligne le 20 avril 2015, consulté le 24 juillet 2016. URL : http://droitcultures.revues.org/3510

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica. Tradução: Ângela Lopes Norte In. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Niterói: no 34, p. 287-324, 2008.

_____. Citizenship, Knowledge, and the Limits of Humanity. In. *American Literary History*, 18 (2): 312-331, 2006.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de. *Do Espírito das Leis*. Tradução: Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural. 1985.

MONTGOMERY, *Eduard. Orixás magia elemental e espiritualidade nas religiões afro-brasileiras*. AgBook, 2011.

MOORE, Carlos. *Racismo e Sociedade*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

MORAES, Marcelo. A heterogipcia enquanto o outro egípcio na filosofia. In. *Estudos de Egiptologia IV*. Org. Antonio Brancaglion Jr.; Gisela Chapot. Rio de Janeiro: Editora Klíne, 2017(c).

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In. *Programa de Educação Sobre o Negro na Sociedade Brasileira.* Niterói: EdUFF, 2000.

_____. *A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil*. Estudos Avançados, 18 (50), 2004 (a).

_____. *Negritude: Usos e Sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.* Belo Horizonte: Autêntica, 2004 (b).

MUNDURUKU, Daniel. *Coisas de índio.* São Paulo: Callis Ed. 2010.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. Entrevista. In. *Ensaios Filosóficos.* Volume XV, 2017(a).

_____. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. In. *Revista Eixo.* Brasília-DF, v. 6, n. 2 (Especial), novembro, 2017(b).

_____. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. In. *Ensaios Filosóficos.* Volume XIII, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência.* Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Genealogia da moral.* Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Assim falou Zaratustra.* Tradução: Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Humano Demasiado Humano II.* Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Para além do bem e do mal.* Tradução: Márcio Pugiesi. Curitiba: Hemus Editora, 2001.

NOBLECOURT, Christiane. *A Mulher no Tempo dos Faraós*. Campinas: Papirus Editora, 1994.

NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10639*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2014.

_____. A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amenemope. In. *Ensaios Filosóficos*. Vol. 08, 2013.

_____. Amenemope, o coração e a filosofia, ou, a cardiografia (do pensamento). In. BRANCAGLION, Antonio. *Semma. Estudo de Egiptologia II.* Rio de Janeiro, 2015.

_____. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. In. Revista da ABPN. V. 3, n. 6, p. 147-150. nov. 2011, 2012.

NOGUERA, Renato; SILVA, Carla Cristina Campos da. Racismo e Biopoder: um caso no Rio de Janeiro Contemporâneo. In. *Nguzu*. Ano 1, n. 1, março/julho, 2011.

NOVAES, Adauto (org). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Compania das letras, 1999.

OBENGA, Théophile. *Ancient Egypt and Black Africa*. Chicago, IL: Karnak House, 1992.

_____. Egypt: Ancient History of African Philosophy. In WIREDU, Kwasi. *A companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

_____. *La philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 a. C.).* Paris: L'Harmattan, 1990.

_____. *Aristote et egypte ancienne.* ANKH, N° 2, Avril, 1993.

OLIVEIRA, Francis Lousada Rubiini. *A Escrita Sagrada do Egito Antigo. Dicionário Hieróglifo-Português.* Ibitirama/ES, Ed. do Autor, 2008.

PESSANHA, José Américo Motta. *Empédocles e a democracia.* Tese apresentada para o concurso de professor catedrático de História da Filosofia da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil. Rio de Janeiro, 1965.

PLATÃO. *Menexeno.* Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

_____. *Diálogos*. Tradução: Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, 2012.

_____. *As Leis*. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

_____. *República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

_____. *Protágoras.* Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universidade Federal do Pará, 2002.

_____. *Timeu-Crítias.* Tradução: Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

PEREIRA, Osny Duarte. *Quem Faz as Leis no Brasil?* Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1962.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Tradução: Ranz Romanillos. Gredos: Madrid, 2001.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás.* São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PTAHHOTEP. Ensinamentos de Ptahhotep. In. ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade e Modernidade-Racionalidade. In. *Os conquistados: 1492, e a população indígena das Américas.* Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Hucitec, 2006.

_____. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. In. *Estudos Avançados.* Vol. 19, N° 55. São Paulo, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia.* Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

RAMOS, Guerreiro. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. In *Revista Ensaios Filosóficos.* Vol. 04, 2011.

