

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Carla Rodrigues

**O sonho dos incalculáveis:
coreografias do feminino e do feminismo
a partir de Jacques Derrida**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre pelo
Programa de Pós-graduação em Filosofia do
Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador : Prof. Paulo Cesar Duque-Estrada

Rio de Janeiro

Março de 2008



Carla Rodrigues

**O sonho dos incalculáveis:
coreografias do feminino e do feminismo
a partir de Jacques Derrida**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Paulo Cesar Duque-Estrada (PUC-Rio, orientador)

Rafael Haddock-Lobo (USP)

Rosana Suarez (PUC-Rio)

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, _____ de _____ de _____.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Carla Rodrigues

Jornalista, professora agregada do Departamento de Comunicação Social da PUC-Rio, pesquisadora do Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução (NEED).

Ficha Catalográfica

Rodrigues, Carla

O sonho dos incalculáveis: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida / Carla Rodrigues ; orientador: Paulo César Duque-Estrada. – 2008.

122 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Desconstrução. 3. Feminino. 4. Feminismo. 5. Derrida, Jacques. I. Duque-Estrada, Paulo César. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

À Coordenação Central de Pós-Graduação, por me conceder uma bolsa de isenção e tornar viável a realização desta pesquisa.

Ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Ao meu orientador, Paulo Cesar Duque-Estrada, pelo dom, pela hospitalidade e pelo privilégio.

Ao diretor do Departamento de Comunicação Social, professor Cesar Romero Jacob, pelo apoio.

Aos colegas do Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução (NEED/PUC-Rio), pelo acolhimento, cumplicidade, amizade e tudo mais.

Aos colegas do Portal PUC-Rio Digital, Alexandre Carauta, Bruna Aucar, Creso Soares Jr., Lenira Alcure, Letícia Hees e Marcelo Kischinevski, pela paciência.

UM TEXTO SE TRAMA A PARTIR DE INCALCULÁVEIS INFLUÊNCIAS, INTERFERÊNCIAS, ENVIOS. ESTAS SÃO AS PESSOAS QUE, SEI, DE ALGUMA FORMA CONTRIBUÍRAM COM ESTE TECIDO:

Ana Maria Continentino, Angela Freitas, Anna Cristina Águas, Arthur Dapieve, Carolina Rodrigues Medeiros, Catherine Vieira, Claudia Lima Costa, Claudia Prado, Danilo de Assis Clímaco, Denise Pegorim, Dorrit Harazim, Elaine Brandão, Enaide Bezerra Barros, José Renato Aguiar, Lúgia Saramago, Marcos Loureiro de Sá, Maria Luíza Heilborn, Maria Teresa Citeli, Paulo Cesar Duque-Estrada, Rafael Haddock-Lobo, Raquel Carvalho, Renata Maciel, Rosana Suarez, Silvia Becher, Sonia Corrêa, Tânia de Oliveira Ramos, Tatiana Grenha, Xico Vargas.

apenas para leitura

Para Carol

Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que o bom seja bom e o ruim ruim, que dum lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero todos os pastos demarcados [...] Como é que posso com este mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas transtroz a esperança mesmo do meio do fel do desespero. Ao que, este mundo é muito misturado.

Guimarães Rosa, Grande sertão: veredas

Resumo

Rodrigues, Carla; Estrada, Paulo Cesar Duque (Orientador). **O sonho dos incalculáveis: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro, 2008. 122p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A partir de uma exposição do pensamento de Jacques Derrida a respeito de temas como identidade, estabilidade da categoria sujeito, justiça e direito, essa dissertação discute alguns aspectos contemporâneos da política, como os movimentos identitários, com ênfase no movimento feminista, a reivindicação de direitos, e a representação.

apenas para leitura

Palavras-chave

Desconstrução, feminino, feminismo, Derrida

Résumé

Rodrigues, Carla; Estrada, Paulo Cesar Duque (Orientador). **Le rêve des incalculables: choréographies du féminin et du féminisme d'après Jacques Derrida**. Rio de Janeiro, 2008. 122p. MSc Dissertation - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

D'après un exposition du pensée de Jacques Derrida au-dessus des questions comme l' identité, le sujet, la justice et le droit, ce travail fait une réflexion sur la politique contemporaine, les mouvements identitaires, surtout les féminisme, les exigences de droit, et la représentation.

apenas para leitura

Mots-clés

Déconstruction, féminisme, féminin, Derrida

Sumário

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 10 |
| PARTE 1 – MULHER, VERDADE, INDECIDIBILIDADE | 16 |
| Deslocar-se, diferir | 16 |
| O problema da linguagem, o problema da verdade | 19 |
| Différance | 23 |
| Alteridade, o todo outro | 27 |
| <i>Indecidíveis</i> : o jogo do nem/nem | 31 |
| Khôra | 33 |
| Esporas – os estilos de Nietzsche | 36 |
| Ilusões topográficas | 40 |
| Força, direito, lei e justiça | 43 |
| A mística da justiça | 45 |
| As três aporias do direito | 53 |
| Hipérbole da responsabilidade | 56 |
| O sujeito como fábula | 57 |
| Sim, sim | 61 |
| Os fins do homem | 63 |
| Mulher, mulheres, sujeitos de direitos | 66 |
| PARTE 2 – COREOGRAFIAS DE DERRIDA E OS INCALCULÁVEIS | |
| SEXOS | 70 |
| Breves considerações sobre o próprio das mulheres | 70 |
| Lugar de todos os perigos | 75 |
| Dois como destino | 78 |
| Críticas feministas ao pensamento da desconstrução | 87 |
| Duplo trabalho: lutar e dançar | 89 |
| Aliança entre desconstrução e feminismo | 90 |
| Equivalência de direitos | 92 |
| O problema da oposição natureza/cultura | 97 |
| O gênero não existe | 100 |
| Questões para a política feminista | 104 |
| A impossibilidade do fora | 109 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 112 |
| Primeiro ponto: a ilusão topográfica | 112 |
| Segundo ponto: a estabilidade do sujeito a ser representado | 113 |
| Terceiro ponto: o problema da dualidade sexo/gênero | 115 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 118 |

Introdução

O talvez um pouco longo título dessa dissertação será meu ponto de partida: O sonho dos incalculáveis, coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida. Começo pelo final – a partir de Jacques Derrida. Esta formulação, que parece tão simples, foi particularmente pensada e discutida entre Paulo e eu. O “a partir” do título quer marcar que o pensamento da desconstrução, o pensamento de Jacques Derrida é ponto de partida, mas não é origem, do levantamento de uma série de questões para as quais a desconstrução aponta. O pensamento da desconstrução propõe, de certa forma, esse permanente envio a partir do qual se abrem outras questões que Derrida se dedicou a pensar, como literatura, linguagem, psicanálise, política, ética, e feminismo.

As coreografias do feminino e do feminismo são a indicação de que estamos dançando, que estamos em movimento. O movimento de um chão movediço, em que o ora nos movemos para baixo, ora para cima, sem nunca alcançar o conforto de uma base sólida, indicativo das intenções do pensamento de Derrida, definido pela filósofa argentina Monica Cragolini como um pensamento que treme.

O movimento, a dança que a feminista Emma Goldman evocava já no século 19, vai servir de inspiração para que Derrida sonhe com os incalculáveis sexos que estão no título principal deste trabalho.

Incalculáveis porque pensados fora da ordem do cálculo, incalculáveis também porque incontáveis para além do número dois, incalculáveis porque colocam uma pergunta derridiana que reproduzo neste trabalho: é possível pensar para além da estrutura binária do par opositivo feminino/masculino?

O sonho de Derrida com uma “sexualidade sem número”, não marcada por sexos opostos ou oposições identificáveis, não seladas com duas classificações, homem e mulher, o sonho dos incalculáveis, como pretendo ter conseguido demonstrar, não seria um indeterminismo em relação a homens e mulheres ou qualquer tipo de relativismo em relação ao gênero.

Derrida estaria indicando que é possível ir além da oposição masculino/feminino, entendida como mais uma das oposições metafísicas sobre as quais se formulam os discursos de exclusão. O sonho de uma “sexualidade sem

número”, que quer ir além de classificações opostas, sem essencializar nem o masculino nem o feminino, permitindo aí as novas coreografias do feminino e do feminismo.

Não se trata de pensar em algo novo, mas de embaçar, estremecer, abalar as posições fixas que fundamentam o masculino e o feminino, não para por um fim nas diferenças, mas reconhecendo que as diferenças são mais complexas do que a suas supostas estruturas binárias.

Esta questão, que é uma imensa questão, se abriu para mim como uma chance de estabelecer na filosofia o debate sobre o arraigado campo das identidades, sobre o qual estão estruturados os movimentos emancipatórios como o feminismo. Há uma questão formulada por Judith Butler que ecoou na minha cabeça durante todo o tempo em que pesquisei, escrevi e trabalhei: “Há o refrão de que, justamente agora, quando as mulheres começam a assumir o lugar de sujeitos, as posições pós-modernas chegam para anunciar que o sujeito está morto” (BUTLER, 1998, p.23).

Isso que soa quase como uma injustiça me levou a entrar no pensamento da desconstrução a partir do seu início. É deste pequeno percurso que pretendo tratar.

A primeira parte desta dissertação é dedicada a apresentar como o pensamento da desconstrução encara a questão da verdade e a questão do sujeito.

Em *Gramatologia*, Derrida dá início a esses movimentos simultâneos de inversão e deslocamento. Nesse livro, o filósofo explora a idéia de que a tradição teria promovido o rebaixamento da palavra escrita em detrimento da voz.

Nessa “fala plena e presente” estaria aquilo que Derrida problematiza: ao considerar que os sons emitidos pela voz estão diretamente ligados aos estados da alma, enquanto as palavras escritas seriam meros símbolos das palavras faladas, a tradição confere à escrita maior distância da presença – e portanto da verdade – e dá à a palavra falada uma relação natural com o logos.

Derrida parte desse ponto para mostrar como, em nome dessa ligação entre voz e razão, a escritura sempre esteve rebaixada, recalçada, subjugada em relação à verdade da palavra falada, esta amparada no ideal de presença como verdade.

Ao valorizar a escrita, Derrida não estaria pretendendo promover uma simples inversão para sobrepô-la à fala. Derrida vai reconhecer o valor do que

estava historicamente rebaixado, mas também de fazer da inversão o primeiro ato de uma coreografia cuja cena final é o deslocamento.

E deslocar-se é não se fixar a identidades.

Quando um movimento de deslocamento se completa, não é em direção a um novo conceito ou a conceitos com novas identidades, mas a um “multiplicar de identidades”, o que de fato interessa à desconstrução.

Há um duplo gesto no pensamento da desconstrução, um duplo jogo que impõe esses dois movimentos.

Derrida não quer apenas fazer emergir o recalcado para sustentá-lo no alto ao trazer à tona o significante, a mulher e a escrita, em detrimento dos seus opostos, o significado, o homem, a voz.

A tarefa do pensamento da desconstrução seria a de completar esse duplo gesto e apontar para um deslocamento. Se fosse uma mera inversão, seria de certa forma um gesto único, e não duplo, no qual a tensão do movimento estaria terminada ao fim do ato de inverter.

Chego a *Coreografias*, uma entrevista entre Derrida e a teórica feminista Christie McDonald. Eles trocaram correspondências num debate que tem o livro *Éperons* como ponto de partida. Numa das perguntas dessa entrevista, McDonald defende a idéia de que primeiro seria preciso inverter – e conferir às mulheres o lugar superior na hierarquia, que sempre lhes foi negado – para só depois deslocar.

A partir desse ponto, Derrida vai problematizar o que chamará de ilusão topográfica, apontando os riscos essencialistas de se conferir um lugar para a mulher, demonstrando que a mera inversão não altera as estruturas que se quer combater.

Apoiado numa leitura de Nietzsche, em *Éperons* ele vai afirmar que as feministas são como filósofos dogmáticos, que para Nietzsche, são messiânicos, metafísicos e moralistas. Essa associação de Derrida às críticas de Nietzsche vai causar profundo desconforto e tensão entre o filósofo e muitas teóricas feministas. Explorar essa tensão foi um dos meus objetivos.

Tomo, para isso, duas afirmações de Derrida: a primeira, quando ele diz que toda desconstrução é feminista. E a segunda, quando ele afirma não ser nem feminista nem anti-feminista.

Exploro esse jogo do nem/nem para explicar os indecíveis derridianos.

Os indecidíveis são proposições que Derrida vai tomar emprestado de um matemático para dizer que existem afirmações que não são nem falsas, nem verdadeiras. Com os *indecidíveis*, Derrida está problematizando as suposições de oposição da metafísica: nem isto, nem aquilo, nem preto nem branco, nem dia nem noite, nem fora nem dentro, nem seco, nem molhado.

Os *indecidíveis* de Derrida nos lançam não no cinza – o que seria apenas um novo lugar –, mas nos inúmeros matizes que existem entre o preto e o branco.

Em Éperons, Derrida vai dizer que a mulher é um indecidível e vai colocar o feminino num lugar de não-verdade, de onde algo novo pode surgir.

Muitos de seus críticos dirão que Derrida está se alinhando à tradição, que sempre associou o feminino à falta, ao vazio a ser preenchido pelo outro, que é sempre masculino. É Gayatri Spivak quem vai chamar atenção para o fato de que, na desconstrução, as ausências são valorizadas, e não desqualificadas.

Nessa mesma linha de valorização da ausência, tento mostrar como Derrida pensa a questão da ausência de um sujeito estável a ser representado. O que discuto é que se todos os ideais modernos de emancipação foram construídos tendo como base uma razão centrada no sujeito, e se o pensamento da desconstrução abala, rompe, desloca e abre uma fenda nessa base que deixa de ser sólida, o que esse pensamento teria a oferecer diante dos inúmeros desafios da política contemporânea?

Essa pergunta havia sido o ponto de partida do projeto de mestrado porque se atribui ao pensamento da desconstrução a liquidação do sujeito: um gesto que, entre outros “relativismos”, contribuiria para o desmantelamento de valores.

Em contrapartida a essas acusações de liquidação do sujeito, Derrida diz: “Nunca houve para ninguém O Sujeito, eis o que eu gostaria de começar por dizer. O sujeito é uma fábula” (DERRIDA, 1992c, p. 279).

O sujeito não estaria liquidado porque o sujeito nunca esteve lá. E nunca esteve lá porque haveria, na gênese da sua divisão e do seu descentramento, um traço constitutivo de alteridade que abalaria qualquer projeto de centramento de um sujeito clássico. A alteridade traz para a compreensão do sujeito esse abalo do outro, do diferente, o estranho a si – e não o próprio de si. A alteridade insere uma ferida que impediria a formação de uma identidade estável pela qual o sujeito possa responder.

Desse reconhecimento de uma alteridade que me é constitutiva, desse reconhecimento da impossibilidade de uma presença a si, Derrida vai embaralhar ainda mais a questão do sujeito, apontando para o fato de que o discurso do sujeito faz parte de um esquema cuja estrutura é feita de recalques, de eliminação da alteridade e da singularidade.

A questão do sujeito me interessa na medida em que sempre que houve O sujeito, este sujeito foi masculino. Por isso, embora muitos vejam nisso que seria a “liquidação do sujeito” uma conspiração contra as mulheres, preferi me alinhar às autoras que enxergam aí uma oportunidade.

Busquei com isso aproximar o pensamento da desconstrução de muitas teóricas feministas que defendem a hipótese de que o sujeito do feminismo não desaparece, mas passa a ser entendido como imprevisível e indeterminado.

Estou falando de alguma coisa que pode soar como impossível, mas que a mim aparece como esse duplo trabalho: que o sujeito feminino venha a deixar de ser o motor da política feminista. Pode-se dizer que um dos objetivos do movimento feminista seria instituir a mulher como sujeito de direitos. No entanto, de que serviria a instituição de um sujeito de direitos inscrito na mesma lógica que se pretende combater?

Muitos autores, na tentativa de explicar o pensamento da desconstrução, afirmaram que este pode ser entendido como “um pensamento que quer ir além”, “uma filosofia do impossível”, “uma filosofia do limite”. É neste “ir além” das conquistas já realizadas, é neste “impossível” que esta pesquisa coloca seu foco.

Recorro a autores que dialogaram com Derrida sobre as possibilidades e as tensões da aliança entre o pensamento da desconstrução e o feminismo para formular esta pergunta: é possível ir além? Aceitar divergências, fragmentações e rupturas, e não apostar numa unidade totalizante também é fazer política.

Derrida também vai discutir como fazer política apoiada em reivindicações de direitos não deve supor que os direitos sejam alcançáveis pelo aparato jurídico. O pensamento da desconstrução aponta para a distinção entre o direito e justiça, também pensada como um indecível, que seria inalcançável a partir do mero recurso ao aparelho jurídico. Com isso, Derrida nos levaria a uma forma de vigília em relação às ingenuidades e às violências que freqüentemente pautam os discursos em defesa de “direitos”. Ao pretender problematizar a força necessária para a instauração desses “direitos” e ao questionar o interior do sistema jurídico,

Derrida pretende uma ampliação de reivindicação de justiça. Esse que é um imenso problema se abriu para mim como uma questão a ser desenvolvida numa pesquisa de doutorado.

Chego ao final propondo três pontos que considero importantes: 1) a ilusão topográfica de conferir um lugar às mulheres; 2) a exigência de estabilidade no sujeito a ser representado; a possibilidade de pensar além do par opositivo masculino/feminino e além das identidades fixas. Com este percurso, pretendo ter demonstrado que, se na hipótese de aliança entre desconstrução e feminismo cabe um papel às mulheres, esse papel poderia ser o de preservar o não-lugar, a não-verdade, a diferença não-opositiva a partir da qual se abre a chance de desconstrução do masculino como verdade e como referência universal.

apenas para leitura

Parte 1 – Mulher, verdade, indecidibilidade

Deslocar-se, diferir

Inverter a hierarquia. Dar voz ao recalcado. Desconstruir para que, no movimento da desconstrução, o que até então estava oculto apareça, aconteça, se revele. Manter-se em vigília para não fazer desse movimento de inversão apenas a afirmação de uma nova hierarquia, na qual o elemento até então subjacente simplesmente toma o lugar do que estava no alto. Para evitar os riscos de uma nova estrutura hierárquica, Derrida chama a atenção de que se deve ter o cuidado de que o pensamento da desconstrução passe muito rapidamente pela fase da inversão. Porque é preciso admitir os riscos de se fixar numa nova dualidade.

Pode-se dizer que é em *Gramatologia* que Derrida dá início a esses movimentos simultâneos de inversão e deslocamento, como pretendo demonstrar aqui na leitura que apresentarei da primeira parte desse livro, em que o filósofo explora a idéia de que a tradição teria promovido o rebaixamento da palavra escrita em detrimento da *phoné*. Esse privilégio, no entanto, não teria sido possível evitar, e serviu para

confinar a escritura numa função segunda e instrumental: tradutora de uma fala plena e plenamente presente (presente a si, a seu significado, ao outro, condição mesma do tema da presença em geral), técnica a serviço da linguagem, porta-voz (porte-parole), intérprete de uma fala originária que nela mesma se subtraía à interpretação (DERRIDA, 2004a, p. 9).

Nessa “fala plena e plenamente presente” estaria aquilo que Derrida problematiza: ao considerar que os sons emitidos pela voz estão diretamente ligados aos estados da alma, enquanto as palavras escritas seriam meros símbolos das palavras faladas, a tradição confere à palavra escrita maior distância da presença – e portanto da verdade – do que a palavra falada, que guardaria relação natural com o *logos*. Derrida parte desse ponto para mostrar como, em nome dessa ligação entre *logos* e *phoné*, a escritura sempre esteve rebaixada, recalcada, subjugada em relação à verdade da palavra falada, esta amparada no ideal de presença como a verdade.

Tal como foi mais ou menos implicitamente determinada, a essência da *phoné* estaria imediatamente próxima daquilo que, no “pensamento” como *logos*, tem relação com o sentido; daquilo que o produz, que o recebe, que o diz, que o “reúne” (DERRIDA, 2004a, p. 13).

Esse privilégio da voz e da presença do *logos*, do querer-dizer, do sentido, ele chamará de fonologocentrismo. Contra esse centramento na unidade entre voz e *logos*, ele apontará para o primado da escritura, indicando que inexistente o sentido original em nome do qual a escrita sempre foi rebaixada.

Ao valorizar a escrita, Derrida não estaria pretendendo promover uma simples inversão para sobrepô-la à fala. Derrida vai propor uma inversão, mas não apenas: trata-se de reconhecer o valor do que estava historicamente rebaixado, mas também de fazer da inversão o primeiro ato de uma coreografia cuja cena final é o deslocamento. Como lembra Paulo Cesar Duque-Estrada, esse momento de inversão é “estruturalmente inseparável de um deslocamento com relação ao sistema a que antes pertenciam os termos de uma dada posição conceitual” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 12).

Deslocar-se é, antes de mais nada, não se fixar a identidades. Assim, Duque-Estrada vai pontuar que, quando esse movimento de deslocamento se completa, não é em direção a um novo conceito ou a conceitos com novas identidades, mas a um “multiplicar de identidades”, o que de fato interessa à desconstrução. A desconstrução, para manter-se fiel à tarefa que se propõe, não poderia se agenciar a nenhum tipo de identidade fixa. Nem, como veremos no capítulo final, pode estar a serviço de disputas políticas pela busca ou pela imposição de uma verdade.

O que Derrida chamou de “estratégia geral da desconstrução” seria a neutralização das oposições binárias da metafísica. É por esse caminho que ele vai propor o *quase-conceito* de escritura, que abalaria a oposição entre *logos* e *phoné*, entre significante e significado. Há, como pontua Rafael Haddock-Lobo, um duplo gesto no pensamento da desconstrução, um duplo jogo que impõe dois movimentos: o da inversão e o do deslocamento:

No momento da inversão, aquilo que é recalcado, reprimido, abafado, marginalizado pela filosofia é colocado em destaque. Dá-se, assim, em um primeiro momento um olhar especial à escrita, ao significante, à mulher, à loucura etc., em detrimento de tudo que foi defendido pelo falo-logo-

fonocentrismo: a fala, o falo, a razão, o significado etc. (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 86).

Esses elementos citados por Haddock-Lobo, sobre os quais a inversão joga luz, servem ao questionamento da existência de sentido original. Ao trazer à tona o significante, a mulher e a escrita, Derrida não estaria apenas querendo fazer emergir o recalcado para sustentá-lo no alto, em detrimento dos seus opostos, o significado, o homem, a voz. Ao pensamento da desconstrução seria exigida a tarefa de completar esse duplo gesto e apontar para um deslocamento. Se fosse uma mera inversão, seria de certa forma um gesto único, e não duplo, no qual a tensão do movimento estaria terminada ao fim do ato ou do processo de inverter. Mas por tratar-se de uma permanente posição de deslocamento é que Haddock-Lobo vai falar do pensamento da desconstrução como “um pensamento de eterna vigília, de uma certa prontidão” (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 90). Ao pensamento da desconstrução não caberia apenas reproduzir as estruturas dominantes.

A coexistência dos movimentos de inversão e deslocamento é objeto de interesse de Christie McDonald. Numa das perguntas de *Coreografias*, ela defende a idéia de inversão e deslocamento em duas fases sucessivas, não simultâneas. Diz McDonald:

Na primeira fase, deve acontecer uma inversão segundo a qual os termos opostos serão invertidos. Por consequência, a mulher, estando anteriormente subordinada, poderia tornar-se o termo dominante em relação ao homem. No entanto, estando dado que um tal esquema de inversão poderia somente repetir o esquema tradicional (dentro do qual a hierarquia da dualidade é sempre reconstituída), ela será incapaz de efetuar uma mudança significativa. Uma tal mudança não poderia acontecer se não através da “segunda” fase, a mais radical da desconstrução, na qual um “novo” conceito será forjado ao mesmo tempo. (DERRIDA, 1992a, p. 104/105)

McDonald estaria defendendo a etapa da inversão como necessária para fazer valer o lugar daquele que até então estava oculto ou recalcado. Com esse argumento, ela defenderá a necessidade de o movimento feminista conferir à mulher um lugar no alto da hierarquia, como uma espécie de compensação pelo lugar invisível ou subjugado que ela sempre ocupou. McDonald está interpretando as seguintes afirmações de Derrida:

Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição. Significa, pois, passar muito rapidamente – sem manter qualquer controle sobre a oposição anterior – a uma *neutralização* que, *praticamente*, deixa intacto o campo anterior, privando-se de todos os meios de aí intervir efetivamente. (...) Quando digo que essa fase é necessária, a palavra “fase” não é, talvez, a mais rigorosa. Não se trata aqui de uma fase cronológica, de um momento dado ou de uma página que pudesse um dia ser passada para podermos ir simplesmente cuidar de outra coisa. A necessidade dessa fase é estrutural; ela é, pois, a necessidade de uma análise interminável: a hierarquia da oposição dual sempre se reconstitui. (...) Dito isso, ater-se, por outro lado, a essa fase significa ainda operar no terreno e no interior do sistema desconstruído. É preciso, também, por essa escrita dupla, justamente estratificada, deslocada e deslocante, marcar o afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante ou idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo “conceito”, um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior. (DERRIDA, 2001, p. 48/49)

Derrida fala em “passar muito rapidamente” e ainda enfatiza que não se pretenda “manter qualquer controle sobre a oposição anterior”. Já John Caputo vai nos lembrar que nunca foi necessário escolher entre inversão e deslocamento – os dois são movimentos simultâneos da desconstrução. Assim, ele elimina a idéia de que primeiro seria preciso inverter – e portanto conferir às mulheres papel superior – para depois promover o deslocamento que enfim eliminaria a inversão. Manter-se num movimento permanente de deslocar-se seria o que o pensamento da desconstrução ao mesmo tempo propõe, instiga e desafia. Como conjugar deslocamento e política é uma pergunta que atravessa esse trabalho.

O problema da linguagem, o problema da verdade

No signo haveria uma essência, indicada na *unidade natural* entre significante e significado. Em nome dessa unidade natural o significante foi rebaixado em relação a um significado transcendental, alcançável por algum caminho, seja o da hermenêutica, o da filosofia analítica ou o da fenomenologia. Na linguagem também haveria uma essência, indicada na *unidade natural* entre voz e sentido. Em nome dessa unidade, a escritura sempre foi rebaixada em relação à palavra falada, que teria o privilégio de estar mais próxima do sentido do que a escrita.

O signo seria, segundo a teoria lingüística que Derrida começa a questionar em *Gramatologia*, o portador de uma *unidade natural* entre significante (palavra) e significado (sentido). Toda a tradição metafísica estaria, portanto, implicada nessa idéia de que a linguagem carrega a possibilidade de expressão de uma verdade transcendental. Ao desfazer a estrutura binária significante/significado Derrida aponta para o “caráter arbitrário do signo” e questiona a existência dessa *ligação natural* entre significante e significado. O signo, diz Derrida, carrega nessa ligação arbitrária as oposições sensível/inteligível, dentro/fora, presença/ausência, voz/escrita, homem/mulher. A idéia de um significado transcendental por trás de todo significante dá ao signo o que Geoffrey Bennington chama de “privilégio”¹ de ligar os dois mundos.

Quando afirma que não existe significado, só significantes, Derrida vai desprivilegiar não apenas o significado como o elemento que carregaria a dimensão transcendental do signo, como também desconsiderar o signo como portador dessa pretensa “unidade natural” significante/significado. Para Derrida, o significado não é mais transcendente, mas aquilo que se dá dentro de uma cadeia de significantes. O filósofo questiona a existência do *logos* do signo, do significado por trás do significante, demonstrando que os significantes só são compreensíveis a partir de uma cadeia de significantes, num jogo de referências em que um significante depende do seu anterior e do seu posterior, como no jogo de remetimentos de um dicionário, em que cada significante aponta para pelo menos mais um significante, numa sucessão infinita de remessas. Ou, como explica Bennington:

No sistema de diferenças que é a língua, todo significante funciona remetendo a outros significantes, sem que se chegue nunca a um significado. [...] Um significado não é mais do que um significante posto numa certa posição por outros significantes: não existe significado ou sentido, só há “efeitos” (BENNINGTON; DERRIDA, 1996, p. 34).

Esses efeitos seriam vestígios, rastros desse movimento permanente de deslocar-se, de diferir, de promover diferenças que escapam à oposição binária da

¹ “[...] O signo tem o privilégio – e corre portanto todos os riscos – de religar os dois mundos. Esteja ele a serviço da idealidade ou da materialidade, dos conceitos ou das coisas, da *theoria* ou da *praxis*, o signo deve compor com o reino adverso: o idealismo deve se arriscar a falar ou a escrever (é a famosa tirada de Marx e Engels) e portanto confiar o espírito, por pouco que seja, a um suporte material; por mais evanescente que este seja (M.94, sg.), e o materialismo deve de fato recorrer a idealidades para significar” (BENNINGTON; DERRIDA, 1996, p. 30).

metafísica na medida em que não instituem novas oposições, mas propõem um permanente deslocar-se, uma produção de diferir que se denominará como a própria *différance* (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 29).

Quando Derrida afirma que não há “significante em si”, não estaria apenas rebaixando o significado para propor uma inversão ou uma estratégia de alçar o significante ao lugar privilegiado que a tradição metafísica conferia ao significado. Ao se opor ao rebaixamento da escritura presente em Saussure, Derrida promove mais um deslocamento: da polissemia, que para ele ainda estaria no primado do logocentrismo, na idéia de que há um sentido original, que se espalha de formas diversas, para a disseminação, onde não há mais um querer dizer inicial. É assim que a escritura poderia ser entendida como referencialidade aberta, repetição, deslocamento de presença, não-origem, não-essência.

Ao dizer que tudo é escritura, Derrida também considera a palavra falada como escritura, esta também incapaz de transmitir *a verdade*. Desloca-se da idéia de que a voz, como sinal de presença viva de quem fala, é garantia de verdade ou expressão de essência. O deslocamento servirá, então, para questionar o ideal de presença inscrito na tradição:

A phoné é, efetivamente, a substância significante que se dá à consciência como aquilo que está mais intimamente ligado ao pensamento do conceito significado. A voz é, desse ponto de vista, a consciência mesma. Quando falo, não apenas tenho consciência de estar presente àquilo que penso, mas também de manter o mais próximo de meu pensamento ou do ‘conceito’ um significante que não cai no mundo, que ouço tão logo o emito, que parece exigir o uso de qualquer instrumento, de qualquer acessório, de qualquer força extraída do mundo. Não apenas o significante e o significado parecem se unir, mas, nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente, para deixar o conceito se apresentar ele próprio, como aquilo que é, não remetendo a nada mais do que à presença (DERRIDA, 2001, p. 28, grifos do autor).

Derrida estaria apontando aí para a metafísica da presença, que dá à voz indicação de presença a si do sujeito. Derrida está afirmando que, se não há nem significado em si nem significante em si, o que existe é um sistema de diferenças em função do qual o “sentido” se estabelece². Vejamos como esse jogo aparece, na explicação de Duque-Estrada:

² “Fora da frase, fora do sistema lingüístico a que pertence, um significante resta de todo indeterminado, não aponta para significado algum. O que vale dizer que, dentro da frase, no interior do seu sistema lingüístico, um significante só existe ou só desempenha a sua função enquanto tal em virtude das diferenças com os outros significantes da frase ou do próprio sistema

no lugar do paradigma da presença – presença do signo falado ou escrito/presença a si do sentido como “o que” tal signo quer dizer –, já se pensar agora num jogo de “presença” e “ausência” (com aspas, já que, como logo veremos, não se trata nem de presença nem de ausência), este sim constitutivo de tudo que se manifesta (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 27).

Ele toma como exemplo uma distinção clássica da tradição, a oposição entre natureza e cultura. Qualquer outra oposição clássica se prestaria a demonstrar o argumento, mas essa utilizada por Duque-Estrada é particularmente interessante porque servirá para a discussão sobre sexo (natureza) e gênero (cultura). Duque-Estrada explica que o signo “cultura” só consegue alcançar seu objetivo de querer-dizer respeito a um certo campo quando se contrapõe ao signo “natureza”. O mesmo vale para o signo “natureza”, cuja estrutura de significação também não existe “enquanto tal”, mas se manifesta no confronto com o signo “cultura”. Nas palavras de Duque-Estrada, “‘natureza’ e ‘cultura’ só se manifestam enquanto estruturas de significação por comportarem, reciprocamente, uma o rastro da outra” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 27).

Nesse jogo proposto por Duque-Estrada, cada elemento só adquire identidade em sua diferenciação com os outros elementos do mesmo sistema, o que faz com que cada elemento esteja sempre *marcado por aquilo que não é*. O rastro seria a indicação da ausência de um outro que nunca pode estar presente. Em *Gramatologia*, quando apresenta a idéia de rastro, Derrida propõe o que ele chama de *rastro instituído* como substituto ao signo arbitrário de Saussure – instituído ao invés de *natural* (como o signo), indicação de não-presença ao invés de indicação de presença do significado.

No prefácio da edição norte-americana de *Gramatologia* Gayatri Spivak diz que, para Derrida, “a estrutura do signo é determinada pelo traço ou pelo rastro desse outro que está sempre ausente” (SPIVAK, 1976 p. XVIII). Nas palavras do filósofo,

Uma vez que o rastro não é uma presença, mas o simulacro de uma presença que se desloca, se transfere, se reenvia, ele não tem propriamente lugar, o apagamento pertence a sua estrutura. Não apenas o apagamento que sempre deve poder surpreendê-la, sem o qual ela não seria rastro, mas indestrutível e monumental

lingüístico a que pertence. Deste modo, se não há significado em si, também não há significante em si, já que este último só é o que é em função de um *sistema de diferenças*” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 19).

substância, mas o apagamento que desde o início o constitui como rastro, que o instala na mudança de lugar e o faz desaparecer na sua aparição, sair de si na sua posição (DERRIDA, p. 58, 1991a).

No rastro nunca se encontra uma presença. Rastro é apagamento da presença, é algo que nunca *está lá* e que, portanto, não tem significado próprio; só adquire significado a partir de um jogo de remetimentos. O rastro se liga diretamente à *différance*, de tal forma que em *Gramatologia* Derrida identifica os dois, quando diz: “O rastro (puro) é a diferença. Ela não depende de nenhuma plenitude sensível, audível ou visível, fônica ou gráfica” (DERRIDA, 2004a, p. 77).

Différance

“Falarei, pois, da letra *a*, dessa primeira letra que pode parecer necessário introduzir, aqui ou além, na escrita da palavra diferença.” É assim que Derrida começa sua conferência³ sobre a *différance*, na qual expõe suas justificativas para a adoção dessa palavra. A letra *a*, que distingue *différance* da palavra francesa que designa diferença (*différence*), só pode ser compreendida pela escrita. As duas palavras são foneticamente indistintas na pronúncia francesa. Essa impossibilidade de distinguir *différence* de *différance* pela linguagem oral, já que as duas palavras têm exatamente a mesma sonoridade, faz com que apenas pela escrita seja possível determiná-las.

Trata-se de um problema que serve aos propósitos derridianos de ressaltar o quanto o fonocentrismo reduz a linguagem escrita como mera representação gráfica do som. Aqui, é como se a apresentação da noção de *différance* estivesse diretamente ligada ao debate proposto em *Gramatologia*, em que a superioridade da fala sobre a escrita havia sido questionada. Derrida fará uma conferência falada utilizando duas palavras que são indistintas pelo som, demonstrando na prática a indecidibilidade da distinção entre *différance* e *différence*.

Esse é só um dos aspectos da *différance* que Derrida aponta. É em *Posições* (DERRIDA, 2001, p. 14, 15) que ele tenta dar conta do que seriam outras quatro características da *différance*. A primeira seria a qualidade de diferir, adiar, prorrogar. Ou seja, remeter também seria uma característica da *différance* –

³Conferência pronunciada na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de janeiro de 1968, publicada no Brasil em *Margens da filosofia* (DERRIDA, 1991a).

voltando ao exemplo de Duque-Estrada, na remessa do signo natureza para o signo cultura a *différance* aconteceria. É através de uma análise semântica do verbo diferir (do latim *differre*, em francês *différer*) que Derrida chega à idéia de *différance* como temporalização, adiamento. Sobre esse aspecto da *différance*, vale recorrer à explicação de Christopher Johnson:

Este neologismo [*différance*] é derivado do verbo francês *différer*, que significa retardar, adiar, protelar. A substantivação do verbo por Derrida poderia ser traduzida por algo como “adiamento” em português, mas com isso perde-se todo um complexo de associações peculiar ao original francês. O sufixo *ance*, que, em francês, é mais precisamente uma substantivação do presente contínuo (*différant*, adiando), conota um sentido de extensão temporal impossível de traduzir para o português (JOHNSON, 2001, p. 38).

Ou seja, *différance* pode ser atrasar, adiar, pode ser “a ação de remeter para mais tarde” (DERRIDA, 1991a, p. 38). Nesse sentido, a *différance* pode ser entendida como algo que nunca acontece, como aquilo que sempre posterga, empurra para depois, desloca para o futuro, para um futuro que nunca chega. Nesse deslocamento poder-se-ia afirmar que a *différance* supõe um constante processo de diferenciação. A *différance* está no jogo de remetimentos com o outro, jogo a partir do qual as referências são constituídas, num devir permanente em que a identidade fixa é substituída pelos efeitos de um processo contínuo de deslocamento. Essa perspectiva de movimento Derrida pontua em muitas das vezes que é chamado a explicar *différance*:

[...] A *différance* não é uma distinção, uma essência ou uma oposição, mas um movimento de espaçamento, um “devir-espaço” do tempo, um “devir-tempo” do espaço, uma referência à alteridade, a uma heterogeneidade que não é primordialmente oposicional. Daí uma certa inscrição do mesmo, que não é o idêntico, como *différance* (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 34).

Derrida trata da *différance* como um enigma, como “relação com a presença impossível” (DERRIDA, 1991a, p. 52). Essa presença impossível, que no meu entendimento é a marca a partir da qual o pensamento da desconstrução se diferencia da tradição filosófica, será associada, por Derrida, com a noção de alteridade. Se o que a *différance* nos diz é que não há presença possível, então essa alteridade radical está sempre lá, parte integrante de todo ser, de todo sujeito. Nas palavras de Derrida,

Uma certa alteridade – Freud dá-lhe o nome metafísico de inconsciente – é definitivamente subtraída a qualquer processo de apresentação pelo qual o chamaríamos a se apresentar em pessoa. Nesse contexto e com esse nome, o inconsciente não é, como se sabe, uma presença a si escondida, virtual, potencial. O inconsciente difere-se, o que significa sem dúvida que ele se tece de diferenças e também que envia, que delega representantes, mandatários; mas não há nenhuma hipótese de que o delegante “exista”, seja presente, seja “ele-mesmo” em qualquer parte e menos ainda de que ele se torne consciente (DERRIDA, 1991a, p. 53).

Derrida vai trabalhar com a idéia de que o inconsciente freudiano é um dos sinais de que o sujeito não está presente nem a si mesmo. Há nesse sujeito um inconsciente que elimina a possibilidade de se assegurar da sua total presença a si. Diz Derrida:

Graças ao impulso do *pontapé inicial* freudiano, pode-se 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 idéia de um ‘sujeito’ dividido, diferenciado, que não seja reduzido a uma intencionalidade consciente e egológica. É 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 uma heteronomia (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 211).

A aproximação de Derrida com o pensamento de Freud será a outra maneira de contestar o valor da presença, de atestar a ausência da presença-a-si como algo de que o sujeito possa dar conta. O inconsciente seria essa impossibilidade de assegurar a presença a si do sujeito. A *différance* apareceria, assim, no pensamento de Derrida, como uma espécie de correlato, na filosofia, ao inconsciente que Freud teria indicado na psicanálise: a impossibilidade da presença.

Derrida também vai tratar da *différance* como um movimento que produz diferentes, que diferencia – um movimento que seria parte integrante de todas as oposições de conceitos como sensível-inteligível, intuição-significação, natureza-cultura etc. A *différance* seria, segundo o filósofo, o “elemento do mesmo (que se distingue do idêntico), no qual essas oposições se anunciam” (DERRIDA, 2001, p. 15). Aqui, a *différance* adquire a característica de ser a raiz comum de todas as diferenças. A *différance* “não é nenhuma diferença particular ou qualquer tipo privilegiado de diferença, mas sim uma diferencialidade primeira em função da qual tudo o que se dá só se dá, necessariamente, em um regime de diferenças (e,

portanto, de relação com a alteridade)” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 51). Em outras palavras, a *différance* nada é em si mesmo, tudo só existe num processo de diferenciação. Essa matriz de diferenciação por oposição possibilita a produção das diferenças estruturais das quais se utiliza a metafísica, como nos exemplos citados por Derrida (sensível-inteligível, intuição-significação, natureza-cultura).

Por ser esse processo permanente, a *différance* não é um conceito, não tem existência nem essência, não é a origem de todas as diferenças, não é uma diferença primária e primeira, não é um tipo privilegiado de diferença a partir da qual todas as outras diferenças acontecem, não é fixa. Derrida vai tratar essa característica da *différance* como jogo que “produz” – e as aspas são dele – os efeitos de diferença. No entanto, essa explicação, ele mesmo sabe, corre o risco de nos levar a entender *différance* como a diferença original, inaugural, prévia, dada, que sempre esteve lá. O filósofo rechaça essa hipótese de compreensão da *différance* quando diz:

Isto não significa que a *différance* que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A *différance* é a ‘origem’ não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferante das diferenças. O nome de ‘origem’, portanto, já não lhe convém (DERRIDA, 1991a, p. 43)⁴.

Derrida parece estar querendo marcar essa idéia de jogo, de movimento de um sistema de reenvios, sem no entanto fundar uma *différance* inaugural de todas as diferenças. A *différance* vai aparecer como a produção dessas diferenças, que seriam um “efeito da *différance*”. Aqui poderia aparecer o outro sentido do verbo diferir: não ser idêntico, ser outro, não ser o mesmo, dessemelhar-se, diferenciar-se, distinguir-se. Contra uma estrutura binária de suposição de oposições já dadas, um movimento de diferenciação permanente. Contra a totalidade da experiência, rastros que produzem efeitos.

Derrida está propondo, assim, que a idéia de significado seja substituída por um “movimento de significação”, no qual não há presença possível:

A *différance* é o que faz com que o movimento de significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do

⁴ Aqui, optou-se por manter *différance* no original, apesar de no texto citado os tradutores utilizarem *diferença* para traduzir *différance*.

elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro [...] (DERRIDA, 1991a, p. 45).

Ausência de presença, ausência de significado seriam outras hipóteses de compreensão desse quase-conceito de *différance*.

Por último, um aspecto da *différance* que será preciso explorar é que ela seja um desdobramento da diferença ôntico-ontológica do pensamento de Heidegger, do qual Derrida se confessa herdeiro e tributário quando afirma que “nada do que tem a dizer seria possível sem a abertura das questões heideggerianas” (DERRIDA, 2001, p. 16). Derrida afirma que considera que esse abrir-se à *différance* já estava em preparação em Heidegger, mas que a determinação da diferença como diferença ôntico-ontológica ainda estaria “presa à metafísica” (DERRIDA, 2001, p. 17). Mas se pode dizer que é a partir desse duplo movimento – de reconhecimento da sua dívida ao pensamento de Heidegger e de crítica à diferença ontológica – que Derrida propõe a *différance* como um desdobramento da diferença ôntico-ontológica (DERRIDA, 2001, p. 17).

Alteridade, o todo outro

Trabalhar com os indecíveis é necessariamente discutir a noção de alteridade. Para isso, pretendo discorrer sobre um texto derridiano no qual a alteridade aparece como uma questão a ser enfrentada pela filosofia. Embora se possa afirmar que a idéia da alteridade está presente em praticamente toda a obra de Derrida, é em *O monolinguismo do outro* que o tema aparece mais explicitamente. O livro é construído a partir de um diálogo imaginário entre o filósofo e um interlocutor, a princípio, inexistente, que funciona na estrutura narrativa como esse outro inexoravelmente presente. Na discussão sobre a ausência de uma língua da qual o sujeito possa se apropriar completamente, Derrida fala dessa separação absoluta do sujeito em relação à sua língua para mostrar que há sempre um outro. A língua do outro sempre pede por uma tradução, há sempre algo de intraduzível nessa língua alheia. Nesse texto ele tensiona o que seria uma aporia máxima da questão da linguagem: eu só tenho uma língua, e eu não tenho essa língua. Ou, nas palavras de Derrida,

Ora, jamais essa língua, a única a que me devoto a falar, tanto que falar me será possível, na vida e na morte, essa única língua, veja você, jamais será minha. Jamais foi minha em verdade (DERRIDA, 1996a, p. 14).

O paradoxo que Derrida explora está numa afirmação que, a princípio, se contradiz: é possível ser monolíngue e, ainda assim, falar uma língua que não é a sua. Nessa divisão dentro da língua estaria a alteridade radical que o filósofo propõe: “Só se fala uma língua, jamais se fala uma só língua”, diz ele (DERRIDA, 1996a, p. 25).

Derrida vai afirmar que a experiência de ser “monolíngue não é jamais de pertencimento, de propriedade, de poder de matriz, de pureza, de ipseidade de qualquer tipo” (DERRIDA, 1996a, p. 44). E vai articular essa impossibilidade de pertencimento e de pertencer a uma língua com a alteridade, ao dizer: “Não falamos senão uma língua – e ela é dissimetricamente, a ele regressando, sempre, do outro, do outro, guardada pelo outro. Vinda do outro, permanecendo do outro, ao outro reconduzida” (DERRIDA, 1996b, p. 57). É no paradoxo dessa língua nunca própria, nunca assimilável, que Derrida coloca a questão da alteridade, desse outro fantasmático, espectral. O filósofo vai se referir a uma estrutura fantasmática, a um duplo que “é o que somos”. Nas palavras do filósofo,

Tal como a falta, essa alienação originária parece constitutiva. Mas ela não é nem uma falta nem uma alienação, não tem falta de nada que a preceda ou a siga, não aliena nenhuma ipseidade, nenhuma propriedade, nenhum si que tenha alguma vez podido representar a sua véspera (DERRIDA, 1996a, p. 47).

Aqui está em jogo a idéia de esse outro, essa alteridade radical, não representar a decretação, pelo pensamento da desconstrução, do fim de um “si” que alguma vez já esteve lá, mas apenas reconhecer que este “si” nunca pôde se representar, se fazer presente. Se fosse possível ter uma língua e apropriar-se dela seria também viável ter uma identidade própria, inabalável, centrada. No entanto, para dar conta dessa impossibilidade, Derrida propõe substituir o conceito de identidade pelo de identificação, noção mais próxima de processo, de movimento, de um devir permanente que nunca se dá completamente. Ter uma língua, nessa analogia com a impossibilidade de ter uma identidade, pode ser também sempre ter apenas uma promessa, promessa que sempre se anuncia na fala, mas que nunca se completa. Nas palavras de Derrida,

Uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação (DERRIDA, 1996b, p. 43).

A partir da discussão sobre a ausência de uma língua da qual o sujeito possa se apropriar completamente, Derrida fala dessa separação absoluta do sujeito em relação à sua língua para mostrar que há sempre um outro, em relação ao qual temos responsabilidade, ao qual sempre teremos de responder, receber, acolher. Se reconhecemos uma alteridade radical no sujeito, precisamos reconhecer também que o sujeito é um totalmente outro de si, é alguém que está repetindo – no sentido de não poder dar conta da origem daquilo que é objeto de sua fala. A afirmação de ausência de origem, fundamento, totalidade ou essência promove esse jogo do nem/nem que terá conseqüências em diversos campos, inclusive numa área sobre a qual o pensamento de Derrida exerceu forte influência, os estudos de tradução. Afinal, se a impossibilidade da língua própria já indica um outro, o que dizer da tarefa da tradução, de transposição de uma língua a outra? Derrida vai responder a essa questão com uma aporia que lança a tradução no jogo do nem/nem: “Eu não creio que nada seja jamais intraduzível – nem traduzível” (DERRIDA, 2005, p. 20).

Como podemos ousar dizer que nada é traduzível, tanto quanto nada é intraduzível? A que conceito da tradução é necessário apelar para que esse axioma não seja simplesmente ininteligível e contraditório: “nada é traduzível ou nada é intraduzível”? Na condição de uma certa economia que aproxima o traduzível do intraduzível, não como se aproxima o mesmo do outro, mas o mesmo ao mesmo ou o outro ao outro. “Economia”, aqui, significaria duas coisas, propriedade e quantidade: por um lado, aquilo que concerne à lei da propriedade (oikonomia, a lei, nomos, daquilo que é próprio, apropriado a si, em casa – e a tradução é sempre uma tentativa de apropriação que visa transportar para casa, na sua língua, o mais decentemente possível, o sentido mais próprio do original, mesmo se for o sentido mais próprio de uma figura, de uma metáfora, de uma metonímia, de uma catacrese ou de uma indecível impropriedade) e, por outro, à lei da quantidade: quando se fala em economia, fala-se sempre de quantidade calculável. Conta-se e presta-se conta, “one counts and accounts for”. Uma tradução relevante é uma tradução cuja economia, nesses dois sentidos, é a melhor possível, a mais apropriante e a mais apropriada possível (DERRIDA, 2000, p. 19).