_____. Globalização e ubuntu. In. SANTOS, Boaventura; Meneses, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Tradução: Margarida Gomes. São Paulo: Cortez, 2013.

_____. A importância vital do "Nós". Tradução Luís Marcos Sander. In. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos.* Vol. 340, 2010.

_____. *The ethics of ubuntu*. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002.

_____. A filosofia do ubuntu e ubuntu como uma filosofia. Tradução para fins didáticos: Arnaldo Vasconcellos. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999. Disponível em: https://filosofia-

africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf acessado pela última ve em: 06/11/2017.

RIBEIRO, Darcy. O processo civilizatório. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala.* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

ROGGERO, Gigi. Financeirização, Crise sistêmica e Políticas Públicas. Tradução: Moisés Sbardelotto. In. Revista do Instituto Unisinos. São Leopoldo, Edição: 492, 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato Social.* Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cutural, 1973.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade dos homens.* Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SAID, Edward W. *Orientalismo.* Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios.* Tradução: Pedro Maia Soares. São Paulo: Cia das letras, 2003.

SANTOS, Boaventura; Meneses, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Tradução: Margarida Gomes. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura. Um Ocidente não ocidentalista. In. SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Tradução: Margarida Gomes. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos.* Brasília, 2015.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro.* São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização.* Rio de Janeiro: Record, 2008.

SANTOS, Moacir Elias. Escrevendo em hieróglifos. In. *Leituras da História.* São Paulo: Editora Escala, n. 24, 2010.

SANTOS, Alcides Cardoso dos; DURÃO, Fabio Akcelrud; SILVA, Maria das Graças G. (org). *Desconstruções e contextos nacionais.* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

SANTOS, Rodrigo de Almeida dos. Baraperspectivismo contra Logocentrismo ou o Trágico no Prelúdio de uma Filosofia da Diáspora Africana. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

SARTRE, Jean Paul. *Reflexões sobre o racismo*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968.

_____. *Le génocide.* Les Temps Modernes, 259, décembre 1967, Paris, pp. 953-971.

SCHMITT, Carl. *O conceito de político*. Tradução: Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

_____. *Teologia política*. Traducion: Francisco Javier. Buenos Aires: Editorail Struharth, 1998.

SCHURÉ, Édouard. *Pitágoras.* São Paulo: Martin Claret, 1986.

SERRES, Michel. *As origens da geometria.* Tradução: Ana Simões; Maria da Graça Pinhão. Lisboa: Terramar, 1997.

SILVA, Wallace Lopes (Org.). *Sambo logo penso: afroperspectivas para pensar o samba.* Rio de Janeiro: Editora Hexis; Fundação Biblioteca Nacional, 2015.

SODRÉ, Nelson Werneck. *A Farsa do Neoliberalismo.* Rio de Janeiro: Editora Graphia, 1995.

SOREL, Georges. *Refléxions sur la violence.* Paris: Marcel Rivière et Cie. Réimpression de la première édition, 1972.

SOUZA, Rogério. O simbolismo dos amuletos cardíacos no Egipto Antigo. In. *Revista Cadmos.* Lisboa: N. 20, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução: Sandra Regina G. Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STALLYBRASS. Peter. *O casaco de Marx*. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

STIRNER, Max. *O único e sua propriedade.* Tradução: João Barrento. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

THOREAU, Henry. *Desobediência Civil*. Tradução: José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

VERCOUTTER, Jean. *O Egito Antigo.* Tradução: Francisco G. Heidemann. São Paulo: Difel, 1980.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego.* Tradução: Ísis Borges. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *La démocratie grecque vue d'aileures*. Flammarion, 1990.

XENOFONTE. *A constituição dos atenienses.* Tradução: Pedro Ribeiro Martins. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

YANOMAMI, Davi Kopenawa. Descobrindo os brancos. In. NOVAES, Adauto (org). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Compania das letras, 1999.

YOYOTTE, J. O Egito faraônico: sociedade, economia e cultura. In. MOKHTAR, Gamal. *História geral da África: África antiga*. Brasília: Vol. 2. UNESCO, 2010.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução: Carlos Nougué. Realizações Editora, São Paulo, 2011.

WIREDU, Kwasi (Editor). *A companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

ZIZEK, Slavoj. *Violência*. Tradução: Miguel Serras. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *Alguém disse totalitarismo?* Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.