A aporia derridiana da tradução estaria nessa apropriação de uma língua, uma língua que já de partida não é nossa. Derrida explora ao máximo essa aporia quando afirma: “Nada é intraduzível num sentido, mas em outro sentido, tudo é

intraduzível, a tradução é o outro nome do impossível” (DERRIDA, 1996a, p. 103). Para ele, isso que chamamos de língua materna – aquela na qual supostamente deveríamos nos sentir em casa – não será jamais puramente natural, própria ou habitável. A ausência dessa naturalidade que emerge na tradução estaria presente, também, naquilo que convencionamos chamar de “texto original”. Mas, se como vimos acima, Derrida problematiza a questão da língua própria, se não há língua própria na qual se possa “se sentir em casa”, então todo original seria desde sempre uma tradução. A tradução que não é nem uma imagem nem uma cópia situa-se nessa indecidibilidade do texto traduzido em relação ao seu “original”. Aqui, vou recorrer à explicação de Lima e Siscar para o interesse do pensamento da desconstrução no problema da tradução, que está ligada ao interesse derridiano nas tradicionais oposições metafísicas:

A desconstrução não é a lógica do mesmo, a existência do outro é deflagrada na tradução, não só como outro texto, mas especialmente como outra língua dentro da própria língua, evidenciando o problema da reconciliação entre as línguas. Questiona-se, dessa forma, a hierarquização entre língua materna e língua estrangeira, essa tradicionalmente vista como secundária, derivada, que vem de acréscimo, aquela como única, interiorizada, a mãe, não havendo pontos de contato entre elas (LIMA; SISCAR, 2000, p. 108, grifo dos autores).

Nos EUA, Spivak, tradutora de *Gramatologia* para o inglês, aponta para a dificuldade de tradução dos textos de Derrida indicando uma aporia da tradução:

Comecei esse prefácio informando aos meus leitores que a teoria de Derrida admite – como também nega – um prefácio questionando a absoluta repetição de um texto. É tempo agora de informar que esta teoria admite – como também nega – a tradução, questionando o privilégio absoluto do original (SPIVAK, 1976, p. lxxxvi).⁵

A tradução como aquilo que afirma e nega ao mesmo tempo, a aporia entre original e tradução que Spivak indica, são elementos dos indecidíveis no pensamento da desconstrução. O incômodo do problema da tradução em Derrida estaria ligado aos seus indecidíveis na medida em que ambos indicam a ausência de origem, de original. O intraduzível seria parte integrante de toda experiência de linguagem, sempre que percebemos que a chamada língua materna – essa que

⁵ As citações de *Éperons* são apresentadas em tradução minha e de Rafael Haddock-Lobo. Os trechos de outras obras em língua estrangeira (inglês, francês e espanhol) são apresentados com a minha tradução.

seria a nossa língua primeira – nunca esteve lá, presente, como algo dado e disponível enquanto tal. A língua se faz, se dá e se apresenta como os indecidíveis, sem referência fixa, sem fundamento ou ponto de apoio. Para Derrida, estamos desde sempre numa promessa de tradução que não se completaria, denunciando toda a precariedade do sentido e da origem, estranhos mesmo na língua materna, aquela que deveria ser-nos própria, próxima, apropriada. O problema de tradução se articula com a questão da alteridade na medida em que aponta para a nossa condição de outro, esse outro que aparece no pensamento da desconstrução através de uma série de indecidíveis, tema que vou explorar a seguir.

Indecidíveis: o jogo do nem/nem

O chão no qual vamos nos mover é movediço – e esse movimento de mover-se ora para baixo, ora para cima, sem nunca nos dar o conforto de uma base sólida, é indicativo das pretensões de Jacques Derrida ao cunhar a expressão *indecidível*. Derrida afirma ter extraído a idéia de indecidível de um termo do matemático Kurt Gödel e de seus teoremas da incompletude, a partir do qual Gödel constata a possibilidade de construir uma afirmação que ao mesmo tempo não pode *nem* ser comprovada *nem* refutada. É em *La double séanse* que Derrida vai a Gödel para apresentar sua proposição de indecidível:

Uma proposição *indecidível*, Gödel a demonstrou como possibilidade em 1931, é uma proposição que, estando dado um sistema de axiomas que domina uma multiplicidade, não é nem uma consequência analítica ou dedutível dos axiomas, nem em contradição com eles, nem verdadeiro, nem falso do ponto de vista destes axiomas (DERRIDA, 1971, p. 271).

Derrida vai trabalhar a partir dessa idéia para afirmar que a indecidibilidade pode ser encontrada numa série de signos que têm duplo valor, em palavras que admitem um jogo de contradição e não-contradição: *hymen*, *différance*, suplemento, *pharmakon e khôra* são algumas dessas palavras que teriam pelo menos duas significações incompatíveis.

Nem preto nem branco – matizado. Nem dia nem noite – crepúsculo. Nem fora nem dentro – entre. Nem seco nem molhado – úmido, segundo a tese de Rafael Haddock-Lobo (2007). Os *indecidíveis* de Derrida parecem fazer questão

de nos lançar não no cinza – o que seria apenas um novo lugar –, mas nos inúmeros matizes que existem entre o preto e o branco, em um deslocamento permanente que obriga a cada vez a nova tomada de posições, que interpela a cada outro. Esse não-lugar é, segundo Haddock-Lobo, “esta linha invisível da dobra, o entre-dobra que não permite que nenhum indecível se decida: isto é, se represente, se apresente, se presente” (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 286).

Com os *indecíveis*, Derrida está problematizando as suposições de oposição da metafísica, nos lançando num jogo entre o que não é nem falso nem verdadeiro. Segundo a interpretação de Mónica Cragolini, o pensamento da desconstrução torna patente a nossa insegurança, deixando em suspenso as noções de verdadeiro e falso e as oposições de forma e conteúdo, desmontando as bases sólidas sobre as quais a tradição teria construído o edifício da metafísica:

O pensamento do nem/nem assusta, já que nos coloca nesse lugar (não-lugar) indiscernível, inidentificável do ‘entre’. Diante da metafísica opositiva, caracterizada pelo binarismo, o pensamento da desconstrução se colocou no ‘entre’ das oposições: nem verdade nem falsidade, nem presença nem ausência, se não ‘entre’. O ‘entre’ está apontando para um âmbito de oscilação do pensamento, e Derrida previne para a comodidade metodológica de convertê-lo num novo lugar do pensamento, ou num recurso que assente bases para o pensamento (CRAGNOLINI, 2007)

Demonstrar a ausência de bases sólidas para o pensamento pode ser uma das explicações para aquilo que Derrida chama de “tarefa da desconstrução”. Ao invés de tentar criar fundamentos que se apresentem como alicerces, o trabalho do pensamento da desconstrução seria o de aceitar essa indecibilidade dos conceitos como parte integrante do pensamento. Cragolini chama isso de “pensamentos que tremem” porque são pensamentos que assumem a incerteza, correm os riscos, aceitam a instabilidade. Na chancela de “pensamentos que tremem” ela inscreve três autores: Nietzsche, Blanchot e Derrida. É sobre este último que nos interessa refletir. Na interpretação de Cragolini, o pensamento do rastro assinala que sempre há deslocamentos em relação ao que seria a fonte doadora de sentidos, sempre promovendo remetimentos, de rastro em rastro, sem nunca fornecer nem descanso nem segurança.

É nesse permanente deslocamento que os *indecíveis* estariam diretamente ligados à desconstrução. A indecibilidade se articula com a desconstrução na medida em que

a desconstrução começa com a elucidação sistemática de contradições, paradoxos, inconsistências e aporias constitutivas da conceitualidade, argumentação e discurso da filosofia (GASHÉ, 1987, p. 135).

A desconstrução nos lança no terreno movediço de conceitos que estão incompletos, estão *quase* definidos, mas permanecem como indicadores de fundamentos menos rígidos, mais instáveis.

Os *quase-conceitos*, denominação também utilizada por Derrida para tentar nos manter nesse jogo do nem/nem, seriam outra possibilidade de compreensão dos *indecidíveis*. O que estaria sendo sinalizado nessa prática do nem/nem é a noção de alteridade, de um outro que sempre se faz demonstrar nesse espaçamento, nesses intervalos, nessa distância que se abre *entre*. Para Cragnolini, nos *indecidíveis* está a chance de não converter o outro ou os outros no mesmo e “deixar o pensamento entregue à intempérie, sem resguardo, oscilante e tremendo diante da estranheza não apropriável do outro” (CRAGNOLINI, 2007).

Khôra

Esse texto é um diálogo de Derrida com o Timeu, de Platão, em que Derrida vai discutir o que chama de “o embaraço” de Timeu diante do fato de que “algumas vezes a khôra não parece ser isso nem aquilo, outras simultaneamente isso e aquilo” (DERRIDA, 1995, p. 10). O embaraço viria do fato de que, dentro do texto de Platão, mesmo na mais canônica tradição, as possibilidades de ruptura com a tradição, como diz Derrida, já se apresentam:

Isso pode ser sempre demonstrado (eu tentei fazê-lo, por exemplo, em relação à khôra, de Timeu), que os motivos mais radicalmente desconstrutivos estão dentro do que se chama de platonismo, cartesianismo e kantismo (DERRIDA, 1992b, p. 53).

A leitura desconstrutiva de khôra serviria, assim, a dois propósitos: 1) mostrar que a desconstrução é algo que acontece no interior dos textos; 2) discutir como, mesmo na tradição, aparece essa oscilação que não se dá entre dois pólos, mas entre dois tipos de oscilação – a dupla exclusão, que seria esse jogo do nem/nem e a participação, ou seja, a possibilidade de ser isto e aquilo ao mesmo tempo (como o pharmakón, que é remédio e veneno) (DERRIDA, 1995, p. 13).

Para Derrida, khôra desajusta as polaridades, na medida em que ela mesma não se encaixa em nenhuma inversão. “Khôra não é sensível nem inteligível”, sublinha ele. Isso que o filósofo chamará de *mise en abyme* seria um “movimento de cratera sem fundo, de sorvedouro abissal, de um abismo dentro de outro que regularia o discurso sobre khôra” (DERRIDA, 1995, p. 32). Derrida vai explorar a associação platônica entre khôra e receptáculo para afirmar que

ela [khôra] não ‘é’ nada além da soma ou do processo daquilo que vem se inscrever ‘sobre’ ela, a seu respeito, diretamente a seu respeito, mas ela não é o *assunto* ou o *suporte presente* de todas essas interpretações, se bem que, todavia, não se reduza a elas (DERRIDA, 1995, p. 25).

Khôra, para Derrida, seria a constatação do abismo entre todos os pares de oposição.

Aqui, parece importante pontuar que, na leitura que faz de khôra, John Caputo pretende demonstrar que, para Derrida, khôra funcionaria como uma espécie de alegoria para demonstrar a *différance* (CAPUTO, 1997a, p. 75). Esta, como vimos anteriormente, Derrida associa a um movimento de produção de diferentes, a uma espécie de raiz comum das oposições metafísicas (DERRIDA, 2001, p. 14, 15). Na leitura de Caputo, khôra serve como um exemplo do que ele chama de “impureza” dos conceitos filosóficos.

Khôra se inscreveria nesse jogo de remetimentos que caracteriza a *différance*. Derrida opera com esses remetimentos quando associa khôra como receptáculo de narrativas e diz:

Cada narrativa é, então, o *receptáculo* de uma outra. Somente há receptáculos de receptáculos narrativos. Não esqueçamos que receptáculo, lugar de acolhimento ou de hospedagem (*hypodokhè*), é a determinação mais persistente (não digamos essencial, por razões já evidentes) de khôra (DERRIDA, 1995, p. 55).

Primeiro, Derrida associou khôra a um “por em abismo”, a uma cratera abissal e sem fundo. Depois, coloca nesse abismo o que chama de “receptáculo narrativo”, relacionando khôra a um receptáculo que “dá lugar a todas as histórias” (DERRIDA, 1995, p. 55). Essa idéia de khôra como o que recebe, como aquilo que dá lugar sem ser um lugar, está ligada ao sentido que o texto de Platão dá a khôra. No entanto, Derrida vai problematizar essa idéia de khôra com

receptáculo para que não a tomemos como um lugar físico. Nas palavras de Derrida,

Ela [khôra] não é e esse não-ser só pode se anunciar, isto é, igualmente não se deixar tomar ou conceber, através dos esquemas antropomórficos do *receber* ou do *dar*. Khôra não é, sobretudo não é, um suporte ou um sujeito que daria lugar, recebendo ou concebendo, ou até mesmo se deixando conceber (DERRIDA, 1995, p. 21).

Esse jogo entre ser e não-ser de que fala o filósofo estaria diretamente ligado à concepção de que “há khôra, mas *a* khôra não existe” (DERRIDA, 1995, p. 22). Se tomarmos essa estrutura poderíamos repeti-la em diferentes momentos do pensamento da desconstrução: há estilos, mas *o* estilo não existe; há verdade, mas *a* verdade não existe; há mulher, mas *a* mulher não existe, como se verá mais adiante, na leitura de *Éperons*.

Caputo lembra que é difícil dizer o que é khôra: uma aporia, um enigma? Ele afirma que khôra é uma “terceira coisa” que chamou a atenção de Derrida (CAPUTO, 1997a, p. 84). Essa “terceira coisa”, nem certo nem provável, nem inteligível nem sensível, nem logos nem mito, participaria de ambos os predicados do sensível e do inteligível:

Khôra não é universal (lugar abstrato em geral), nem particular (um determinado lugar), mas alguma coisa radicalmente singular: que se coloca entre cada múltiplo lugar que foi descrito. Como cada singularidade (CAPUTO, 1997a, p. 95).

Caputo também avalia que, para Derrida, khôra é como a *différance*: “um grande receptáculo sobre o qual todo rastro constituído ou marca é impressa pré-originariamente” (CAPUTO, 1997a, p. 97). Ambas, khôra e *différance*, não teriam nenhum significado em si. Essa aproximação entre *différance* e khôra Caputo vai levar ao extremo na reflexão sobre os incalculáveis sexos, proposta por Derrida na entrevista *Coreografias*, como ainda se discutirá neste trabalho. Na associação que Caputo faz entre khôra e *différance*, ele vai apontar em ambas essa característica de “receptáculo capaz de receber o incontável, o inumerável, o incalculável, ‘a invenção do outro’” (CAPUTO, 1997a, p. 105). Para ele, a *différance* seria o nome dessa abertura, desse jogo de rastros, e khôra seria o sobrenome (CAPUTO, 1997a, p. 105).

Esporas – os estilos de Nietzsche

Não-compreender, não-entender, não-saber: essa idéia de não-verdade associada à mulher está em *Éperons*, texto no qual Derrida dialoga com Nietzsche e com a interpretação heideggeriana de Nietzsche. É em *Éperons* que o filósofo vai trabalhar a idéia da mulher como um *indecidível* – aquela que carrega a não-verdade, em oposição ao homem da verdade. Ao macho triunfante, ao que compreende, Derrida vai opor a mulher que carrega a não-verdade, o não-entender. Novamente aparece a idéia do abismo que estava presente na discussão sobre Khôra quando Derrida diz que a mulher “talvez seja não-identidade, não-figura, simulacro, o abismo da distância” (DERRIDA, 1979, p. 48). A imagem do “mise en abyme” usada em Khôra reaparece em *Éperons*: “Ela [a mulher] engole, vela pelo fundo, sem fim, sem fundo, toda essencialidade, toda identidade, toda propriedade” (DERRIDA, 1979, p. 50).

Na abordagem derridiana, a mulher vai aparecer como aquela que “talvez não seja alguma coisa” (DERRIDA, 1979 p. 48). Nessa proposição encontro mais ecos de Khôra, que não podia, como vimos acima, ser definida como alguma coisa, porque mesmo se pensada como receptáculo – o que também corresponde a uma imagem feminina – Khôra é sempre o receptáculo de narrativas que se desdobram em novas narrativas. As semelhanças entre esses *indecidíveis* se ampliam quando Derrida vai acrescentar que “não há verdade da mulher, mas é porque esse afastamento abissal da verdade, esta não-verdade é a ‘verdade’. Mulher é o nome desta não-verdade da verdade” (DERRIDA, 1979, p. 50).

Antes de seguir adiante parece útil pontuar que, quando Derrida está afirmando que “há verdade na mulher”, está de fato apontando para mais uma contradição: a mulher, entendida na tradição como não-ser, não-lugar, receptáculo vazio à espera de um preenchimento que lhe forneça sentido, a mulher é, no pensamento de Derrida, aquela que sabe que não há verdade e que a verdade não tem lugar. É desse saber que surge a possibilidade de a mulher ser a verdade – porque a verdade não está em lugar nenhum.

Também seria importante pontuar que, nesta afirmação de que “é no afastamento abissal da verdade que está a ‘verdade’”, pode-se encontrar ecos do pensamento heideggeriano em Derrida. Para Heidegger, o ser – ou a verdade, que para ele são o mesmo – só se mostra se ocultando, num movimento em que a

aproximação impediria o desvelamento. A distância, essa distância que Derrida atribui à mulher, seria, em termos heideggerianos, a *entfernung*, ou “o enigma velado da proximidade”, indicando essa relação entre desvelamento e ocultamento, no movimento daquilo que só se mostra se escondendo. Nesse movimento estariam tanto a verdade quanto a mulher, ambas impossíveis de serem apanhadas. Nas palavras de Derrida,

Isto que não se deixa conquistar é – feminino, isto que não se deve se apressar a traduzir por femininidade, a femininidade da mulher, a sexualidade feminina e outros fetiches essencializantes que são justamente o que se crê conquistar quando se permanece na tolice do filósofo dogmático⁶, do artista impotente ou do sedutor sem experiência (DERRIDA, 1979, p. 54).

Para ele, é esse distanciamento da verdade que levará Nietzsche a escrever colocando a verdade entre aspas. Derrida vai associar o homem ao logos e a mulher à escritura, de tal forma a transformá-la em mais um de seus *indecidíveis*. Esse terreno movediço em que ele coloca a mulher, o terreno do *indecidível*, seria o mesmo solo em que estaria a “verdade”, não como base sobre a qual estaria construído o edifício da metafísica, mas como turfa, uma espécie de argila de consistência macia, formada quase totalmente por matéria orgânica. É nesse tipo de terreno que ele nos joga quando afirma que

a ‘mulher’ se interessa, deste modo, tão pouco pela verdade, ela acredita tão pouco nela, que a verdade a respeito de si não mais lhe diz respeito. É o ‘homem’ que acredita que seu discurso sobre a mulher ou sobre a verdade – tal é a questão topográfica que eu esboçava, que se esquivava também, como sempre, há pouco, quanto ao contorno indecível da castração – diz respeito à mulher. (DERRIDA, 1979, p. 62).

Derrida apontará para diversos textos de Nietzsche nos quais o filósofo alemão associa mulher e verdade, como em *Além do bem e do mal*:

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até

⁶ Aqui, cabe reproduzir a explicação de Rosana Suarez para a expressão “filósofo dogmático” na obra de Nietzsche: “Dogmático, para Nietzsche, é quem impinge aos outros o seu ponto de vista e se proclama juiz da humanidade; quem pensa que o seu desejo é uma ordem; quem defende a sua posição contra “o mal em si”, em prol, evidentemente, do “bem em si”, representado pelo seu saber, a sua verdade. Em suma, o dogmático é um messiânico, um metafísico e um moralista.” (SUAREZ, 2007, p. 37)

agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? (NIETZSCHE apud DERRIDA, 1979, p. 7).⁷

Derrida está explorando a idéia nietzschana de que a mulher – assim como a verdade – não se deixa conquistar. Ao associar mulher e não-verdade, Derrida vai querer apontar para a manutenção do pressuposto de oposição binária entre homem e mulher, entre verdade e não-verdade. A partir do momento em que a mulher suspende, como diz Derrida, “a oposição decidível do verdadeiro e do não-verdadeiro” (DERRIDA, 1979, p. 32), abre espaço para instalar-se a ausência de fundamentos. A mulher deixa de ser algo, definível a partir da oposição ao homem, e o feminino deixa de ser entendido como oposição ao masculino. O que se abre é uma chance de pensar *mulher* como indecível inscrito nessa ordem do nem/nem, do nem isto nem aquilo. Geoffrey Bennington propõe a distinção entre duas maneiras de pensar o feminino:

A primeira consiste em derivá-lo de uma neutralidade anterior que se teria, na verdade, sempre marcado como o masculino e que portanto é determinada em posterioridade por aquilo que se supõe que ela explique, e a segunda, em marcar como as “qualidades” tradicionalmente atribuídas às mulheres inutilizam a oposição mesma na qual elas foram apreendidas (BENNINGTON; DERRIDA, 1996, p. 152).

Bennington nos lembrará de que, na oposição binária, o termo excluído – o significante, a escritura, a mulher – retorna para assinar o ato de sua exclusão. Poderíamos afirmar que, nesse retorno, a desconstrução acontece.

Derrida vai explorar ainda, nos diversos fragmentos que cita de Nietzsche, o que chama de “tipologia variada”. São mães, filhas, irmãs, solteironas, esposas, governantas, prostitutas, virgens, avós, jovens que ele usa como exemplo para dizer que, assim como não há uma mulher, não há, também, “uma verdade da mulher em si” (DERRIDA, 1979, p. 100). Para Derrida, a mulher eliminaria a possibilidade de decidir entre o verdadeiro e o não-verdadeiro, de certa forma suspendendo, colocando entre aspas, os conceitos que fazem parte do que ele chama de “decidibilidade filosófica” que está inscrita na tradição e jogando por terra a pretensão hermenêutica de encontrar o sentido de um texto. De certa forma,

⁷ Aqui optei por utilizar a tradução brasileira publicada em NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

poderíamos dizer aqui que a mulher, como o indecível que suspende a possibilidade de decidir entre verdade e não-verdade, reforça a operação de desconstrução da presença, tal como foi discutida no capítulo anterior. Há mulheres, nessa tipologia infinita dos fragmentos de Nietzsche, e portanto há verdades, mas não há a verdade que se faz presente por meio do *logos*.

Derrida vai propor a mulher como estilos – aqui, é preciso dar atenção ao detalhe do plural. O filósofo marca que, para que haja isso que Nietzsche nomeia como estilo, simulacro e mulher, é preciso que não exista *o* estilo, *o* simulacro, *a* mulher, nem *a* diferença sexual, num singular que ele questiona porque ainda apontaria para essência, substância ou fundamento: “Se há estilo, eis o que nos insinua a mulher (de) Nietzsche, deve haver mais de um”, dirá Derrida ao fim de *Éperons* (DERRIDA, 1979, p. 138), quando ele retoma a idéia de abismo ao propor que haja pelo menos duas esporas e, entre elas, um abismo onde se arriscar, perder a âncora. Aqui, no meu entender, o embate final é com a tradição que ainda estaria ancorada, presa, fixada na busca de uma verdade, recusando a lançar-se nesse abismo que o pensamento da desconstrução toma como integrante, íntimo, condição de possibilidade para que haja filosofia.

Outra consequência desse diálogo que Derrida estabelece com Nietzsche diz respeito ao feminismo, que Derrida vai classificar como uma tentativa de transformar mulheres em homens. Ou seja, como um movimento – e a palavra aqui se aplica ao que se convencionou chamar de movimento feminista – que busca instaurar “a verdade”, equívoco dos equívocos, segundo ele:

[...] as mulheres feministas, contra as quais Nietzsche multiplica seu sarcasmo, são homens. O feminismo é a operação pela qual a mulher quer parecer com o homem, com o filósofo dogmático, reivindicando a verdade, a ciência, a objetividade, quer dizer, toda a ilusão viril, o efeito de castração que a isto se junta (DERRIDA, 1979, p. 62).

Esta é, sem dúvida, uma discussão pertinente a este trabalho, mas que será travada na segunda parte, em que vou discorrer sobre quais são as possibilidades e as tensões de uma aliança entre o pensamento da desconstrução e a teoria feminista.

Ilusões topográficas

A crítica de Nietzsche às feministas –ampliada por Derrida – faz pensar nessa dualidade justamente porque as feministas são “acusadas” de tentar se tornar homens, o que só reforçaria essa oposição binária. Deixar o lugar da submissão feminina em busca de emancipação é instalar-se no tradicional lugar masculino? Ou esse movimento pode pretender o impossível e inaugurar o lugar fora de lugar, a dança evocada na reivindicação da feminista anarquista [maverick feminist] do século 19 Emma Goldman: “De nada me serve a revolução se eu não puder dançar”.

A dança de Goldman é apresentada por McDonald como símbolo da liberdade que o movimento feminista não conseguiria oferecer, na medida em que se propõe a proteger e demarcar “o lugar da mulher”. O desejo da dança em Goldman indicaria algo menos topográfico, mais solto, aspiração compartilhada por Derrida quando resiste a fixar a mulher em um local, mesmo que especificamente seu – o que significaria, para ele, o mesmo que encarcerá-la numa prisão domiciliar⁸. Derrida aponta os riscos dessa determinação topográfica:

A senhora [McDonald] não teme que uma vez engajada no caminho dessa topografia nós nos reencontremos forçosamente de volta ao “em casa ou na cozinha”, ou na direção das prisões domiciliares, como se diz em francês na linguagem penitenciária – o que finalmente daria no mesmo? Por que seria necessário que houvesse um lugar para a mulher? E por que um só, um essencial? (DERRIDA, 1992a, p. 99).

Caputo sugere que o mais radical gesto derridiano é o deslocamento em relação a esse “desejo topográfico” (CAPUTO, 1997). Para ele, a reivindicação do movimento feminista de criar lugares para as mulheres nas instituições ou nas estruturas sociais – como o mercado de trabalho, a universidade, a política etc. – representa um “importante mas incompleto feminismo”, apenas o reverso da determinação de confinar as mulheres em casa. Ainda segundo ele, fixar a mulher num lugar seria uma forma de violência: a da classificação, da categorização, do estereótipo.

Caputo questiona também quem estaria autorizado a falar em nome das mulheres e lembra que tudo que é dito em nome da mulher pode ser usado contra

⁸ No original, *assignations à résidence*, expressão que Derrida lembra ter tomado emprestada da linguagem penitenciária (DERRIDA, 1992a, p. 99).

ela, “pode ser posto a serviço das mulheres ou contra as mulheres” (CAPUTO, 1997, p. 142). O perigo de identificar o próprio das mulheres é o risco de aceitar uma definição essencialista para o feminino – separá-las, defender um diferencial, alocar uma distinção ao feminino, estabelecer uma identidade e um lugar fixo para a mulher.

Derrida desconcerta as feministas – para usar uma expressão de Caputo – quando afirma que prefere pensar a mulher como *indecidível*, promovendo uma dança incalculável entre lugares que se deslocam. Nesse movimento, Derrida afirma que se recusar a estabelecer um lugar para a mulher é um pensamento *nem anti-feminista nem feminista*, retomando aqui o jogo do *nem/nem* que desponta nos *indecidíveis* como a linha de tensão e de significação possível. Pretender não ser *nem anti-feminista nem feminista* é situar-se no âmbito do que não é *nem falso nem verdadeiro*, numa tentativa de desorganizar as oposições sem chegar a instituir um terceiro termo, uma “solução”. A indecidibilidade aparece não como indeterminação, mas como “competição entre duas possibilidades ou opções determinadas” (DERRIDA apud CAPUTO, 1997, p. 45).

Em entrevista à filósofa feminista Cristina Perreti, Derrida discorre sobre as complexidades dessa tensão quando afirma que, ao apontar para o feminismo como uma “tradução invertida do falocentrismo”, ele aposta numa dupla estratégia. Nessa duplicidade ficaria, portanto, mantida a tensão da indecidibilidade. Nas palavras de Derrida,

Um trabalho duplo, uma postura dupla, às vezes, supõe contradições, tensões, mas creio que estas contradições devem ser assumidas. Quer dizer que no discurso, na prática, há que se tentar acentuar ambos os níveis, acentuá-los no discurso, no estilo, na estratégia (DERRIDA, 1989, p. 102).

Quando, na mesma entrevista, ele afirma que “toda crítica ao falocentrismo é desconstrutiva e feminista, e toda desconstrução comporta um elemento feminista”, Derrida estaria apontando para uma “aliança” que não se dá sem tensão (DERRIDA, 1989, p. 102).

Derrida incomoda as teóricas feministas que enxergam nessa idéia de “não-verdade da verdade”, presente em *Éperons*, a tradicional associação entre feminino e falta – de identidade, de sujeito, de referências, de fundamentos. Vale a pena considerar que faltas são elementos valorizados – e não desqualificados – no

pensamento da desconstrução. Por isso, sublinho a distinção que Caputo faz entre indecidível e ausência. Ele lembra que, na leitura de Spivak para *Éperons*, mulher é o nome da indecibilidade, mas não da ausência⁹.

Assim, o feminino inscrito no campo do não-lugar, do *indecidível*, seria pensado fora da condição do fetiche que a *doxa* atribui à feminilidade. A mulher seria aquela que, livre da obrigação falocêntrica de se apresentar como “a verdade”, carregaria na condição de não-verdade a possibilidade de significação (DERRIDA, 1979, p. 86). Essa não-verdade da mulher, que a manteria no âmbito do *indecidível*, seria apenas mais um exemplo com o qual o pensamento da desconstrução indicaria a ausência de bases sólidas para o pensamento.

Ao contrário do desejo das feministas de atribuir uma identidade à mulher, seria preciso passar a lidar com a idéia de *identificação*, com a qual Derrida trabalha como forma de deslocar e, assim, escapar do conceito fixo de identidade, deslocamento que terá importantes conseqüências na esfera política.

No entanto, se a hipótese de a mulher ser vista como indecidível aparece como um problema para as ativistas políticas, para Caputo é nessa idéia que está a “pequena chance” para que surja algo diferente ou novo, ainda não programado ou coreografado:

É importante ver que esse passo (pas) não é apenas um passo numa dança nietzschiana, mas um quase-chamado levinasiano pelo outro, o chamado por alguma coisa diferente, para o “contrário sexual”, com novas possibilidades de gênero e de diferença sexual. É um chamado pela invenção do outro, por novas possibilidades que vão abrir alternativas entre as atuais armadilhas de gênero, as tentações que nos atraem a repetir de novo e sempre os velhos papéis sexuais e estereótipos sexuais que formam e nos conformam a regulamentar padrões e expectativas (CAPUTO, 1997, p. 154-155).

Gêneros inumeráveis em *Coreografias* incalculáveis seriam a chegada da indecidibilidade no arraigado campo das identidades, o que traria conseqüências políticas, como tento demonstrar na segunda parte deste trabalho.

⁹ “(...) mulher é o nome não para o ser e para identidade (o significado transcendental), mas para dissimulação, estilo e talento artístico” (CAPUTO, 1997, p. 158, nota 6).

Força, direito, lei e justiça

Sola singularia existunt

O objetivo aqui é refletir sobre a pergunta formulada por Jacques Derrida: o pensamento da desconstrução tem algo a dizer sobre a justiça? A tentativa de pensar sobre esta questão terá como fio condutor o livro *Força de lei – o “fundamento místico da autoridade”*, em que Derrida discute a diferença entre direito e justiça, o que pretendo demonstrar para, ao final, problematizar esta diferença no âmbito do debate sobre direitos. Tomemos a afirmação derridiana de que “não há direito que não implique a possibilidade de ser aplicado pela força” (DERRIDA, 2007, p. 8). Esta será minha primeira tarefa: demonstrar a conexão existente entre direito e força segundo Derrida. Para isso, pretendo explorar a primeira parte de *Força de lei*, o texto “Do direito à justiça”, apoiado na interpretação de John Caputo em “Justice, If such a thing exists” (CAPUTO, 1997).

Com seu apreço pelo que há de singular na linguagem, Derrida começa a discutir a expressão inglesa “to enforce the law”, inigualável seja no francês, seja no português em que ora escrevo. Para ele, esta expressão nos lembra que “o direito é sempre uma força autorizada”. A aplicabilidade da lei, a possibilidade de que ela seja posta em prática, estaria, para ele, implicada no conceito de justiça como direito. Derrida está problematizando esta ligação “natural” entre justiça e direito. A desconstrução sofre, afirma Derrida. Sofre por não poder encontrar “critério seguro” para diferenciar justiça e direito:

[...] não há direito que não implique, nele mesmo, a priori, na estrutura analítica de seu conceito, a possibilidade de ser “enforced”, aplicado pela força. Kant o lembra desde a *Introdução à doutrina do direito*. Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “enforceability” da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica –, coercitiva ou reguladora etc. (DERRIDA, 2007, p. 9).

O problema, para Derrida, está em como separar a força implícita no direito, a “força de lei” que dá título ao livro, da violência injusta. Até chegar a apontar para o caráter desconstruível do direito, Derrida vai explorar os

fundamentos do direito e o caráter indesejável da justiça, buscando uma distinção entre direito e justiça, como explica Caputo:

Há uma abertura ou uma distância necessária e estrutural entre a lei e a justiça, e é aí que a desconstrução se situa, nesse abismo ou *khôra*, prestando atenção nas flores da justiça que crescem entre as rachaduras da lei (CAPUTO, 2007, p. 132).

É interessante observar como Derrida promove uma ligação tão indissociável entre desconstrução e justiça que se torna tarefa impossível abordar sua idéia de justiça sem explorar as mais diferentes maneiras pelas quais ele explica o pensamento da desconstrução, que assume os contornos de uma “estratégia de ruptura” ao contestar os protocolos constitucionais sem nunca esquecer que esta ruptura nunca é pura. A ruptura, quando acontece, se dá sempre de forma negociada com estes mesmos protocolos com os quais pretende romper (DERRIDA, 2007, p. 89). Até porque, como ser verã ao final, a resistência não estaria do “lado de fora” daquilo que combate.

Caputo fala em *gap* – palavra que optei por traduzir como *abertura* – e Derrida fala num “intervalo que separa a indesejabilidade da justiça e a indesejabilidade do direito” (DERRIDA, 2007, p. 27) e explora esta distinção quando lembra que a história dos sistemas legais, dos direitos e das leis é uma história da transformação das leis. As leis são passíveis de aprimoramento, revisão, aperfeiçoamento, crítica, construção e desconstrução (CAPUTO, 2007, p. 16). No entanto, Derrida entende que a justiça não pode ser reduzida à lei nem ao sistema das estruturas jurídicas; ele afirma que a “desconstrução é um chamado à justiça”.

Lembro aqui o contexto desta afirmação. O livro *Força de lei* é constituído por duas conferências realizadas por Derrida nos EUA. A primeira, “Do direito à justiça”, foi proferida num colóquio organizado pela filósofa feminista Drucilla Cornell na Cardoso Law School. O tema do encontro era “A desconstrução e a possibilidade de justiça”, um diálogo com os representantes dos Critical Legal Studies, que no final dos anos 1980 chegavam ao fim de uma década de florescimento. O objetivo dos CLSs era demonstrar que a lei é política, não neutra nem destituída de valores, e o sistema jurídico sustenta os interesses de determinados grupos sociais, formando um conjunto de preconceitos e injustiças. As possíveis contribuições do pensamento da desconstrução para os CLSs

estavam em debate no colóquio do qual participavam juristas, filósofos e teóricos da literatura.

Por isso, é preciso entender o tom de defesa presente no texto de Derrida, que está rebatendo velada ou explicitamente as críticas à desconstrução como um pensamento incapaz de dar conta das exigências do direito e da justiça, na medida em que problematiza as possibilidades do direito e afirma a impossibilidade da justiça. Derrida vai afirmar que a desconstrução quer ter conseqüências, e não permanecer “fechada em discursos puramente especulativos”. Por trás desta afirmação estaria a tal defesa da desconstrução como um pensamento responsável que nos levará a entender, talvez com maior facilidade, o caminho que Derrida percorre para explorar os dois pontos que nos interessam aqui: a afirmação de que a desconstrução *é* a justiça e a discussão sobre a força de lei.

A mística da justiça

Derrida recorre a um fragmento em que Pascal associa força e justiça:

A justiça sem a força é impotente [por outras palavras: a justiça não é justiça, ela não é feita se não tiver a força de ser ‘enforced’; uma justiça impotente não é uma justiça, no sentido do direito]; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contradita, porque sempre há homens maus; a força sem a justiça é acusada. É preciso pois colocar juntas a justiça e a força; e, para fazê-lo, que aquilo que é justo seja forte, ou que aquilo que é forte seja justo (PASCAL apud DERRIDA, 2007, p. 19).

As conexões que Derrida vai fazer a partir dos pensamentos de Pascal o farão a afirmar que “a necessidade da força está pois implicada no justo da justiça”, o que leva a laços indissolúveis de união entre força e justiça. Ainda em Pascal, Derrida vai encontrar uma expressão de Montaigne que integra o subtítulo do livro – o fundamento místico da autoridade:

O costume faz toda equidade, pela simples razão de ser recebida; é o *fundamento místico da autoridade*. Quem a remete a seu princípio a anaquila. (PASCAL apud DERRIDA, 2007, p. 20, grifo meu).

Derrida vai problematizar a idéia de fundação da verdade da justiça e mostrar como o pensamento de Pascal reúne justiça e força e “faz da força uma espécie de predicado essencial da justiça”. Para Derrida, Montaigne recorre a Pascal para

diferenciar direito de justiça, na medida em que Montaigne afirma que não se obedece a leis porque sejam justas, mas porque são leis, porque a autoridade das leis está carregada deste caráter místico citado por Pascal. Derrida toma como exemplo o seguinte trecho de Montaigne:

Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o *fundamento místico de sua autoridade*, elas não têm outro [...]. Quem as obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve (MONTAIGNE apud DERRIDA, 2007, p. 21, grifo meu).

Na associação entre força e justiça Derrida vai ressaltar o problema da violência da lei, demonstrando que nesse caráter místico da autoridade está uma força que já é intrinsecamente violenta desde a sua fundação. Ou, dito em outras palavras, aquilo que funda a lei – a força de lei – só existe a partir de uma violência que se oculta na lei para que esta possa se apresentar como “justa”.

Quero ressaltar uma explicação de Derrida – que, me parece, está diretamente endereçada – para usar sua própria expressão no início do texto – a um diálogo com os CLSs. Diz o filósofo:

A justiça – no sentido do direito [*right or Law*] – não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social, por exemplo econômico, político, ideológico, que existiria fora dela ou antes dela, e ao qual ela deveria se submeter ou se ajustar, segundo a utilidade (DERRIDA, 2007, p. 24).

Se Derrida, num colóquio com representantes dos CLSs, está apontando para o fato de que a justiça não está simplesmente a serviço de uma determinada força social me parece que tem a intenção de problematizar a possibilidade de reivindicação de uma “lei justa”, combinação que ele terminará por nos demonstrar ser uma contradição. Nenhuma lei pode ser justa porque ser justo não é uma mera questão de determinação teórica. Em entrevista com Caputo, ele afirma:

Eu não posso saber se sou justo. Eu posso saber que estou certo. Eu posso ver que um ato meu está de acordo com as normas, com a lei. Eu paro no sinal vermelho. Eu estou certo. Não há problema. Mas isso não significa que sou justo. Falar de justiça não é uma questão de conhecimento, de julgamento teórico. Por isso não é uma questão de cálculo. Você pode calcular o que está certo. Mas o fato de isso estar corretamente calculado não significa que seja justo (CAPUTO, 2007, p. 17).

Ou seja, se na ordem do cálculo é possível, como almejam os CLSs, aprimorar o sistema de leis, torná-lo mais abrangente ou menos discriminatório em relação a determinados grupos, como negros, mulheres ou homossexuais, é preciso também, me parece que está implícito nas afirmações de Derrida, reconhecer que a lei ou o direito nunca serão justos. Se a justiça é, como a desconstrução, a experiência do impossível, e se a lei é sempre violenta, então se trata de discutir as possíveis mudanças nas leis tendo neste pano de fundo a dimensão da tensão que esta tarefa propõe. Perder de vista a violência da lei, a força necessária para sua aplicabilidade, seria também *aderir* a esta violência, abandonando qualquer perspectiva crítica. Manter-se no lugar de tensão – intervindo naquilo que é calculável e desconstruível na lei e reconhecendo o impossível da justiça – seria a tarefa do pensamento da desconstrução, um pensamento que, como diz Derrida, se pretende conseqüente. Não promovendo uma mudança ingênua que fique restrita à ordem do cálculo, mas uma mudança “no sentido da intensificação máxima de uma transformação em curso” (DERRIDA, 2007, p. 14).

Aqui se torna relevante destacar que, propondo esta “intensificação máxima”, Derrida está reconhecendo o valor do cálculo, mas ao afirmar que a desconstrução é a justiça, e que a justiça é impossível, ele não pretende que a simples transformação calculável e calculada seja suficiente. Nas palavras de Caputo:

O que ele quer dizer por Justiça e sua impossibilidade, na forma tipicamente não-ortodoxa e exorbitante da desconstrução, é o singular, a abraâmica exceção da lei, o resto e o fragmento não como uma omissão ou um defeito meramente factual de leis existentes, mas necessariamente estrutural. O singular não é um caso que possa estar subsumido ao universal, não é um espécime de uma espécie, mas o irrepetível, a idiosincrasia irreproduzível (CAPUTO, 2007, p. 135).

É de Caputo, também, a idéia de que a desconstrução surge do amor pela singularidade (CAPUTO, 2002, p. 32):

A desconstrução surge de um amor pela singularidade, de um respeito infinito pela singularidade, que é a primeira marca ou traço do que estou aqui chamando de hiper-real. A desconstrução é um trabalho de diferimento com relação às demandas da singularidade (CAPUTO, 2002, p. 32).

Segundo ele, o que há (“*il y a*”) são somente singularidades (CAPUTO, 2002, p. 37). Nesta valorização da singularidade estaria a chance de compreender

a afirmação derridiana de que a desconstrução *é* a justiça. Na medida em que a justiça só poderia ser alcançada em respeito a esta singularidade irreduzível, e na medida em que a desconstrução *é* este amor à singularidade, como explica Caputo, a desconstrução *é* a justiça por ser a desconstrução uma promessa constantemente renovada de encontro com esta singularidade. Retomemos as afirmações de Derrida em *Força de lei*, em que ele distingue o direito como desconstruível e a justiça como não desconstruível, questão que ele apresenta em três proposições (DERRIDA, 2007, p. 27):

1. A desconstrutibilidade do direito (por exemplo) torna a desconstrução possível.
2. A indeconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde.
3. Conseqüência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela *é* possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está presente, ainda não ou nunca, existe a justiça.

Mais uma vez volto a Caputo, que na leitura deste trecho de *Força de lei* afirma que a maneira de responder à questão do que a desconstrução tem a ver com a possibilidade de justiça *é* dizer “sim, sim”:

Sim, porque a desconstrução torna a justiça possível, torna possível pontuar a lei com justiça, desconstruir – ou seja, abrir – a lei para a justiça, cada vez que a lei tende a dobrar-se sobre si mesma e se tornar legalista, estando mais ligada ao formal, à legalidade ou à legitimação e retitude do que à justiça. Sim, outra vez, porque a justiça torna a desconstrução possível, porque a indeconstrutibilidade da justiça em conjunção com a desconstrutibilidade da lei faz a desconstrução trabalhar, *é* o que desconstrucionistas fazem para viver, como eles preenchem seus dias, para que a justiça seja o que a desconstrução *é*. Sim, sim, não só a ‘desconstrução *é* a possibilidade de justiça’, como o título da conferência, mas também ‘justiça *é* a possibilidade da desconstrução’ (CAPUTO, 1997, p. 133).

Este “sim, sim” a que Caputo se refere *é* sempre uma resposta ao singular, à alteridade, àquilo que está fora da ordem do cálculo e da regra. Este “sim, sim” seria a responsabilidade inicial, original – se *é* que se pode usar esta palavra sem cair no risco de buscar uma origem – à qual estamos submetidos desde sempre, da qual não seria possível estar “fora”.

Será preciso aqui tentar compreender a justiça e a desconstrução como uma experiência do impossível, que Caputo explica como a tensão, a aporia, um devir radical, como uma abertura dos horizontes de possibilidades (CAPUTO,

1997, p. 134). Articular justiça e singularidade é, lembra Caputo, o que Derrida chama de “aporias da justiça”. Só existe justiça se existir aporia, onde o caminho está bloqueado. Se o caminho está livre, então se está apenas seguindo a lei, aplicando a lei em seus horizontes possíveis, programáveis e calculáveis. Esta distinção entre justiça e lei Derrida quer marcar ao longo de toda a conferência. Ao diferenciar justiça e direito, Derrida confere à justiça as características de “infinita, incalculável, rebelde às regras, estranha à simetria, heterogênea e heterotrópica”, enquanto coloca o direito como “um dispositivo estabilizável, estatutário e calculável, um sistema de prescrições regulamentadas e codificadas” (DERRIDA, 2007, p. 41), problema imenso na discussão, por exemplo, dos direitos das mulheres ou na defesa dos direitos humanos.

Aqui, é preciso aceitar que a distinção que Derrida faz entre justiça e direito não é opositiva ou metafísica, mas uma forma de distinguir aquilo que, para a *doxa*, está intrinsecamente e naturalmente ligado. Derrida inscreve a distinção entre direito e justiça num campo em que não se pode fazer distinções, na medida em que o direito pretende ser exercido em nome da justiça e que a justiça exige a força de instalação para exercer o direito (DERRIDA, 2007, p. 43).

Mais uma vez ele vai problematizar categorias metafísicas ao tentar demonstrar que a “*decisão* entre o que é justo e o que é injusto nunca é garantida por uma regra”. Ou seja, voltamos ao ponto da ausência de fundamentos que nos permita afirmar que algo é justo ou que é injusto. Na medida em que, para Derrida, o direito está apenas ligado a uma regra, é possível dizer que tal decisão está em conformidade com esta regra, mas não é possível recorrer a um fundamento que nos garanta que tal regra é justa. A impossibilidade de afirmar que “sou justo” é apontada por Derrida como um dos aspectos inerentes à alteridade, na medida em que a justiça está sempre ligada ao outro:

Justiça, se ela deve ser feita com o outro, na infinita distância em relação ao outro, é sempre desigual em relação ao outro, é sempre incalculável. Você não pode calcular a justiça. Levinas diz em algum lugar¹⁰ que a definição de justiça – que é pequena, mas que eu amo, que eu penso que é realmente rigorosa – é que justiça é a relação com o outro. Isso é tudo. Só se você se relaciona com o outro como outro, então alguma coisa incalculável aparece, alguma coisa que não pode ser reduzida à lei ou à história das estruturas legais (DERRIDA apud CAPUTO, 1997, p. 18).

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa : Edições 70, 2000.

Essa relação com o outro em que aparece algo de incalculável seria o que Duque-Estrada chama de Lei da *différance*, segundo a qual “as coisas nunca se mostram em si mesmas, mas segundo um regime de diferenças”. Esta Lei é a que nos coloca *diante de*. Nas palavras de Duque-Estrada:

(...) trata-se de uma condição de estar diante e, ao mesmo tempo, paralisado, sem ter acesso ao que se está diante de; condição de estar relacionando, numa relação impossível (‘relação sem relação’, diz Derrida), ao que é tão legível quanto ilegível. Condição, enfim, de estar diante: do texto, da lei do texto, do querer dizer do autor, de um acontecimento, das leis do direito, de um objeto, de si mesmo etc. (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 52)

Esta que seria a Lei da singularidade aparece, por exemplo, na leitura que Derrida faz de um texto de Kafka, *Diante da lei* (KAFKA apud DERRIDA, 1985, p. 100). No texto de Kafka, um camponês se apresenta “diante da lei” ao se colocar diante de uma porta, a porta da lei, a qual ele jamais atravessará.

- Será possível entrar mais tarde?, pergunta o camponês diante da recusa do guarda em deixá-lo passar.
- É possível, diz o guarda, mas não agora. (KAFKA apud DERRIDA, 1985, p. 100)

O camponês decide esperar e, acomodado pelo guarda próximo à porta, ele espera durante anos. Em todas as inúmeras tentativas que faz de entrar, ouve do guarda a mesma negativa. Por vezes o guarda submete o camponês a perguntas sobre sua pátria, mas são questões feitas com indiferença, “à maneira dos grandes senhores”, descreve Kafka. Até que, depois de toda a espera, o camponês está prestes a morrer quando pede para fazer uma última pergunta:

- Se cada um aspira pela lei, o que há para que eu tenha esperado durante tantos anos e ninguém tenha me chamado a entrar?

E o guarda responde:

- Aqui, nenhum outro além de você poderia ter entrado, já que esta entrada não foi feita para outro além de você. Agora, eu me vou e eu fecho a porta. (KAFKA apud DERRIDA, 1985, p. 101)

Um dos interesses de Derrida no texto de Kafka é o que ele chama de o “paradoxo” ou de o “enigma” de estar diante da lei (DERRIDA, 1985, p. 104). Na leitura deste texto, Derrida parte da idéia de que a paralisia do camponês diante da

lei é a demonstração da inacessibilidade da lei, a mesma inacessibilidade da literatura:

Isso que nos mantém parados diante da lei, como o camponês, não é também o que nos paralisa e nos retém diante de uma narrativa, sua possibilidade e impossibilidade, sua lisibilidade e sua inlisibilidade, sua necessidade e sua interdição, que são também as da relação, da repetição e da história? (DERRIDA, 1985, p. 114)

Essa lei inacessível é a lei da singularidade, a que nos coloca na condição de “estar diante daquilo que se quer invadir, penetrar, apropriar, fazer seu, ter a experiência, entrar em contato, tornar próprio, unívoco” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 52). A lei, como tal, é inacessível, e a lei é definida pela sua inacessibilidade, a lei está interdita mesmo quando, no texto de Kafka, as portas estão abertas. “A lei não é para ser vista ou tocada, mas para ser decifrada”, diz Derrida (DERRIDA, 1985, p. 115).

Esta ligação da lei com a alteridade vai aparecer na leitura que Derrida faz do texto de Kafka quando ele sublinha que a permissão do guarda, que aparentemente foi recusada, de fato foi “retardada, adiada, diferida” (DERRIDA, 1985, p. 102). Neste movimento, neste deslocamento, está não uma interdição, mas uma *différance*¹¹. Nesta idéia de espaçamento podemos vislumbrar, também, a questão derridiana da lei como ausência de fundamento, como aquilo que se dá como *différance*, como movimento, como *indecidível* – a indecidibilidade da lei que Derrida compara à indecidibilidade do texto¹².

Essa porta que estaria endereçada ao camponês, mas pela qual ele nunca chega a passar, seria a porta da lei da singularidade, sobre a qual Derrida afirma:

¹¹ Aqui vale lembrar que, para Derrida, *différance* remete ao movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva. (DERRIDA, 2001, p. 14). É através de uma análise semântica do verbo *diferir* (do latim *differre*, em francês *différer*) que Derrida chega à idéia de *différance* como temporalização, adiamento. *Différance* pode ser atrasar, adiar, pode ser “a ação de remeter para mais tarde” (DERRIDA, 1991a, p. 38). Nesse sentido, a *différance* pode ser entendida como algo que nunca acontece, como aquilo que sempre posterga, empurra para depois, desloca para o futuro, para um futuro que nunca chega. Neste deslocamento se poderia afirmar que a *différance* supõe um constante processo de diferenciação.

¹² Aqui sinto necessidade de repetir o gesto de Duque-Estrada e esclarecer do que Derrida está falando quando fala de texto: “Gostaria de recordar que o conceito de texto que eu proponho não se limita nem à grafia, nem ao livro, nem mesmo ao discurso, menos ainda à esfera da semântica, representativa, simbólica, real ou ideológica. O que eu chamo de ‘texto’ implica todas as estruturas ditas ‘reais’, ‘econômicas’, ‘históricas’, socioinstitucionais, em suma, todos os referenciais possíveis. Outro modo de recordar, uma vez ainda, que não há extratexto” (DERRIDA apud DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 49, nota 19).

(...) sua porta não olha senão para você, ela é única e singularmente destinada, determinada para você. No momento em que o homem chega ao seu fim – ele vai morrer em breve – o guarda lhe indica que ele não chega à sua destinação ou que sua destinação não chega até ele (DERRIDA, 1985, p. 128).

Nessa impossibilidade de chegar à destinação estaria a singularidade de cada texto, de cada outro, e ao mesmo tempo a inacessibilidade de cada texto, de cada outro. Reconhecer esta impossibilidade seria, para o pensamento da desconstrução, a forma de responder “sim, sim”, a maneira de esgarçar a responsabilidade até o seu extremo.

“É a um acréscimo de responsabilidade que a desconstrução faz apelo”, diz ele (DERRIDA, 2007, p. 38). Seria importante discutir como se dá este aumento, esta ampliação da responsabilidade que a desconstrução propõe, na medida em que ela tem sido freqüentemente criticada por ser niilista ou de não levar a nenhuma atitude conseqüente. No entanto, Derrida diz que a desconstrução não se deve deixar levar por nenhum “sono dogmático” (DERRIDA, 2007, p. 38), mas manter-se naquilo que ele chama de “exigência de um aumento ou de um suplemento de justiça” (DERRIDA, 2007, p. 39). Aqui, me arrisco a dizer que Derrida estaria fazendo um chamado para que o pensamento da desconstrução possa, ao admitir e tomar como dado as aporias do direito, escapar ao mesmo tempo das ingenuidades e das violências que hoje pautam os discursos em defesa de “direitos”, sem que se problematize a força necessária para a instauração destes “direitos” nem muito menos se questione o interior do sistema jurídico, ao qual os movimentos de direitos se dirigem com demandas de legitimação de causas que são, elas também, impossíveis de ser justas.

É preciso “ser justo com a justiça” (DERRIDA, 2007, p. 37). E de que forma ele defende que o pensamento da desconstrução pode fazer justiça à justiça? Questionando os limites do aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça. Esta atitude de questionamento seria uma espécie de ampliação de reivindicação de justiça e não algum tipo de niilismo que apontaria as imperfeições da lei. Na medida em que Derrida já toma como ponto de partida que a lei é imperfeita para fazer justiça, ele mais uma vez promove um deslocamento quando propõe pensar não na lei, mas na possibilidade de justiça dentro do impossível que é ser justo.

Ao invés do discurso da igualdade – esta sim, impossível – Derrida tomará de Levinas a idéia do totalmente outro e proporá a substituição do cálculo da igualdade pela “dissimetria absoluta”. Troca-se aí, portanto, o que, a meu ver, é uma troca entre a ingênua busca pela igualdade e o reconhecimento desta impossibilidade, ponto de partida, também, para a possibilidade de que algo de justo aconteça. Quero discorrer aqui sobre o que Derrida chama de três exemplos de aporias da justiça e do direito, entre as quais o pensamento da desconstrução se encontra e se desloca (DERRIDA, 2007, p. 43).

As três aporias do direito

1. A regra

Para Derrida, a regra está fora do âmbito da justiça; está inscrita na ordem do cálculo. Ele começa o debate sobre a aporia da regra problematizando a noção de liberdade e contestando a idéia corrente de que, para ser justo ou injusto, devo ser “livre e responsável por minha ação, por meu comportamento, por meu pensamento, por minha decisão” (DERRIDA, 2007, p. 43).

A questão passa a ser, numa primeira abordagem, saber qual tipo de liberdade de que estamos tratando quando a premissa para que a decisão do que é ou não justo é a de que esta decisão tenha seguido algum tipo de prescrição ou de lei. O que Derrida vai afirmar é que o simples ato de aplicar uma regra em nada tem a ver com tomar uma decisão justa. “Simplesmente porque não houve, nesse caso, decisão”, diz (DERRIDA, 2007, p. 43). Ou seja, aplicar a lei, agir em conformidade com a regra, decidir se um ato está ou não dentro da lei, não é fazer justiça. Aqui, ele retomará o tema da singularidade ao defender que a decisão de um juiz, para ser justa, não pode se limitar a seguir uma regra, mas a “reinstaurar” a lei, como se a cada julgamento o juiz reinventasse a lei, garantindo o “frescor da justiça” a cada vez que a lei fosse aplicada. Derrida começa a antecipar o que será a segunda aporia, a questão do indecidível:

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 dever reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio (DERRIDA, 2007, p. 44).

Novamente o tema da responsabilidade vai aparecer. Desta vez, Derrida vai apontar para o papel do juiz. Sua possibilidade de ser livre, justo e responsável diz respeito não ao fato de ele ter sido correto no cálculo em relação à regra ou à lei. Derrida também não vai considerar uma decisão responsável aquela que acontecer de forma improvisada ou estiver fora de qualquer tipo de regra ou princípio. É da tensão entre uma decisão que é tomada não apenas com base na lei, mas também não à margem da lei que Derrida vai situar a justiça como mais um indecível. Segundo ele, o paradoxo entre estas duas posições que parecem inconciliáveis – nem estar restrito ao cálculo da lei nem estar à margem da lei – reside na impossibilidade de afirmar que alguma decisão é justa.

No lugar de “justo”, podemos dizer legal ou legítimo, em conformidade com um direito, regras ou convenções autorizando um cálculo, mas com um direito cuja autoridade fundadora apenas faz recuar o problema da justiça (DERRIDA, 2007, p. 45).

2. O indecível

Em *Força de lei* Derrida apresenta aquela que me parece a melhor explicação para seus *indecíveis*:

Indecível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve entretanto – é de dever que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não enfrentasse a prova do indecível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável (DERRIDA, 2007, p. 47).

Derrida propõe a indecidibilidade como uma prova a ser atravessada, sem o que não há uma decisão “digna desse nome”. Ele sublinha o fato de que, uma vez superada a indecidibilidade, o indecível torna-se uma espécie de espectro, de fantasma que se mantém assombrando toda e qualquer certeza que pudesse garantir a justiça de uma decisão. Na medida em que se admite a indecidibilidade como parte integrante de toda decisão que se pretenda ser justa, admite-se também a assombração que impede de afirmar que uma decisão foi justa.

É em Caputo que localizo uma leitura para este paradoxo da indecidibilidade. Para ele, este fantasma da indecidibilidade mostra-se como condição de possibilidade para agir e decidir: “A única coisa que pode ser

chamada de justa é uma ação singular numa situação singular, e isto somente no instante da decisão” (CAPUTO, 1997, p. 138).

Aqui talvez seja possível localizar um dos traços desta responsabilidade hiperbólica que Derrida atribui à desconstrução. Embora muitos de seus críticos afirmem que a desconstrução é irresponsável, na medida em que retira os fundamentos e a verdade e não teria nada a oferecer em troca, é Caputo quem faz a defesa do pensamento da desconstrução ao afirmar que a desconstrução é a responsabilidade em si, oferecendo aí uma visão do que seria o lugar da desconstrução na filosofia:

Ele [Derrida] não quer que a filosofia seja como um juiz sentado, mas sim como um nômade vagabundo, sempre em movimento, sempre indo a algum lugar, sem condições, sem possibilidade de ficar parado. Ele corre sempre que, a qualquer momento, recebe um chamado do “outro” que o intima a agir (CAPUTO, 1997, p. 51).

Neste movimento, que a muitos pode parecer apenas errante, está a chance de “afirmação da alteridade irreduzível”, para usar uma expressão de Caputo. Esta afirmação do outro, esta invenção do outro como um chamado ao qual só se pode dizer “sim, sim”, é o que está no cerne da questão da indecidibilidade da justiça. Ouvir o clamor do outro é sair da ordem do cálculo e admitir a indecidibilidade de uma decisão que se pretende justa.

Quando Derrida aponta para a aporia da indecidibilidade do direito, cujo objetivo final é decidir com justiça, sabendo desde o início que esta justiça é inalcançável, defende uma idéia de justiça infinita. “A desconstrução é louca por essa justiça. Louca por esse desejo de justiça”, diz ele (DERRIDA, 2007, p. 49).

3. Terceira e última aporia

A justiça incalculável manda calcular (DERRIDA, 2007, p. 55). Quem leu Derrida convocando a desconstrução a ser uma estratégia de ruptura (DERRIDA, 2007, p. 88) pode achar estranho que ele reconheça o cálculo como parte da justiça, embora inúmeras vezes ele afirme que o cálculo é necessário e dele se deve valer. No entanto, ele também diz que só há justiça quando o acontecimento ultrapassa a ordem do cálculo e das regras. Aqui se trata de reconhecer que, mesmo no limite do incalculável da justiça, há cálculo. Sobretudo o que nos

interessa aqui é trazer a defesa que Derrida faz de que este cálculo que se impõe como impedimento à justiça não sirva de pretexto para justificar qualquer tipo de não-engajamento nas lutas políticas e jurídicas.

Vale lembrar o contexto do debate dos CLSs: no final da década de 1980, nos EUA, quando Derrida proferiu a conferência “Do direito à justiça”, o que estava em debate era a associação do sistema jurídico com um conjunto de preconceitos e injustiças contra grupos como negros, mulheres e homossexuais. Derrida vai pontuar que todos os avanços emancipatórios vão impor a reconsideração e a reinterpretação dos fundamentos dos direitos. No entanto, aqui vale apontar para mais uma tensão com a qual Derrida trabalha. De um lado, ele afirma a positividade dos ideais emancipatórios. De outro, propõe uma permanente reavaliação destes ideais:

Nada me parece menos perempto do que o clássico ideal emancipador. Não se pode tentar desqualificá-lo hoje, de modo grosseiro ou sofisticado, sem pelo menos alguma leviandade. É verdade que também é necessário, sem renunciar a esse ideal, pelo contrário, reelaborar o conceito de emancipação, de franqueamento ou de libertação, levando em conta as estranhas estruturas que descrevemos neste momento (DERRIDA, 2007, p. 57).

O jogo do nem/nem reaparece aqui como um problema – não renunciar às lutas emancipatórias, mas sempre reelaborar este conceito. Esta seria a responsabilidade do pensamento da desconstrução: apontar para a necessidade de manter-se dentro desta aporia, do cálculo do incalculável como o âmbito no qual a justiça, esta justiça impossível que acontece no clamor do outro, torna-se um indecidível sobre o qual se deve decidir.

Hipérbole da responsabilidade

Como tentei mostrar, o pensamento da desconstrução propõe uma hipérbole da responsabilidade, uma espécie de excesso neste “sim, sim” à alteridade radical, ao todo outro – para ficar com os termos levinasianos que Derrida termina por incorporar. No entanto, talvez ainda falte discutir como esta responsabilidade se dá. Há um caráter afirmativo neste “sim, sim” que confere ao singular a qualidade de unicidade, de apelo a cada vez, a cada outro. Como manter esta hipérbole da responsabilidade quando se trata de atuar no campo político?

Derrida, me parece, está promovendo aqui um encontro de singularidades. Quem pode dizer “sim, sim” é um sujeito já afetado por uma alteridade intrínseca, na qual ele está desde sempre inserido. Este sujeito, que não é o sujeito da tradição Iluminista, deverá responder ao singular, reconhecendo que ele também carrega o traço desta singularidade. Teríamos, portanto, um encontro de singularidades que destitui o campo da universalidade como lugar para respostas. Em outras palavras, seria possível afirmar que o pensamento da desconstrução estaria, em certa medida, propondo o fim da *pólis*, o fim do campo político, a ser substituído pelas singularidades?

Quando vier a discutir a aliança entre desconstrução e feminismo, pretendo refletir sobre como o pensamento da desconstrução pode manter-se neste jogo do nem/nem ao aceitar bandeiras políticas como as do movimento feminista, sem nem aderir ingenuamente a elas nem deixar de reconhecer seu valor. Desta tensão surgirá a idéia de uma responsabilidade hiperbólica, que está sempre por se dar, que é uma promessa do que ainda virá, e que se sustenta na linha tênue em que a manutenção desta tensão não permita que o pensamento da desconstrução seja simplesmente apropriado por ativistas, transformando-se em “um conjunto disponível de procedimentos regrados, práticas metódicas, caminhos acessíveis” (DERRIDA, 2007, p. 73). Ou seja, se não é possível discorrer sobre quais seriam, para o pensamento da desconstrução, os atos ou as práticas desta responsabilidade hiperbólica, é justamente porque Derrida pretende manter a desconstrução como “uma certa experiência do impossível” (DERRIDA, 2007, p. 73). É no reconhecimento desta impossibilidade que está a chance de aparecimento das singularidades.

O sujeito como fábula

Houve aliás um tempo, nem longínquo nem terminado, em que “nós os homens ‘queria dizer’ nós os europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios.

Jacques Derrida

Ao pensamento da desconstrução – ainda que não apenas a ele – atribui-se a liquidação do sujeito, um gesto que, entre outros “relativismos”, contribuiria para o desmantelamento de valores e a ausência de um projeto que dê conta dos

desafios do mundo contemporâneo. A suspeita que recai sobre as filosofias críticas do sujeito, entre as quais está incluído o pensamento da desconstrução, quem explica é Paulo Cesar Duque-Estrada:

Suspeita-se que estaríamos hoje, e cada vez mais, sendo levados a concluir, constringidos pela própria realidade dos fatos, que as chamadas filosofias críticas do sujeito, compreendendo-se aí a própria desconstrução, no seu compromisso de promover um descentramento ou uma desconstrução do sujeito, acaba não tendo, efetivamente, nada de substancial ou significativo a oferecer; quando se tem em vista o exercício de uma política coerente, ou quando se quer construir uma teoria da ação capaz de atender às necessidades de mudança, atualmente urgentes, para não dizer dramáticas, no âmbito da política (DUQUE-ESTRADA, 2005, p. 247).

O autor nos remete a uma das questões centrais deste trabalho: se todos os ideais modernos de emancipação foram construídos tendo como base uma razão centrada no sujeito, e se o pensamento da desconstrução abala, rompe, desloca e abre uma fenda nessa base que deixa de ser sólida, o que esse pensamento teria a oferecer diante dos inúmeros desafios do mundo contemporâneo? O que se pretenderá discutir no próximo capítulo é que contribuição o pensamento da desconstrução pode oferecer diante dessas questões políticas, uma contribuição que, ao contrário do que afirmam muitos dos seus críticos, está fora do âmbito do niilismo ou de uma atitude conservadora. Por ora, pretendo demonstrar como Derrida encara a acusação de que o pensamento da desconstrução teria “liquídado o sujeito”.

Derrida irá questionar esse pressuposto da existência de um sujeito centrado que teria sido liquídado. Em entrevista a Jean-Luc Nancy, ele afirma que o sujeito não foi liquídado porque “nunca esteve lá”. Para ele, o sujeito está reinterpretado, deslocado, reinscrito, mas não liquídado:

O diagnóstico de liquidação do sujeito denuncia em geral uma ilusão, ele acusa: se quis liquidar, se acreditou que fosse possível fazê-lo, e nós não deixaremos fazê-lo. O diagnóstico implica portanto uma promessa: nós iremos fazer justiça, nós vamos salvar ou reabilitar o sujeito (DERRIDA, 1992c, p. 270).

Quando questiona essa “liquidação” que nunca houve, mais uma vez ele promove um deslocamento da questão. Ao invés de debater com Nancy se o pensamento da desconstrução – numa seqüência de pensadores que começaria em Nietzsche, passaria por Heidegger, Freud, Althusser, Lacan e Foucault – teria sido mais um a

promover essa “liquidação”, o primeiro movimento de Derrida é desconstruir as duas premissas, apresentadas em forma de pergunta, com as quais Nancy havia começado a entrevista: 1) quem vem depois do sujeito?; 2) um certo discurso havia concluído pela sua liquidação?

No deslocamento dessas duas perguntas que constavam nos termos do convite feito por Nancy a Derrida, ele contrapõe com duas outras questões: 1) o que advém do problema das pressuposições clássicas do sujeito?; 2) quem ou o que responde à questão do “quem”?

No diálogo com Nancy, Derrida propõe que se “desomoginize” a referência a qualquer coisa como o Sujeito: “Nunca houve para ninguém O Sujeito, eis o que eu gostaria de começar por dizer. O sujeito é uma fábula” (DERRIDA, 1992c, p. 279). A colocação da questão do sujeito faria parte de um pensamento que insiste em afirmar a existência de um ser-presente. Como se viu, Derrida parte dessa impossibilidade da presença para apontar para uma fenda, uma abertura inexorável à alteridade.

No diálogo com Nancy, ele aponta para aquilo que estaria ordenado em torno da idéia de um ser-presente: a presença a si, a identidade, a propriedade, a personalidade, o ego, a consciência, a vontade, a intencionalidade, a liberdade e a humanidade. Essas seriam algumas das marcas que a tradição atribuiria a um sujeito estável.

A essas características o pensamento da desconstrução se opõe apresentando *indecidíveis* como *différance*, rastro, iterabilidade e ex-apropriação. É na linguagem que ele localiza esse primeiro movimento de impossibilidade de presença, quando diz:

Primeiro efeito ou primeira destinação da linguagem: me privar ou também me entregar à minha singularidade. Ao suspender minha singularidade absoluta na fala, eu abduco num mesmo golpe da minha liberdade e da minha responsabilidade. Eu não sou mais eu mesmo, só e único, a partir de quando eu falo (DERRIDA, 1999, p. 87).

O papel da linguagem no reconhecimento dessa divisão intrínseca ao sujeito também aparece na entrevista *Posições*, quando, interpelado sobre o desaparecimento do sujeito, ele responde: “Eu nunca disse que *não havia sujeito da escrita*. Também nunca disse que não havia sujeito” (DERRIDA, 2001, p. 96). Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta acrescentaram à entrevista notas de

redator, nas quais pretendem assinalar ou prestar mais esclarecimentos sobre determinadas declarações de Derrida. Nesse ponto grifado em que Derrida se refere ao sujeito da escrita, a NR 47 remete o leitor de *Posições para Freud e a cena da escritura*, no qual o filósofo diz:

O sujeito da escrita não existe, se por isso se entende alguma solidão soberana do escritor. O sujeito da escrita é um sistema de relações em camadas: da lousa mágica, da psique, da sociedade, do mundo. No interior dessa cena, a simplicidade pontual do sujeito clássica é impossível de ser encontrada (DERRIDA, 2002a, p. 222¹³).

Com a condicionante “se por isso se entende alguma solidão soberana do escritor” o filósofo parece querer dizer que não existe um determinado sujeito da escrita, mais uma indicação de que esse sujeito da razão universal, quando lançado no âmbito da linguagem – e ele está desde sempre lançado no âmbito da linguagem –, é o sujeito da alteridade, da *différance*, do rastro.

A aproximação de Derrida com o pensamento de Freud será a outra maneira de contestar o valor da presença, de atestar a ausência da presença-a-si como algo de que o sujeito possa dar conta. O inconsciente seria essa impossibilidade de assegurar a presença a si do sujeito, que passa a ser entendido como um sujeito descentrado, um outro de si, estranho a si mesmo, nem presença nem ausência, lançado na indecidibilidade com que o pensamento da desconstrução incomoda.

Para Derrida, na escritura – seja na fala, seja na escrita –, uma vez lançado na linguagem, o sujeito está “mise en abyme”, para usar uma expressão do próprio filósofo. Esse abismo não está dado pela existência de um determinado outro que me seja inacessível, mas por um outro que me habita e que já me é inacessível antes mesmo que eu possa me dar conta da inacessibilidade dos outros. Essa relação com a alteridade, que procurei discutir, aparece na maneira com que Derrida enfrenta a questão da responsabilidade, como veremos a seguir.

¹³ A página mencionada pelos autores da entrevista é 335, que corresponde à edição francesa. Estou me referindo à página da edição brasileira, conforme bibliografia.

Sim, sim

O sujeito não estaria liquidado porque o sujeito nunca esteve lá. E nunca esteve lá porque haveria, na gênese da sua divisão e do seu descentramento, um “sim, sim” que responde à alteridade, este “sim, sim” com que Derrida trabalha parte de uma resposta que é dada “antes mesmo que se possa formar uma questão” (DERRIDA, 1992c, p. 275). Ou seja, antes mesmo que o sujeito possa pretender ter autonomia, o “sim, sim” já está dado, trazendo para a relação a si a marca da alteridade, do rastro, da *différance*. Essa resposta que aparece antes mesmo de que haja uma questão é, para Derrida, onde alguma coisa como o homem ou como o sujeito pode aparecer. Essa resposta, que é sempre dada ao outro, “precede qualquer tipo de identificação a si porque a este apelo eu não posso não responder, ter já respondido, mesmo se eu acredito que respondi ‘não’” (DERRIDA, 1992c, p. 276).

Este “sim, sim” abalaria qualquer projeto de centramento de um sujeito clássico, na medida em que traz para dentro da compreensão do sujeito esse abalo que o outro, o diferente, o estranho a si – e não o próprio de si – insere uma ferida que impediria a formação de uma identidade estável pela qual o sujeito possa responder. Esta resposta primeira, este “sim, sim” que estaria sempre ligado à abertura ao outro quem explica é Rodolphe Gasché:

O “sim, sim” abre nada menos do que o sonho de uma clausura em que toda a alteridade estaria nela compreendida, uma clausura interna ou externa na qual não haveria nenhum espaço para uma resposta desde que, com esta clausura, o lugar do outro seria, pareceria, totalmente eliminado. E ainda, deve-se tornar a acentuar que, embora a estrutura do “sim, sim” seja a condição de possibilidade de tal projeto, ele próprio não é nem tautológico, nem narcisista, nem egóico. O que esta *proposição* mínima sustenta é que *tudo* “começa com o ‘sim, sim’, com o segundo sim”, o mais antigo sim”. A repetição através de um Outro mantém aberto o círculo que institui (GASCHÉ, 1995, p. 244).

Aqui, me parece importante problematizar essa idéia do “mais antigo sim” para diferenciá-la de qualquer nostalgia de origem a que o pensamento da desconstrução ainda estaria preso. Não é disso que se trata, embora muitos de seus críticos se apeguem a essa idéia de anterioridade para indagar se não estaria aí a filiação deste pensamento à metafísica. O que Derrida discute, neste “sim, sim”, é a inexorável presença do outro, este outro que está sempre lá antes mesmo que

haja um outro externo a si a quem se deva responder. É como ele associa essa idéia do “sim, sim” à alteridade e à singularidade. Há chamado. E a esse chamado só se responde com o “eis-me aqui”,

a única e primeira resposta possível ao chamado do outro, o momento originário da responsabilidade como o que me expõe ao outro singular, ao que me chama. Eis-me aqui é a única auto-apresentação que supõe toda responsabilidade: estou pronto a responder, eu respondo que estou pronto a responder (DERRIDA, 1999, p. 102).

Em *Ulisses Gramophone*, Derrida afirma que a questão do sim perpassou tudo que leu, escreveu, ensinou ou pensou. É neste texto, também, que ele justifica a inexorabilidade do duplo sim, que demandaria, a priori, sua própria repetição: “Não podemos dizer sim sem prometer confirmá-lo e lembrá-lo, para mantê-lo seguro, comprová-lo em outro sim (DERRIDA, 1992d, p. 305)”.

Derrida trabalha com o duplo sim a que James Joyce recorre no monólogo de Molly Bloom¹⁴ para indicar que esse “sim, sim” se confirma a partir do outro, se caracteriza como uma afirmatividade que, como se quer demonstrar nesse trabalho, é uma das marcas do pensamento da desconstrução.

Assim como já havia feito com o direito, como vimos no capítulo anterior, Derrida também percebe o sujeito como inscrito na ordem do cálculo. Já a responsabilidade, essa responsabilidade inaugurada com o “sim, sim”, estaria, como a justiça, para além do cálculo. Por isso, ele afirmará que não há responsabilidade nem decisão ético-política que seja digna desse nome sem que haja o indecidível ou o incalculável. Ou seja, na política, no direito e na moral, aquilo que se relaciona ao sujeito é o cálculo. O que discuto neste trabalho é como qualquer tentativa de defesa de direitos na perspectiva da existência de um sujeito estável que deve ser representado e defendido politicamente estaria presa ao

¹⁴ A primeira palavra do monólogo de Molly Bloom com o qual Joyce encerra *Ulisses* é “Sim”. O duplo sim a que Derrida se refere encerra o monólogo e o livro, como reproduzo a seguir: (...) e o mar o mar carmesim às vezes como fogo e os gloriosos crepúsculos e as figuras nos jardins da Alameda sim e todas as ruazinhas estranhas e as casas rosa e azuis e amarelas e os jardins-de-rosas e os jasmims e os gerânios e cactos e Gibraltar quando eu era mocinha onde eu era uma Flor da montanha sim quando eu pus uma rosa no meu cabelo como as moças andaluzas usavam ou será que eu vou usar uma vermelha sim e como ele me beijou debaixo do muro mouresco e eu pensei bem tanto faz ele como um outro e então eu lhe pedi com meus olhos que pedisse novamente sim e então ele me pediu se eu queria sim dizer sim minha flor da montanha e primeiro eu pus meus braços à sua volta sim e o arrastei para baixo sobre mim para que ele pudesse sentir meus seios todos perfume sim e seu coração disparou como louco e sim eu disse sim eu quero Sim. (JOYCE, 2005, p. 815)

programável, ao calculável, porém fora do âmbito dessa hipérbole da responsabilidade com a qual o pensamento da desconstrução pretende operar. Esse “sim, sim” que responde ao singular me oferece a possibilidade da responsabilidade, abre essa indecidibilidade da minha ligação com o outro. Nas palavras de Derrida,

Desde que eu entro em relação com o outro absoluto, minha singularidade entra em relação com a sua num modo de obrigação e de dever. Eu sou responsável diante do outro enquanto outro, eu lhe respondo e respondo perante ele. Mas bem entendido que isso que me liga dessa forma, na minha singularidade, à singularidade absoluta do outro me joga imediatamente no espaço ou no risco do sacrifício absoluto (DERRIDA, 1999, p. 97).

Este encontro com a singularidade absoluta do outro faz da responsabilidade um desses impossíveis derridianos.

Os fins do homem

Com essa idéia de que a singularidade faz parte de toda a relação com o outro, Derrida apontará para o fato de que a singularidade não é um privilégio do “quem”, esse “quem” do sujeito que está na pergunta de Nancy. Aqui, Derrida vai embaralhar ainda mais a questão do quem, apontando para o fato de que o discurso do sujeito continua ligando o homem à subjetividade (DERRIDA, 1992c, p. 283). É onde aparecerá sua principal crítica a Heidegger: “Jamais a distinção entre o animal (que não tem ou não é um *Dasein*) e o homem havia sido tão radical nem tão rigorosa, na tradição filosófica ocidental, como em Heidegger” (DERRIDA, 1992c, p. 283). É, segundo Derrida, quando Heidegger determina a humanidade do homem que o *Dasein* se torna uma nova insistência no homem, para além do humanismo.

Em *Carta sobre o humanismo*, Heidegger (1991) apontara para o humanismo como mais uma forma – entre tantos ismos – de ocultar a questão do ser, como mais um pensamento incapaz de dar conta da questão do ser. Para fazer essa afirmação, Heidegger vai ressaltar a “humanidade do homem”, presente no *Dasein* e esquecida em toda a tradição. O primeiro problema que Derrida sublinha é o fato de que, para ele, todos os discursos sobre o sujeito, mesmo os que reconhecem a inadequação ou a abertura, continuam a ligar a subjetividade ao

homem (DERRIDA, 1992c, p. 283). Quem explica esse distanciamento que Derrida pretende criar do pensamento de Heidegger é Duque-Estrada:

[...] a reserva de Derrida recai sobre o fato de a crítica heideggeriana ao humanismo continuar, segundo ele, a insistir *no* homem, não deixar de ser um pensamento *do* homem; apesar das modificações e deslocamentos que introduz, tal crítica heideggeriana não abala a estrutura referencial da presença a si, intrínseca ao conceito e ao valor de homem (DUQUE-ESTRADA, 2005, p. 251).

Esse que será o tema de Derrida em *Os fins do homem* e que aparece como questão relevante na medida em que o filósofo irá discutir o centramento *no* homem, ainda presente no pensamento de Heidegger, como parte do problema da pretensa estabilidade do sujeito. Derrida vai demonstrar que o *Dasein* ainda estaria preso à presença a si na medida em que essa presença, essa proximidade do ente a si mesmo, essa familiaridade – que o pensamento da desconstrução vai colocar em suspenso quando Derrida problematiza o “quem” – seria uma espécie de condição de possibilidade, de porta de acesso à compreensão do ser. Nas palavras de Derrida,

É a proximidade a si do ente questionante que faz com que ele seja escolhido como ente interrogado por privilégio. A proximidade a si do questionante autoriza a identidade do questionante e do interrogado. Nós que estamos próximos de nós mesmos, nós nos interrogamos sobre o sentido do ser (DERRIDA, 1991b, p. 166).

O filósofo estaria, assim, problematizando o fato de que, se o *Dasein* não é homem – como afirmara Heidegger –, o privilégio dessa proximidade para a compreensão do ser faz com que o *Dasein* não seja “outra coisa que não o homem” (DERRIDA, 1991b, p. 167). Essa insistência no homem, presente no pensamento de Heidegger apesar de seu rompimento com as filosofias tradicionais do sujeito, estaria marcada, segundo Derrida, por um primado da presença a si, presença essa que Derrida estaria questionando como pressuposto em toda a filosofia. Quando problematiza, também em Heidegger, esse privilégio da presença a si como parte da arquitetura do valor do homem, Derrida passa a responder a uma dupla acusação: “de liquidação do sujeito e de hostilidade ao homem”, como explica Duque-Estrada (2005, p. 253). É neste mesmo autor que vou buscar uma explicação para aquilo que é um problema da *doxa* em relação a essas duas acusações feitas ao pensamento da desconstrução: marcar distância em

relação a essa insistência no homem não é aderir a um pensamento inumano. Nas palavras de Duque-Estrada,

Significa, antes, afastar-se do enclausuramento em torno da autoridade da presença; mesmo que já não se trate da presença enquanto algo presente, mas enquanto um vir-à-presença, uma presentificação, que se dá à luz da verdade – e, poderíamos acrescentar aqui, da autoridade desta verdade – do ser (DUQUE-ESTRADA, 2005, p. 255).

É por esse caminho que, ao invés de responder sobre este “quem” sobre o qual indaga Nancy, Derrida vai discutir não a suposta liquidação do quem, mas as conseqüências ético-políticas dessa redução do “quem” ao homem. Por isso, ele declara sua intenção de “analisar sem fim e dentro dos seus interesses toda a maquinaria conceitual que permitiu falar do sujeito até aqui” (DERRIDA, 1992c, p. 288).

O conceito de sujeito, lembra Derrida, faz parte de uma estrutura falocêntrica. Nesse esquema, ele vai identificar o que chamou de “virilidade carnívora” (DERRIDA, 1992c, p. 294), discussão de que se servirá a teoria feminista. Vejamos como Derrida aponta para esse “esquema”:

A autoridade e a autonomia (mesmo se se submetem à lei, este assujeitamento é liberdade), são, por este *esquema*, mais próximos do homem que da mulher, e mais próximos da mulher do que do animal. E, bem entendido, mais próximos do adulto do que da criança. A força viril do macho adulto, pai, marido ou irmão pertence ao esquema que domina o conceito de sujeito (DERRIDA, 1992c, p. 295).

Aqui, creio que seja útil antecipar muito brevemente o que Derrida vai discutir com as feministas: um movimento de emancipação da mulher não deveria ser cúmplice desse esquema, mantendo suas reivindicações no âmbito da afirmação das mulheres como “sujeito de direitos”, sob pena de simplesmente aderir a um esquema cuja estrutura é feita de recalques, de eliminação da alteridade e de desprezo pela singularidade. Como veremos depois, embora Derrida proponha que “se chegue cada vez mais longe” em relação aos direitos das mulheres, ele cria uma tensão quando desafia a política feminista a não se incluir dentro desse esquema carnofalocêntrico que denuncia.

Sobretudo, interessa ao filósofo discutir o que ele chama da “instituição violenta do ‘quem’ como sujeito” (DERRIDA, 1992c, p. 297), que estaria posta, por exemplo, na histórica exclusão dos animais, que Derrida identifica na tradição

filosófica e mesmo em autores como Heidegger e Levinas, que pretenderam romper com essa tradição mas se mantiveram, segundo ele, presos a essa exclusão. A questão das mulheres é paradigmática e interessa ao filósofo não apenas pelas suas características específicas, mas também por simbolizarem essa estrutura violenta que afirma o *nós* como “os europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios” – para retornar à epígrafe que abre este texto – e deixa de fora todo o diferente, todo o outro que não esteja enquadrado nesse esquema que estaria implícito no “conceito de sujeito”.

Mulher, mulheres, sujeitos de direitos

A questão do sujeito me interessa na medida em que se articula com a questão da mulher como sujeito de direitos, reivindicação do movimento feminista a ser problematizada neste trabalho. A ausência de estabilidade ou de identidade articula-se com a discussão, que já vai para quase duas décadas, sobre a categoria “mulher”, na qual a teoria feminista havia se apoiado. Uma entre as muitas autoras que problematizam a questão da identidade da “mulher” na política é Judith Butler, que aponta para a possibilidade de haver política sem que seja necessária a constituição de uma identidade fixa, de um sujeito a ser representado para que essa política se legitime. Para ela, é um problema político que tanto a teoria quanto a militância feministas tenham se baseado no termo “mulheres” como algo que designe uma identidade comum. A autora propõe uma crítica radical à necessidade de a política feminista se fundamentar numa base única e permanente, que só funcionaria dentro da idéia de identidade. “A desconstrução da identidade não é a desconstrução da política; ao invés disso, ela estabelece como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada”, diz Butler (2003. p. 213.), apontando para um problema a ser enfrentado pelo movimento feminista: se a reivindicação da emancipação não é feita pelo sujeito feminino, a quem emancipar? (BUTLER, 1992a, p. 79).

Butler não estaria, com isso, fazendo um chamado pela volta ao sujeito de forma a justificar a emancipação, mas problematizando a idéia do sujeito feminino como alvo da política feminista. A autora chama a atenção para o que seria um paradoxo: conseqüência do movimento de emancipação e de reivindicação de direitos, as mulheres começaram a assumir o lugar de sujeitos. E,

justamente nesse momento, as posições pós-modernas anunciaram que o sujeito está morto. Segundo a filósofa, embora muitos vejam nisso que seria a “liquidação do sujeito” uma conspiração contra as mulheres, Butler prefere buscar aí uma oportunidade. Penso que é possível enxergar essa “liquidação” como oportunidade de aproximar o pensamento de Butler do de Derrida, na medida em que, assim como o filósofo, Butler também defende a hipótese de que o sujeito do feminismo não desaparece, mas passa a ser entendido como imprevisível e indeterminado (BUTLER, 1998, p. 23).

Segundo ela, na luta pela emancipação e democratização “podemos adotar modelos de dominação pelos quais fomos oprimidas, não percebendo que um modo da dominação funcionar é mediante a regulação e produção de sujeitos” (BUTLER, 1998, p. 23). Ou seja, ela estaria sustentando aquilo que Derrida também afirma: a mera inversão em nada modifica as estruturas do edifício da metafísica.

Parafraseando a pergunta “mas quem, nós?”¹⁵, Butler questiona esse “nós, feministas” e interroga sobre qual seria o “objetivo das mulheres”. Quando pergunta sobre o “nós, mulheres” Butler estaria fazendo eco às indagações derridianas sobre quem ou o que responde à questão “quem?” e estaria indicando que, sempre houve O sujeito, este sujeito foi masculino, e que constituir-se em sujeito de direitos reproduzindo esse modelo não é um objetivo das feministas (BUTLER, 1992b, p. 9).

Assim, a autora estaria propondo alguma coisa que pode soar como impossível – que o sujeito feminino venha a deixar de ser o motor da política feminista. No entanto, se entendermos o pensamento da desconstrução como o pensamento do impossível, poderemos vir a entender também que, ao defender uma distinção entre recusar a existência de um sujeito identificável e classificável como premissa e recusar completamente a noção de sujeito, Butler estaria propondo deslocar o feminismo do campo do humanismo como prática política que pressupõe o sujeito como identidade fixa, paradoxo que exige fixar os sujeitos em categorias restritas para poder “libertá-los”. Sua crítica enfatiza que a exigência de sujeitos estáveis para fazer política cria um pressuposto fixo a uma realidade instável.

¹⁵ Esta é a pergunta com a qual Derrida encerra *Os fins do homem* (DERRIDA, p. 177, 19991b).

Butler abriria, assim, a possibilidade de problematizar o papel do movimento feminista. Pode-se dizer que um dos objetivos do movimento feminista seria instituir a mulher como sujeito de direitos. No entanto, de que serviria a instituição de um sujeito de direitos inscrito na mesma lógica que se pretende combater? Uma hipótese de resposta em Butler:

A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento. Talvez, paradoxalmente, a idéia de “representação” só venha realmente a fazer sentido para o feminismo quando o sujeito “mulher” não for presumido em parte alguma (BUTLER, 2003, p. 23).

A outra necessidade a ser conciliada, seria, então, a de combinar a política representativa – feita a partir da categoria “mulher” como identitária – com a aceitação da hipótese de que esse “sujeito mulher” a que Butler se refere não é uma premissa com a qual se possa contar.

As proposições de Butler e de Derrida apontam para o que chamo aqui de “violência do humanismo”. Ao forjar a instituição do “quem” a responder pelo sujeito e, sobretudo, ao centrar no ser humano – homem ou mulher – o privilégio de ser esse “quem”, o pensamento humanista é violento na medida em que – e, de um modo ou de outro, de uma forma sempre interessada – ignora o fato de este “quem” carregar características de instabilidade e relacionalidade que lhe distanciam da determinação clássica do sujeito da razão, o que nos levaria a uma exigência de formas de fazer política que não dependessem de uma afirmatividade do sujeito de direitos, mas que pudessem reconhecer como pressuposto essa instabilidade do “quem” a que Derrida se refere.

No debate que pretendo empreender a seguir, aparecerá como questão para a política feminista – mas não apenas, na medida em que a política feminista está sendo tomada aqui como exemplo de uma política emancipatória centrada no humanismo, mas não a única – a necessidade de questionar esse centramento no ser humano. O paradoxo de se fazer política reforçando a pressuposição do sujeito estável está em se inserir nessa maquinaria que exclui tudo que é diferente, que é outro. Isso constitui um paradoxo para as mulheres na medida em que nossas reivindicações de emancipação estariam, na origem, baseadas na premissa de que, embora diferentes dos homens, deveriam ser igualmente “sujeitos de direitos”. A aporia está em, para afirmar esses direitos, que a política feminista tenha, ela

também, de ignorar a diferença, a alteridade, o todo outro, condições de possibilidade para as aberturas, para a não-violência da verdade falocêntrica que as mulheres reivindicam.

apenas para leitura

Parte 2 -- Coreografias de Derrida e os incalculáveis sexos

Esse assunto de ser mulher é mais difícil do que parecia originalmente.

Judith Butler

A segunda parte desta pesquisa pretende apresentar três questões que escolhi como principais no que diz respeito às implicações do pensamento da desconstrução nas políticas feministas. Os pontos são: a questão topográfica e a ilusão de conferir um ‘lugar para a mulher’; o problema da binaridade dos sexos na discussão sobre diferença sexual, questão a qual Derrida dedica o texto *Différence Sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)*; e o debate empreendido por Judith Butler a partir da leitura de Simone de Beauvoir sobre a distinção sexo/gênero, sobre a qual a teoria feminista se apoiou na segunda metade do século 20.

Breves considerações sobre o próprio das mulheres

Vou começar fazendo ecoar aquilo que Derrida classificou como “os perigos de identificar o ‘próprio’ das mulheres, de separá-las ou de defender um diferencial feminino, alocando ao feminino uma distinção, algo de maternal, estabelecendo um identidade e um lugar para a mulher”¹⁶.

Foi num texto de 1762 de J.J. Rousseau que encontrei uma descrição emblemática do que vou tratar como “considerações sobre o próprio das mulheres”. Rousseau, que pretendeu conferir um lugar a Sofia – “a mulher que foi feita especialmente para agradar ao homem” –, foi um pensador importante no projeto de propor papéis diferentes aos sexos, justificadas em diferenças biológicas e “naturais”. Nem inferior nem imperfeita, a mulher apareceria como a

¹⁶ A senhora [McDonald] não teme que, uma vez engajada no caminho dessa topografia, nós nos reencontremos forçosamente de volta ao “em casa ou na cozinha”, ou na direção das prisões domiciliares, como se diz em francês na linguagem penitenciária – o que finalmente daria no mesmo? Por que seria necessário que houvesse um lugar para a mulher? E por que um só, um essencial? (DERRIDA, 1992a, p. 99).

que tem um “lugar”. Nas suas características próprias, as mulheres vão aparecer em Rousseau como aquelas que,

longe de corar por sua fraqueza, orgulham-se dela; seus tenros músculos não oferecem resistência, elas dizem não poder carregar os mais leves fardos, e teriam vergonha de ser fortes (ROUSSEAU, 2004, p. 519).

É logo no início do Livro V de *Emílio ou da educação* que o filósofo anuncia seu projeto de conferir um lugar a Sofia:

Sofia deve ser mulher como Emílio é homem, isto é, deve ter tudo o que convém à constituição de sua espécie e de seu sexo para ocupar o seu lugar na ordem física e moral (ROUSSEAU, 2004, p. 515).

Essa idéia da natureza como a ferramenta que promove a distinção entre os sexos e lhes confere lugares aparece em Rousseau como a justificativa para que ele atribua às mulheres características como fragilidade, timidez, doçura, sedução e afetividade (NUNES, 2000, p. 43). Com essas especificidades, caberia a elas “suportar até a injustiça, assim como os erros de seu marido, sem se queixar” (ROUSSEAU, 2004, p. 536).

Esse ideal de submissão se justificava porque as mulheres deveriam ocupar o “lugar natural” de esposas que devem agradar. A natureza, sendo sábia, argumenta Rousseau, conferiu às mulheres menos força física, mas também maior habilidade em obedecer. Para ele, “é da ordem da natureza que a mulher obedeça ao homem”. Numa linha tênue entre ser submissa e ao mesmo tempo exercer poder, Rousseau vai propor um modelo que ainda se pode encontrar em vigor:

O domínio da mulher é um domínio de doçura, de habilidade e de complacência; suas ordens são carícias, suas ameaças são lágrimas. Ela deve reinar no lar como um ministro no Estado, fazendo com que lhe ordenem o que quer fazer. Nesse sentido, é comum que os melhores casamentos sejam aqueles em que a mulher tem maior autoridade; quando, porém, ela despreza a voz do chefe, quando quer usurpar seus direitos e mandar ela própria, de tal desgoverno resulta apenas miséria, escândalo e desonra (ROUSSEAU, 2004, p. 599).

Novamente localizo aqui o problema de conferir um lugar para as mulheres. Seguindo o que seria o próprio feminino, ela deve ser doce e complacente, e, sobretudo, não pode querer “mandar ela própria”, o que seria, na minha leitura da proposição de Rousseau, tentar ocupar um lugar que não é o seu. Para Rousseau,

essa doçura estaria associada a uma natureza distante das ciências e da vida intelectual e só seria preservada se a mulher se mantivesse “no seu lugar”, qual seja, no ambiente doméstico.

O filósofo está inscrito nessa tradição que vê as mulheres como “coléricas, vingativas, de vontade e memórias fracas, dissimuladas, vaidosas, de pouca inteligência, avarentas, invejosas, difamadoras, vorazes, inconstantes, mentirosas, beberonas, tagarelas, insaciáveis” (NUNES, 2000, p. 24). Numa tentativa de domar o lado obscuro das mulheres e, ao mesmo tempo, justificar as diferenças em relação aos homens – que ele vai atribuir à natureza – Rousseau vai propor a educação de Sofia para Emílio como forma de compreensão e domesticação do feminino, esse elemento considerado estranho e perturbador.

Chamo a atenção para as contradições que Joan W. Scott e Silvia Alexim Nunes apontam nas proposições de Rousseau: ao mesmo tempo em que ele evoca a capacidade feminina “natural” de ser passiva e submissa, propõe que as meninas sejam “ensinadas”, de forma a “dominarem suas fantasias para submetê-las à vontade dos outros”. O paradoxo está presente no projeto de educação que Rousseau apresenta para Sofia: a mulher “naturalmente” submissa tem de ser domesticada para se tornar tão passiva quanto a sua natureza determina. Nas palavras de Scott,

Afinal de contas, o que havia de natural na passividade da mulher, se a única maneira de impedi-la de exercer a imaginação criativa era declará-la louca e fora da lei, condenando-a à morte? (SCOTT, 2002, p. 64).

Essas contradições sobre qual seria o lugar da mulher foram o pano de fundo do embate entre o pensamento de Rousseau e as reivindicações das mulheres que, durante a Revolução Francesa, queriam conquistar cidadania e direito ao voto. Diz o filósofo:

Uma mulher intelectual é o flagelo de seu marido, de seus filhos, de seus amigos, de seus empregados, de todo mundo. Da altura sublime de seu belo gênio, ela desdenha todos os seus deveres de mulher e sempre começa por se fazer homem [...] Leitores, remeto-me a vós, tende boa-fé; o que vos dá melhor opinião sobre uma mulher ao entrar em seu quarto, o que vos faz abordá-la com mais respeito, vê-la ocupada com os trabalhos femininos, com os afazeres do lar, cercada das roupas dos filhos, ou encontrá-la escrevendo versos na penteadeira, rodeada de livros de todos os tipos e de bilhetinhos pintados de todas as cores? Toda moça letrada permanecerá solteira a vida toda quando só houver homens sensatos na terra (ROUSSEAU, 2004, p. 601).

Contra o projeto de Rousseau a principal voz feminina que se insurgiu foi a de Olympe de Gouges, classificada como “uma mulher de letras” no relatório do julgamento que culminou na sua morte (SCOTT, 2002, p. 53). Ela enfrentou as restrições que o filósofo impunha à condição feminina. Para descrever o embate que se deu entre os dois, vou me apoiar no relato de Scott.

O projeto de Rousseau para as mulheres estava em consonância com os objetivos políticos da “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, contestada dois anos depois por Gouges, autora do documento “Direitos da Mulher e da Cidadã”. O argumento de Gouges era de que, “por natureza”, as mulheres tinham direitos iguais aos dos homens, mas ao mesmo tempo em que pretendia garantir a universalidade dos direitos – que deveriam, segundo ela, ser iguais para homens e mulheres – também seria preciso reconhecer as diferenças entre homens e mulheres, na medida em que ela reivindicava que as mulheres tinham “necessidades específicas” (SCOTT, 2002, p. 50).

Gouges se debateu com a questão da dualidade da diferença sexual tentando se apresentar como um “animal anfíbio”. Nas palavras da autora,

Eu sou um animal incomum; não sou nem mulher nem homem.
Tenho toda a coragem de um e, às vezes, a fraqueza do outro
(GOUGES *apud* SCOTT, 2002, p. 5)

Ela lutava contra uma forma de perceber o feminino que aparece muito bem delimitado nesse trecho de Scott sobre como eram vistas as diferenças sexuais então:

As diferenças entre homem e mulher eram consideradas irretocáveis e fundamentais: existiam na natureza, portanto não podiam ser corrigidas pela lei. A complementaridade funcional entre homem e mulher era vista como assimétrica: a associação da masculinidade com virtude, razão e política inevitavelmente só se concretizaria caso se considerasse a associação da feminilidade com desvio, sensualidade, veleidade, submissão a artifícios da vaidade e da moda, enfim, com tudo o que a limitasse a funções modestas realizadas no âmbito doméstico (SCOTT, 2002, p. 95).

Gouges já se deparava com um ambiente de pensamento em que, na hierarquia de gênero, o feminino ocupa o lugar inferior, e em que o termo masculino só se define por oposição ao feminino.

A fim de legitimar a sua defesa de “direitos iguais”, Gouges enfrentou um importante debate filosófico da época, que reproduzo aqui também a partir do

ponto de vista de Scott, para quem o final do século XVIII estava tomado pela discussão sobre o papel da imaginação. Alguns autores como Voltaire, Diderot e Rousseau estavam envolvidos numa discussão sobre imaginação, sonho e capacidade de imitação. As mulheres eram consideradas incapazes de imitar ou representar – eram proibidas de encenar peças teatrais, por exemplo – e também consideradas destituídas de habilidades poéticas, matemáticas ou científicas (VOLTAIRE *apud* SCOTT, 2002, p. 57). Quem, como Diderot, admitia que a mulher poderia ter algum tipo de imaginação classificava essa imaginação como “passiva”, retomando o postulado feminino/passividade *versus* masculino/atividade.

Já para Rousseau a imaginação se transformava em desejo e ambos se fundiam numa coisa só, estando os perigos nos excessos tanto de imaginação quanto de desejo. A forma de reprimi-los seria, segundo ele, reprimir os desejos das mulheres, já que eram esses que “estimulavam os dos homens” (ROUSSEAU *apud* SCOTT, 2002, p. 62). Sofia e Emílio jogavam, então, com papéis próprios: a ela caberia ser o objeto da imaginação dele, que seria o sujeito dessa imaginação.

Gouges vai reivindicar para si a faculdade de imaginação dos grandes gênios e defender que, por meio da imaginação, as mulheres poderiam desempenhar papéis masculinos. Foi com esse argumento que ela cunhou a frase: “Sou mulher e tenho servido meu país como um grande homem” (GOUGES *apud* SCOTT, 2002, p. 55). Com essa formulação, Gouges pretendia mostrar que, se as mulheres podiam, pela imaginação, exercer papéis tidos como masculinos, então também deveriam ter os mesmos direitos dos homens.

A “mulher de letras” Olympe de Gouges escrevia discutindo, nos seus textos e peças teatrais, o que chamava de “credibilidade limitada” das mulheres, atribuída às diferenças biológicas. Naquele momento, a elas não era dado o direito de ser autoras. Rousseau, que sustentava ser o discurso escrito um meio de expressão menos autêntico do que o falado¹⁷, sustentava que a escrita representava de modo imperfeito um falante ausente. Scott conta que Gouges se utilizou desse argumento para afirmar que, mesmo que a escrita fosse apenas um suplemento da fala, foi o instrumento de Rousseau para apresentar suas idéias identificadas pela sua assinatura, que substituíra sua presença. Se a regra valia para o filósofo, dizia,

¹⁷ Para esse debate, ver capítulo “Natureza, cultura, escritura”, em *Gramatologia* (DERRIDA, 2004a).

então valia para ela também, que insistia em ser reconhecida como escritora. Gouges queria ser vista como autora porque acredita que, assim, também poderia obter os direitos de indivíduo e cidadã (SCOTT, 2002, p. 75).

Gouges admitia a diferença natural entre homens e mulheres, mas não aceitava que ela se constituísse em motivo para “a privação de um direito” (SCOTT, 2002, p. 68). Seus argumentos foram sempre no sentido de tornar a diferença sexual irrelevante na política, combatendo a associação direta entre masculinidade e cidadania, que estava presente na concepção da diferença sexual. Na sua “Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã” reivindicava o reconhecimento de que o homem, sozinho, não representa a humanidade. Em 1793 Gouges foi presa, julgada traidora – “O signo mulher não podia ter referente naquele monstro que era Olympe de Gouges”, ironiza Scott (2002, p. 98) – e condenada à morte.

O problema da representação não morreu com ela. Na França, por exemplo, as mulheres só conquistaram direito ao voto em 1944. E contemporaneamente está posta em questão a idéia de que basta representar a humanidade para ser justo.

Lugar de todos os perigos

A psicanalista Silvia Alexim Nunes elaborou, na sua tese de doutorado, uma arqueologia do lugar da mulher. Como meu objetivo aqui não é reproduzir essa longa trajetória da percepção no feminino, sintetizo alguns pontos do que Nunes já trabalhou. Segundo ela, até o século XVII vigorava a associação entre feminilidade, sexo e mal, uma visão herdada do cristianismo primitivo que permaneceu durante a Idade Média e o Renascimento, período em que prevalecia a idéia de que o “próprio das mulheres” era ser inferior – por ter sua origem na costela de Adão – e ao mesmo tempo diabólica por ter sucumbido à serpente (NUNES, 2000, p. 23). A imagem da mulher como ameaça diabólica será substituída, no Renascimento, pelo estereótipo da feiticeira. Rousseau foi contemporâneo das condenações das mulheres por prática de feitiçaria, uma iniciativa da Igreja Católica desde a Idade Média que ainda estava em vigor no século XVIII.

É longa a tradição de associação entre feminino e desordem. A psicanalista Elizabeth Roudinesco mostra como, no século XVI, o corpo da mulher era o *lugar de todos os perigos*. Quando, no final do século XIX e início do século XX, Freud começa a repensar a questão do feminino a partir da elaboração da idéia do complexo de Édipo, estaria oferecendo uma resposta a essa forma irracional de ver o feminino. Nas palavras de Roudinesco,

Podemos conjecturar que Freud reinventou *Édipo* para responder de maneira racional ao terror da irrupção do feminino e à obsessão pela supressão da diferença sexual que haviam tomado conta da sociedade européia do fim do século (ROUDINESCO, 2003, p. 65).

Na interpretação de Nunes, a primeira leitura que Freud faz da mulher e seu conceito de feminilidade é coerente com os ideais iluministas, que se expressam na conferência *Feminilidade*. Nesse texto, Freud ainda está imbuído da intenção de explicar as diferenças sexuais pela anatomia:

A célula sexual masculina é ativamente móvel e sai em busca da célula feminina, e esta, o óvulo, é imóvel e espera passivamente. Essa conduta dos organismos sexuais elementares é, na verdade, um modelo da conduta sexual dos indivíduos durante o coito. O macho persegue a fêmea com o propósito de união sexual, agarra-a e penetra nela (FREUD, 1975b, p. 76).

No ideal de submissão e de domesticação estaria, do meu ponto de vista, a dificuldade de lidar não com as mulheres, mas com o elemento do feminino. Nunes defende que Freud abandona essa proposição naturalista em *Análise terminável e interminável*, quando modifica seu conceito de feminilidade, que passa a ser apresentado como uma característica comum a homens e mulheres, como “algo que ambos os sexos possuem em comum foi forçado, pela diferença entre eles, a formas diferentes de expressão” (FREUD, 1975a, p. 284). Quem defende a importância dessa virada freudiana é Nunes:

A feminilidade passa a ser então, no percurso freudiano, um conceito para além da diferença dos sexos. Nesse sentido, Freud coloca a feminilidade como uma experiência determinante para indivíduos se situarem, enquanto sujeitos sexuados, em nossa cultura (NUNES, 2000, p. 232).

Com isso, características que antes eram exclusivas das mulheres – o obscuro, o secreto, o estranho – passam a integrar o sujeito. Abandona-se a perspectiva da

coincidência entre o enigma do feminino e o enigma da mulher. Esse movimento freudiano é uma virada fundamental, na avaliação de Nunes, porque,

Ao nomear de feminilidade uma característica comum a homens e mulheres, Freud acaba por chamar atenção para o fato de que o que era até então descrito pela tradição ocidental como apanágio das mulheres seria na verdade uma vicissitude da condição humana (NUNES, 2000, p. 233).

Três aspectos chamam a atenção nas afirmações de Nunes. O primeiro é a leitura que ela faz sobre a contribuição de Freud para a percepção de outra compreensão da feminilidade. Quero registrar – e apenas registrar, já que essa é uma discussão que não diz respeito a esse trabalho – que a interpretação de Nunes não é coerente com a visão de diversas pensadoras feministas, críticas da noção de feminilidade que Freud apresentou em conferência de mesmo nome. Luce Irigaray e Sara Kofmann, por exemplo, vão discordar do postulado freudiano da passividade na sexualidade da mulher, desconsiderando o que Nunes qualifica como um segundo momento do pensamento freudiano e, portanto, uma revisão desse postulado¹⁸.

O segundo aspecto importante diz respeito ao valor que Derrida atribui ao feminino, como já apresentei na leitura de *Éperons*¹⁹: a mim parece que as duas proposições de feminilidade – a freudiana e a derridiana – guardam semelhanças, sobretudo porque estariam se propondo a ser anti-essencialistas. A tradição que pensa o feminino como essência tende a conferir às mulheres um lugar – como o que Rousseau queria dar a Sofia. O desafio da teoria e da prática feministas seria, no meu entender, sair do amplo manto do essencialismo, que em muito se confunde com o manto das identidades fixas.

Voltando ao sonho que dá título a este trabalho, também volto a recorrer a Caputo e a sua interpretação do sonho dos incalculáveis “contra um implacável destino que perpetua o número dois” (DERRIDA, 1992a, p. 115), questão que ele vai problematizar quando afirma que alocar a mulher a um lugar seria outra

¹⁸ Para esse debate, ver KOFMAN, Sara. *L'énigme de la femme: la femme dans les textes de Freud*. Paris: Éditions Galilée, 1980 e IRIGARAY, Luce. *Speculum de l'autre femme*. Paris: Minuit, 1974.

¹⁹ Isto que na verdade não se deixa conquistar é – *feminino*, isto que não se deve se apressar a traduzir por feminilidade, a *feminilidade* da mulher, a *sexualidade* feminina e outros fetiches essencializantes que são justamente o que se crê conquistar quando se permanece na tolice do filósofo dogmático, do artista impotente ou do sedutor sem experiência (DERRIDA, 1979, p.54).

violência, a da classificação, da categorização, da constrição, até mesmo da caricatura, do tipo e do estereótipo, a violência do essencialismo. Ou seja,

Tudo que é dito em nome da mulher, ou no nome da mulher, ou como uma mulher, pertence a um contexto, tem um propósito local, serve a uma determinada estratégia, e pode ser invertido, ser usado contra ela, pode ser posto a serviço das mulheres ou contra as mulheres (CAPUTO, 1997, p. 142).

Lembro que na primeira parte já vimos que Derrida aponta os riscos dessa determinação topográfica. Caputo está afirmando os perigos de identificar o “próprio” das mulheres, de separá-las ou de defender um diferencial feminino, estabelecendo uma identidade e um lugar para a mulher. Esse tipo de afirmação faz parecer que o pensamento da desconstrução seria uma espécie de “inimigo” das feministas, cuja luta emancipatória, como tentei demonstrar no breve relato sobre a trajetória revolucionária de Gouges, passou por defender lugar para as mulheres: de autoras, de cidadãs, de indivíduo, de sujeito de direitos.

Dois como destino

A discussão sobre a diferença sexual, suas características e peculiaridades Derrida travou principalmente a partir de uma leitura de Heidegger em *Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)*, texto em que o filósofo demonstra como Heidegger considerou que a questão da diferença sexual deveria ser tratada como antropológica, sociológica ou biológica por não estar “à altura” da diferença ontológica. Derrida pontua o fato de Heidegger ter guardado silêncio sobre a diferença sexual, um silêncio que motiva sua operação de buscar o que há de tão simbólico nisso que ele classifica como sendo “omissão, recalque, denegação, forclusão” em Heidegger (DERRIDA, 1990, p. 149).

O que primeiro vai interessar a Derrida será demonstrar que o *Dasein* é uma construção heideggeriana cuja escolha como “ente exemplar” se dá em forma de “decreto” (DERRIDA, 1990, p. 151). A neutralidade do *Dasein* aparece como uma maneira de não conferir ao *Dasein* nenhum tipo de pré-determinação “antropológica, ética ou metafísica”. Nas palavras de Derrida:

A neutralidade é portanto o primeiro lugar da neutralização de tudo que não é o traço nu da relação à si, desse interesse por seu ser próprio no sentido mais amplo da palavra “interesse”. Isso implica um interesse ou uma abertura pré-

compreensiva ao sentido do ser e às questões que ele impõe. (DERRIDA, 1990, p. 152).

Derrida chama a atenção para o fato de que, em Heidegger, essa neutralidade passa muito rapidamente a ser neutralidade sexual ou assexualidade. O filósofo lembra que, em Heidegger, essa neutralidade do *Dasein* aparece como “essencial”, como um traço do ente. Ao se concretizar, o ente deverá pertencer a um dos dois sexos. O *Dasein* é neutro e, Derrida pontua, Heidegger não tem nenhuma dúvida de que, quando vem a adquirir marca sexual, essas marcas são duas (DERRIDA, 1990, p. 153). A dualidade aparecerá como uma questão para Derrida por que,

se o *Dasein* não é neutro e se ele não é o homem, a primeira consequência a tirar é que ele não se submete à divisão binária com a qual se pensa mais espontaneamente nesse caso, a diferença sexual. Se o ser-aí não significa o homem, ele não designa, *a fortiori*, nem o homem nem a mulher (DERRIDA, 1990, p. 154).

Indicado o caráter de neutralidade do *Dasein* que Derrida vê no pensamento de Heidegger, ele passar então a discutir o que Heidegger trata como uma “negatividade dessa neutralidade”, mas que para Derrida será uma positividade da qual nem mesmo Heidegger se deu conta.

Se o *Dasein* não pertence a nenhum dos dois sexos, isso não significa que o ente seja privado de sexo. Ao contrário, se pode pensar aqui em uma sexualidade pré-diferencial, ou antes pré-dual, o que não significa unitária, homogênea, indiferente. (DERRIDA, 1990, p. 156)

O filósofo estaria, assim, pensando na potencialidade de uma sexualidade pré-dual, anterior à disseminação factual do ente, que ele compara à positividade do desvelamento (*aletheia*). Esta positividade vai aparecer quando Derrida afirma que o

Dasein em geral esconde, participa em si da possibilidade interna de uma dispersão ou de uma disseminação factual no seu corpo próprio e na sexualidade. Todo corpo próprio é sexuado e não há *Dasein* sem corpo próprio. Mas a ligação proposta por Heidegger parece muito clara: a multiplicidade dispersante não tem início com a sexualidade do corpo próprio, é o corpo próprio ele mesmo, a carne, a corporalidade [*leiblichkeit*] que participa originariamente do *Dasein* na dispersão e, por consequência, na diferença sexual (DERRIDA, 1990, p. 161).

Derrida chama a atenção para a expressão “por conseqüência”, que aparece insistentemente no texto heideggeriano como uma forma de o filósofo alemão demonstrar que o *Dasein* deveria ter ou ser “a priori um corpo que se encontra sexuado e afetado pela divisão sexual” (DERRIDA, 1990, p. 161).

Derrida também vai problematizar a questão da negatividade quando diz que o *Dasein*, estando submetido a um corpo, está submetido a uma divisão em direção à sexualidade, em direção a um sexo determinado. Mas a negatividade que aparece em diversos termos empregados no texto de Heidegger (dispersão, divisão, dissociação) esconderiam, para Derrida, a positividade e a potência que também aparecem na idéia de disseminação originária ou de dispersão transcendental que Heidegger vai conferir ao *Dasein*. “Se deveria portanto dizer que nenhuma significação negativa está ontologicamente ligada ao neutro em geral, nem sobretudo a esta dispersão transcendental do *Dasein*”, argumenta Derrida (1990, p. 169).

Na análise de Elizabeth Grosz para *Geschlecht*, ela diz que a questão do status ontológico da diferença sexual é uma das mais centrais à teoria feminista atual. Ela vê na leitura que Derrida faz de Heidegger um distanciamento derridiano em relação ao modelo binário da sexualidade. Esta distância faria Derrida caminhar em direção à neutralização do *Dasein* (GROSZ, 1997, p. 88).

Para a autora, Derrida

quer reivindicar a existência de uma sexualidade mais primordial do que a da oposição binária entre os sexos, uma diferença sexual que é neutra em relação a ambos os sexos, sejam os representados historicamente ou os atuais, a “matéria-prima” a partir da qual, através da dispersão e da dissociação, a diferença sexual se torna concreta e específica. Esta sexualidade primordial é, por assim dizer, *Dasein*, uma ordem sexual anterior à determinação que é em si sexual. (GROSZ, 1997, p. 89).

Grosz argumenta ainda que Heidegger parece estar comprometido com duas posições de difícil conciliação: de um lado, ela crê que o filósofo alemão insistiria na neutralidade do termo *Dasein*. De outro lado, ao fazer do *Dasein* a origem das coisas, da existência concreta, inclusive da existência humana, Heidegger estaria concordando que há no *Dasein* uma abertura à especificidade sexual. Nas palavras da autora:

Há, por um lado, o endividamento [indebtedness] da oposição sexual a um neutro, o *Dasein*; por outro lado, o *Dasein* é o estado primordial da sexualidade antes da sua determinação em forma concreta (GROSZ, 1997, p. 89).

Depois de explorar essa que, para ela, seria uma dupla postura heideggeriana, Grosz vai dizer que o *Dasein* contém sua própria possibilidade de dispersão e de multiplicidade, incluindo a aquisição de diversas qualidades, como a especificidade sexual. O *Dasein* seria, assim, na compreensão de Grosz, a condição de possibilidade de determinação sexual. Na leitura que ela faz de Derrida, Grosz vai dizer também que ele sugere que o *Dasein* não é simplesmente neutro, sem vestígios de marca sexual, mas que “neutraliza qualquer marca sexual prévia”. Ou seja, para Grosz, Derrida estaria indicando que não existe, na estrutura do *Dasein*, um predicado propriamente sexual.

Será pela leitura que faz da questão da diferença sexual em Heidegger que Derrida vai problematizar a dualidade da diferença sexual, quando diz que Heidegger neutraliza não a sexualidade “ela mesma”, mas a marca genérica da diferença sexual, o pertencimento a um dos dois sexos. Nas palavras de Derrida:

A partir daí, tomando de volta a dispersão e a multiplicação, não se pode começar a pensar numa diferença sexual (sem negatividade, precisemos) que não seria selada pelo dois? (DERRIDA, 1990, p. 172)

Em *Coreografias*, Derrida volta ao tema da diferença sexual em Heidegger para afirmar que o *Dasein*

não carrega as marcas desta oposição ou desta alternativa entre um ou outro dos dois sexos. Estas marcas não são das estruturas essenciais, nem ao menos marcas opostas ou binárias. (DERRIDA, 1992a, p. 111)

Dito de outro modo, se o *Dasein* contém a condição de possibilidade de determinação sexual, e se o *Dasein* não é neutro, e se não há no *Dasein* um predicado sexual, seriam essas as características que levaram Derrida a perguntar: então, porque o *Dasein* precisa estar selado pelo número dois? Ou ainda, porque restringir a positividade do *Dasein* a uma estrutura binária e opositiva?

Por fim, é Ana Maria Continentino quem sintetiza a questão da diferença sexual nos termos derrianos, quando diz que

Em relação ao sexual, a neutralização não apaga a diferença, mas demanda que ela seja pensada num outro nível. Que nível é este que a neutralização possibilita? Já sabemos que ele escapa das determinações binárias e opositivamente marcadas. Por exemplo, da oposição homem/mulher. É preciso dizer que ele destina o *Dasein* a uma diferença e a um sexual que é abertura para uma outra dimensão, uma outra ordem que resiste às oposições, sustentando-as. Dimensão que positiva o sexual como interesse, até mesmo como interesse mais radical, fonte de toda sexualidade possível (CONTINENTINO, 2001, p. 34)

A autora toca numa das questões de *Geschlecht* que concerne a este trabalho: a possibilidade de pensar para além da estrutura binária do par opositivo feminino/masculino, essencialista, metafísico. Nessa reflexão sobre a abertura a múltiplas coreografias, encontra-se pressuposta uma discussão sobre a abertura dos limites da metafísica, tema que vai aparecer em Derrida quando ele encerra *Coreografias* defendendo a mulher pensada como *indecidível*, como fora da lógica da oposição binária, como aquela que vai abrir espaço para os incalculáveis sexos. Nas palavras de Derrida,

Não é impossível que o desejo de uma sexualidade incalculável venha ainda nos proteger, como um sonho, contra um implacável destino que em tudo perpetua o número dois (DERRIDA, 1992a, p. 115).

Caputo explora o fato de Derrida encerrar *Coreografias* sonhando com uma dança, com o improvisado, com a criação de novos passos e movimentos, novos estilos. Na leitura de Caputo, Derrida

sonha com a “dança”, a “coreografia”, para recolocar e deslocar o primado “topográfico”, a coreografia que não esteja misturada com “troca” de lugares, mas uma coreografia que improvise, crie novos passos, novos movimentos, novas danças, novos estilos, que invente novas e inéditas combinações e mutações. Ele sonha com as “*Coreografias* incalculáveis” (CAPUTO, 1997, p. 156).

Assim, Caputo afirma que não é nem o homem nem a mulher que está vindo nesse “sonho” – *nem isto, nem aquilo*, mas uma bem-vinda indecidibilidade. Embora reconheça que pode soar “impossível” pensar para além de dois gêneros, insiste em manter o pensamento da desconstrução nesse lugar do impossível quando diz que

Talvez o que esteja por vir não seja tão simples e não-ambíguo como um hermafrodita ou um andrógino, mas alguma coisa indecidível e miscigenada, que não aconteceu ainda, alguma coisa singular, algo possível, algo impossível, alguma coisa inimaginável e incalculável (CAPUTO, 1997, p. 157.).

Caputo afirma ainda que, em relação à diferença sexual, o sonho de Derrida é o de uma “sexualidade sem número”, não marcada por sexos opostos ou oposições identificáveis, não selada com duas classificações opostas, homem e mulher, não submetida à classificação da lei do gênero (CAPUTO, 1997, p. 156).

Grosz também estabelece um diálogo com Derrida sobre diferença sexual a partir da leitura de *At this very moment in this work here I am*, texto em que Derrida formula duas perguntas que cabem ser discutidas aqui: 1) o totalmente outro de Levinas estaria além ou antes da determinação sexual? 2) ou, ao contrário, a determinação sexual é parte do conceito de totalmente outro, tomando esse outro como feminino?

Em primeiro lugar, ela reconhece a importância de Levinas ter assumido que escreve como homem. Um reconhecimento que aparece em Derrida, quando ele diz que há na escrita levinasiana uma “assinatura masculina” que romperia com a associação tradicional entre neutralidade e masculino. Mas Grosz também enxerga na leitura que Derrida faz do pensamento de Levinas um tratamento secundário do tema da diferença sexual. De *At this very moment in this work here I am* ela sublinha a seguinte passagem:

O trabalho de Emmanuel Levinas me parece sempre ter deixado como secundário, derivativo e subordinado, a alteridade como diferença sexual, o traço da diferença sexual, para a alteridade da sexualidade não marcada pelo totalmente outro. *Não é a mulher ou o feminino que é tornado secundário, derivado ou subordinado, mas a diferença sexual* (DERRIDA, 1991c, p. 40).

No trecho acima, o que está grifado não foi citado por Grosz (GROSZ, 1997, p. 90), mas me pareceu relevante trazer aqui para tentar mostrar que, a partir deste ponto, Derrida vai discutir outro aspecto do pensamento de Levinas: a secundarização da diferença sexual, que ficaria subordinada à marca do masculino. A questão também será problematizada por McDonald em *Coreografias*: o filósofo lituano se alinharia à tradição de secundarização da mulher quando apresenta a sexualidade masculina como uma “origem neutra ou ao menos anterior e superior a toda marca sexual”? (DERRIDA, 1992a, p. 109). Derrida se pergunta ainda: como a marca masculina poderia ser anterior à diferença sexual?

Para discutir este aspecto do pensamento de Levinas, Derrida cita duas longas passagens de *Judaism and the feminine* e de *Et Dieu Créa La femme* (DERRIDA, 1991c, p. 41), entre as quais escolho a que considerei mais emblemáticas:

O sentido do feminino será esclarecido tomando como ponto de partida a essência humana, o *Ischa* como seqüência do *Isch*: não o feminino como seqüência do masculino, mas a divisão – a dicotomia – entre masculino e feminino na seqüência do homem. (...) O problema, em cada uma das linhas que estamos comentando, é que na hipótese de uma espiritualidade do masculino, o feminino não seja seu correlativo mas seu corolário; a especificidade feminina ou a diferença entre os sexos que se anuncia não são imediatamente situadas na altura do oposições constitutivas do Espírito. Audaciosa pergunta: como pode a equivalência dos sexos proceder de uma propriedade masculina? Teria que haver uma diferença que não comprometesse a equidade, a diferença sexual; e, conseqüentemente, uma certa pré-eminência do homem, a mulher chegou mais tarde e como um apêndice ao humano (LEVINAS apud DERRIDA, 1991c, p. 41).

A partir desse trecho de Levinas citado por Derrida, lembro que tanto no diálogo com McDonald como na leitura de Grosz há uma pergunta formulada por Derrida que é do interesse da teoria feminista: “Como se pode caracterizar como masculino o que é considerado anterior, ou mesmo estrangeiro, à diferença sexual?” (DERRIDA apud GROSZ, 1997, p. 90).

Esta marca do masculino como anterior à diferença sexual comprometeria o neutro em direção ao privilégio do masculino, já que a humanidade em geral, antes da divisão em dois sexos, seria masculina, e só com o advento posterior da diferença sexual é que viria a mulher (GROSZ, 1997, p. 91).

O texto que Grosz discute, *At this very moment in this work here I am*, foi editado pela primeira vez em francês em 1980 sob o título *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*. Em 1996, por ocasião da morte de Levinas, Derrida publicou *A palavra acolhimento*, em que ele volta a discutir a questão do feminino na obra do filósofo lituano. Nesse texto, Derrida demonstra que, ao associar acolhimento ao feminino, Levinas poderia estar ou apresentando uma abordagem “tradicional e androcêntrica” ou, ao contrário, a mesma proposição levinasiana poderia ser lida como um “manifesto feminista” (DERRIDA, 2004c, p. 60). O trecho que Derrida cita e grifa da obra de Levinas para demonstrar que as duas leituras, embora opostas, são cabíveis, diz que

a casa que funda a posse não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis que ela pode recolher e guardar. Ela é possuída, porque ela é, doravante, hospitaleira ao seu proprietário. O que nos remete à sua interioridade essencial e ao habitante que a habita *antes de todo habitante, ao acolhedor por excelência, ao acolhedor em si – ao ser feminino* (LEVINAS apud DERRIDA, 2004c, p. 60).

Derrida mostra que o pensamento do acolhimento estaria, em Levinas, necessariamente marcado pela diferença sexual – já não mais neutralizada, como nos textos anteriores –, e que esse acolhimento originário seria “por excelência” feminino.

Bennington lembra que, mesmo quando Derrida demonstra que muitas vezes o pensamento de Levinas associa ao feminino uma série de características ligadas à tradição metafísica, ele se interessa pelo alinhamento levinasiano entre o feminino e a abertura ética. Mas feminino, aqui, lembra Bennington, não pode ser tomado como um atributo exclusivo das mulheres, mas sim como um espaço que precederia, de algum modo, a diferenciação entre masculino e feminino. Ou seja,

pensar que se isso deve ser chamado de feminino, deve sê-lo no sentido que precede a oposição entre masculino e feminino (pelo menos quando se pensa em termos das oposições tradicionais), ou seja, eticamente pré-originário, mas também feminino pré-originariamente. (BENNINGTON, 2004, p. 233)

Um dos objetivos de trazer esta leitura foi demonstrar que Derrida problematiza a questão da neutralidade sexual, tal qual ela aparece em Heidegger e Levinas, porque determinadas suposições de neutralidade podem conter uma associação entre masculino e neutro e subordinar o feminino numa oposição binária e hierárquica. Com essa discussão, Grosz argumenta que Derrida está interessado em interrogar sob que condições vêm sendo atribuído à mulher um status social secundário baseado na biologia, na natureza e nas qualidades essenciais do feminino. Como Grosz indica, Derrida está sugerindo que há uma indeterminação da sexualidade antes da instituição da diferença sexual (Grosz, 1997, p. 93), no que eu considero mais uma indicação da validade da aliança entre o pensamento da desconstrução e o feminismo.

Um dos aspectos importantes da questão discutida por Drucilla Cornell sobre a diferença sexual diz respeito ao modo como Derrida pensa a hierarquia de gênero – não apenas como falsa, mas como antiética (CORNELL, 1992a, p. 175). Na leitura que Cornell faz de *Coreografias*, ela defende que, na formulação

derridiana da radicalidade da alteridade do todo outro, está a chance de uma “nova configuração ética” (CORNELL, 1992a, p. 170). Para a autora, esta “nova configuração ética” aparece na proposta de uma relação dissimétrica. Cornell argumenta que quando Derrida defende que o privilégio masculino está baseado na fantasia de que ter um pênis é ter um falo, está tomando uma posição ética e política em relação à hierarquia de gênero e indicando que essa hierarquia – e a heterossexualidade decorrente dela – é ideológica. Nas palavras da autora:

Derrida nos mostra que o falo assume o significado como a metáfora para o que a mãe deseja. Já que a ereção do falo como o significante transcendental baseia-se numa leitura, o significado simbólico do falo pode ser reinterpretado. Assim, a descoberta da diferença sexual anatômica também pode ser reinterpretada (se o falo não for lido pela projeção da fantasia do que significa ter um pênis). Como resultado, a divisão em dois sexos, que é também a base da divisão em heterossexualidade e em homossexualidade, pode aceitar outras interpretações (CORNELL, 1992a, p. 175).

Para ela, uma das importantes contribuições do pensamento da desconstrução à política e à teoria feminista está no fato de que a desconstrução considera a diferença sexual como uma questão “crucial” no debate sobre ética. Em *Coreografias*, Derrida formula três questões que ilustram sua contribuição nesta direção:

Que tipo de ética haveria se pertencer a um ou outro sexo se tornasse um direito ou um privilégio? E se a universalidade das leis morais fosse modelada ou limitada conforme os sexos? E se a universalidade não fosse incondicional, sem condição sexual em particular? (DERRIDA, 1992a, p. 109)

Levar em conta a diferença sexual na determinação de direitos é uma questão pertinente tanto à teoria quanto à política feminista.

Grosz vai pontuar que Derrida não oferece soluções. Nem ao feminismo nem a nenhum outro tipo de política, numa atitude que costuma provocar suspeitas e a percepção de que seu trabalho seria “não-político ou apolítico” ou alinhado a forças conservadoras. O que dificilmente é reconhecido, diz Grosz, são as intenções do pensamento da desconstrução: ao mesmo tempo em que pretende repensar os caminhos sobre os quais a política tem sido feita, não pretende criar uma nova forma de fazer política, mas “reorganizar, ou talvez desorganizar” os caminhos pelos quais as formas de fazer política vêm sendo compreendidas.

Nesse contexto, chama a atenção o fato de Derrida considerar que as reivindicações feministas não se resolvem apenas com a aquisição de certos direitos, percepção com a qual me alinho.

Numa fase recente de sua obra, no que se convencionou chamar de “o segundo Derrida”, o filósofo passou a discutir temas ligados à política, como justiça, hospitalidade, amizade, soberania, perdão, ética e democracia. Embora afirme que o pensamento da desconstrução não pretende ser “um conjunto disponível de procedimentos regrados, práticas metódicas, caminhos acessíveis” (DERRIDA, 2007, p. 73.) – o que seria uma forma a manter a desconstrução como “uma certa experiência do impossível” – a questão que se coloca como pano de fundo deste trabalho é como pensar a política diante de questões que se colocam não apenas para a política feminista, entre elas a legitimidade da representação, as reivindicações identitárias e a política de intervenção do Estado na vida privada, para citar apenas alguns exemplos.

Críticas feministas ao pensamento da desconstrução

Vou tomar como exemplo das críticas da teoria feminista ao pensamento da desconstrução o que diz a filósofa francesa Françoise Collin. Ela rechaça o pensamento da desconstrução ao afirmar que sua abordagem é insuficiente por ocultar o fato de que foi a dominação de um sexo sobre outro que produziu o dualismo que Derrida quer desconstruir. Na sua visão, a desconstrução estaria propondo que o homem ocupe, desolado, a posição feminina, enquanto a mulher feminista é posta como falocêntrica. Collin afirma que só quando o feminino ganhou valor na cultura e na sociedade – resultado, lembra ela, das lutas feministas – é que Derrida teria se declarado também feminino e proposto a recusa à lógica opositiva. “Se o feminino adquire valor, a verdade se torna mulher, e então o filósofo homem se declara feminino, se equipara ao dito feminino, recusando a lógica dos contrários”, acusa ela (COLLIN, 2004).

Na sua crítica, Collin avalia que há um anti-feminismo no pensamento da desconstrução, como se “a instância do feminino, como modo de estar no mundo, pudesse abrir mão das mulheres”. Nas suas palavras,

O feminino, ainda que lingüisticamente privilegiado sobre as mulheres, não é de toda forma aqui tomado como uma qualificação somente das mulheres [...] e a diferença efetiva dos sexos é declarada indecível e incontornável. A crítica da identidade, tomada como processo de identificação, carrega uma crítica das identidades sexuais. Mulher ou Homem não são conceitos, mas *fetiches* (COLLIN, 2004).

Segundo a interpretação de Collin, há um anti-feminismo perigoso nas proposições de Derrida. Isso que ela qualifica como anti-feminismo não mais residiria nas tradicionais afirmações misóginas – em que a natureza inferior das mulheres é evocada para colocar o homem na posição hierárquica superior – mas estaria, segundo a autora, na eliminação do problema da relação homens/mulheres em benefício da relação das categorias, “feminino” e “masculino”, que ela considera abstratas. Para Collin, o pensamento da desconstrução propõe que o feminino possa acontecer sem as mulheres, o que seria mais uma forma de mantê-las invisíveis. O principal aspecto a ser destacado nas críticas de Collin – que, como vou demonstrar a seguir, Cornell vai rebater – está no fato de ela discordar da argumentação derridiana de que há um falocentrismo na afirmatividade do “nós, mulheres”:

A luta da libertação se fundamenta de fato sobre um “nós, as mulheres” (correlativo de um “eles, os homens”), que, segundo Derrida, fortifica uma metafísica identitária (COLLIN, 2004).

No entanto, para Collin, aos dominados é indispensável se definir primeiro como “nós” para só depois alcançar o “eu” – este eu que seria a hipótese da singularidade proposta por Derrida. Ou seja, o que Collin está defendendo é a identidade coletiva das mulheres como uma etapa necessária antes de se alcançar a singularidade de cada mulher. A essa alegação, me parece quem melhor responde é Derrida, quando diz:

Não me considere “um dos seus”, “não me inclua”. Eu quero manter minha liberdade, sempre: ela é, para mim, a condição não apenas de ser singular e outro, mas também para entrar na relação com a singularidade e a alteridade dos outros (DERRIDA *apud* LEITCH, 2007, p. 23).

Duplo trabalho: lutar e dançar

Collin questiona a declaração da feminista Emma Goldman evocada desde o início da entrevista *Coreografias* (“Se eu não posso dançar, eu não quero ser desta revolução”). A esta afirmação, Collin sobreporá duas perguntas: “Mas sem esta revolução, será que eu poderia dançar?” e “Como, ao mesmo tempo, lutar e dançar?”. Cito a resposta de Collin antes de discuti-la:

Felizes aqueles que, como o filósofo, podem dançar, e dançar sozinhos. Mas se pode pensar que isso que esse filósofo toma como liberdade soberana está freqüente e solidamente sustentada pela dominação. Ele dança. Mas ao som de que música? (COLLIN, 2004).

No que me cabe oferecer uma resposta, eu diria que ao som da música de um “duplo trabalho”, expressão de Derrida para explicar como se daria essa aliança entre feminismo e desconstrução: apoiar as lutas feministas, de um lado, aceitando o feminismo em lutas políticas, culturais e sociais, mas tendo em conta, ao mesmo tempo, o permanente questionamento do que ele chama de “pressupostos falocêntricos” – estes que, como diariamente experimentam as mulheres, estão em toda parte. O resultado disso é uma dupla postura, que Derrida explica como sendo

muito difícil de manter para os homens e mais ainda para as mulheres, para as mulheres que querem ao mesmo tempo comprometer-se com um combate feminista e não renunciar a uma certa radicalidade desconstrutiva. Um duplo trabalho, uma dupla postura, às vezes supõe contradições, tensões, mas acredito que estas contradições devem ser assumidas. Quer dizer que no discurso e na prática é preciso tentar sublinhar ambos os níveis, sublinhá-los no discurso, no estilo, na estratégia. O que expressei em termos um tanto abstratos pode ser muito concreto, e considero que muitas das tensões que se dão no interior dos grupos feministas se esclarecem mais ou menos explicitamente, mais ou menos tematicamente, pela existência destes dois alcances da crítica: uma crítica feminista clássica, com combate político clássico, por um lado, e, por outro, um fustigamento desconstrutivo que está em outro nível. (DERRIDA, 1989, p. 102).

Essas contradições estão no pensamento da desconstrução não para serem atravessadas, como sempre me lembra Duque-Estrada²⁰, mas para que fiquemos

²⁰ O autor chama atenção para o fato de que, para a desconstrução, o plano das aporias e das contradições é parte *necessária e integrante* da formulação de toda questão. Os fatores de complicação não são um incômodo a ser atravessado, quem sabe até eliminado, mas são constitutivos da formulação dos problemas (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 36).

com elas como parte inerente da questão. Nesse duplo trabalho que o pensamento da desconstrução propõe não há a ilusória tranqüilidade que as identidades fixas aparentemente podem oferecer. Como um “pensamento que treme”, a desconstrução não se põe a serviço de disputas políticas pela busca e imposição de uma verdade, mas nem por isso deixa de ser um pensamento engajado. Em entrevista a Antoine Spire, Derrida afirma:

Obtendo êxito de maneira irregular, mas nunca o bastante, tentei, portanto, ajustar um discurso ou uma prática política às exigências da desconstrução. Não sinto um divórcio entre os meus escritos e os meus engajamentos, apenas diferenças de ritmos, de modos de discurso, de contexto, etc. (DERRIDA, 2004b, p. 348).

Os engajamentos a que o filósofo se refere são sua militância contra o *apartheid*, contra a pena de morte, sua defesa dos *sans-papier*, para citar apenas alguns exemplos. A Cristina Peretti ele cita diversas lutas da pauta feminista e defende o direito ao voto, salários iguais, participação na vida pública, acesso a postos de chefia em todas as profissões. Engajar-se, tomar posição sem tomar partido, sem perder a perspectiva do “duplo trabalho”, questionando o próprio engajamento, num permanente processo de vigília que tão bem caracteriza o pensamento da desconstrução.

Aliança entre desconstrução e feminismo

A partir daqui o que me interessa é me alinhar aos esforços de Caputo, que são coerentes com os de Cornell. Ambos afirmam que o pensamento da desconstrução tem algo a dizer sobre a política feminista e apresentam argumentos para justificar a aliança entre desconstrução e feminismo. Para expor os argumentos de Cornell, pretendo explorar a leitura de “The feminist alliance with deconstruction”²¹.

Cornell reconhece que há tensões entre feministas e desconstrução, haja vista que as críticas de Derrida ao sujeito estável do feminismo não foram bem aceitas pelas teóricas feministas. Cornell destaca que entre as possibilidades de aliança do feminismo com a desconstrução está o fato de que, para Derrida, é

²¹ Capítulo de CORNELL, Drucilla. *Beyond Accommodation – ethical feminism, deconstruction and the law*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

precisamente a possibilidade de reinterpretação do feminino que dá às mulheres a esperança de não serem para sempre aprisionadas em papéis de gênero, sejam aqueles cunhados por Rousseau – e que, na *doxa*, ainda aparecem como lugares adequados –, sejam papéis de gênero que, embora pareçam “libertadores”, também funcionam como novas determinações topográficas.

Cornell é uma autora interessada principalmente na questão da justiça e do direito. A reivindicação identitária de direitos faz parte de uma agenda política que começou a ser construída a partir da segunda metade do século 20. Na sua leitura de *Coreografias*, ela lembra que Derrida demonstra não querer que o feminismo seja “outra desculpa para um desfile de carteiras de identidade sexual” (CORNELL, 1999, p. 87). Segundo ela, Derrida tem sido acusado de, ao defender a não-identidade da mulher, reafirmar as estruturas hierárquicas da sociedade patriarcal, em que a mulher não teria identidade por só poder ser pensada como o Outro do homem, o que faria da desconstrução “apenas o disfarce do pior aspecto do patriarcado” (CORNELL, 1999, p. 102).

O diálogo de Cornell com Derrida passa também pela compreensão do que tentei demonstrar aqui na leitura de *Força de lei*: para o filósofo, a “desconstrução é um chamado à justiça”. Cornell trabalha com essa hipótese, recuperando a idéia de que, no pensamento da desconstrução, a justiça é um chamado do Outro. Nessa concepção de justiça, ela retoma as afirmações de Derrida e lembra que “equidade não é igualdade, a proporcionalidade calculada, a distribuição equitativa, mas, ao contrário, a infinita demanda do chamado do Outro” (DERRIDA *apud* CORNELL, 1999, p. 113).

Cornell parte desse argumento para defender a idéia de que é impossível pensar em fazer justiça às mulheres levando-as a alcançar medidas iguais às dos homens, uma estrutura que, para ela, estaria condenada a ser injusta e baseada apenas numa idéia de cálculo. Em outras palavras, Cornell está apontando para o fato de que pensar numa igualdade, na ordem do cálculo, é ignorar uma injustiça constitutiva da polaridade homem/mulher e, por conseqüência, contribuir para sua manutenção.

Assim, a autora vai defender como tarefa crucial para uma aliança entre desconstrução e feminismo não endossar uma concepção de justiça que aprisione as mulheres. Cornell defende, assim, uma obrigação masculina de se endereçar

diretamente às mulheres – “*the rectitude of adress*” – não como uma “resposta paternalista à incapacidade de falar em seu discurso”, mas pela obrigação de ouvir o chamado das mulheres (CORNELL, 1999, p. 115).

Equivalência de direitos

Um aspecto importante do pensamento de Cornell a respeito da questão dos direitos está na distinção que a autora faz entre a idéia de direitos iguais e equivalência de direitos. Cornell trabalha com a idéia de que a busca pela igualdade tomando o masculino como padrão é inútil. “Por que é ‘justo’ tomar os homens como o padrão, com exceção do fato de que tem sido sempre assim e, por isso, o custo é menor?”, pergunta (CORNELL, 1999, p. 113).

Cornell afirma que a redução da justiça à proporcionalidade do cálculo torna impossível pensar em justiça para mulheres enquanto as medidas forem masculinas. Por isso, defende que só agora está sendo possível “ouvir e ler” uma linguagem feminina, e que essa linguagem feminina deverá criar no homem “uma obrigação”, a de ler a linguagem feminina e suas interpretações.²² Ela propõe a idéia de equivalência de direitos, a partir da qual o masculino deixaria de ser tomado como referência para que se estipule uma “jurisprudência feminina”.

Para ela, os direitos das mulheres não podem estar relacionados às normas que a cultura impõe à feminilidade (CORNELL, 1998, p. 21), porque estariam limitados a essas características e manteriam a utilização das diferenças como justificativa para a subordinação. Direitos iguais aos dos homens seriam, assim, uma forma de manter o masculino como padrão superior ao feminino.

A noção de equivalência de direitos que Cornell propõe quer pensar em equivalência como liberdade em escolher diferentes maneiras de viver (CORNELL, 1992b, p. 282). Segundo a autora, para que essa liberdade se dê, seria preciso: 1) reconhecer a legitimidade dos relacionamentos íntimos não-

²² Cornell pensa essa “obrigação dos homens” como uma das etapas de um processo antes que se dê o que Robin West chama de “reconstrução de uma jurisprudência feminina”. West é uma das autoras com as quais Drucilla Cornell está dialogando sobre o que nos EUA se chama de “teoria jurídica feminista”. Os dois textos citados por Cornell como referências para esse debate são WEST, Robin. “Jurisprudence and gender”. *University of Chicago Law Review*, v. 55, n. 1, 1988, parcialmente disponível em < [http://links.jstor.org/sici?sici=0041-9494\(198824\)55%3A1%3C1%3AJAG%3E2.0.CO%3B2-Y](http://links.jstor.org/sici?sici=0041-9494(198824)55%3A1%3C1%3AJAG%3E2.0.CO%3B2-Y)> e “The difference in Women’s Hedonics Lives: a phenomenological critique of feminist legal theory”. *Wisconsin Law Journal*, v. 3, 1987.

tradicionais, particularmente os arranjos homossexuais²³; 2) conferir valor ao feminino na diferença sexual, questão que se articula ao debate sobre uma diferença sexual que não seja opositiva, de forma a apenas sustentar o feminino no lugar secundário ou subordinado. Para isso, a autora propõe um deslocamento da forma convencional pela qual se entende a identidade de gênero. Nas palavras da autora,

Estes direitos exigem a aceitação de um compromisso fundamental, talvez a premissa mais básica do feminismo: a de que aquilo que inúmeras vezes na cultura patriarcal chama-se humano é o sexo masculino, o que implicitamente apaga o outro gênero da espécie humana: o feminino (CORNELL, 1992b, p. 281).

Cornell defende a equivalência de direitos como forma de reconhecer que os dois gêneros fazem parte das especificidades do humano. O que ela pretenderia, assim, não seria simplesmente abrir espaço para as mulheres no mundo masculino. Cornell quer discutir a discriminação contra a mulher, que para ela não pode ser definida a partir de uma comparação entre homens e mulheres que implique em conferir mais valor ao masculino, tomado como referência para avaliação da qualidade do feminino. Com isso, ela quer discutir, também, a associação entre neutralidade e masculino, que assume o homem como norma. É o que, para Cornell, estabelece a hierarquia de gênero que mantém as mulheres em estado de “negligência”, no qual o feminino é “ignorado, repudiado, e limitado por estereótipos” (CORNELL, 1992b, p. 292). Como diz Cornell:

A luta política contra a negligência, em nome da igualdade de bem-estar [entre homens e mulheres], envolve o reconhecimento da diferença feminina nas circunstâncias em que somos diferentes, como na nossa relação com a gravidez, enquanto simultaneamente não reforça os estereótipos através dos quais o patriarcado tem tentado fazer sentido com que a diferença limite nosso poder (CORNELL, 1992b, p. 293).

Como espero ter conseguido demonstrar, Cornell não quer tomar o masculino como padrão por acreditar que isso serviria para legitimar a concepção de que os direitos, tal qual foram formulados pelos homens, seriam a norma e o

²³ Para esse debate, ver CORNELL, Drucilla. “The violence of the Masquerade: Law dressed up as justice”. In: *The philosophy of the limit*. New York and London: Routledge, 1992. Nesse texto ela discute um processo judicial movido no estado da Geórgia, EUA, contra um casal homossexual que fazia sexo e foi acusado e condenado por ofensa criminal pela prática de sodomia, proibida no estado. Eles foram presos em casa.

modelo a ser alcançado. Há aqui uma diferença importante a ser marcada: propor direitos para as mulheres a partir dos direitos dos homens, o que se constituíram em “direitos iguais”, não é o mesmo do que propor direitos para mulheres que sejam equivalentes aos direitos dos homens.

No entanto, é importante também registrar que o debate aqui não é o de escolher entre o feminismo da diferença ou o feminismo da igualdade. Esta idéia do ou/ou foi devidamente problematizada por Joan Scott e diversas autoras na discussão do caso Sears²⁴. Scott argumenta que esta disjuntiva igualdade/diferença é mais uma oposição binária com a qual o pensamento da desconstrução quer romper. Por isso, ela buscou demonstrar que a oposição entre igualdade e diferença não pode estruturar as escolhas da política feminista porque esta é uma oposição que não representa a relação entre os dois termos (SCOTT, 1988, p. 44). Scott lembra que, numa estrutura opositiva, o contrário de igualdade não é diferença, mas desigualdade. Para ela, seria uma falsa questão ser *ou* “feminista da diferença” *ou* “feminista da igualdade”, num tipo de proposição em que se deve forçosamente optar por um dos lados. Retomando a idéia do nem/nem, *nem* a igualdade elimina a diferença, *nem* a diferença exclui a igualdade. Pensar apenas igualdade significaria deixar de fora as diferenças inerentes a cada grupo. Por exemplo, pensar na igualdade entre mulheres e homens deixaria de fora as diferenças que existem dentro desta categoria “mulheres”. Por outro lado, pensar apenas a diferença significaria deixar de fora a igualdade inerente aos dois sexos, considerando que a diferença sexual não deve ser tomada como critério para impedir a igualdade entre homens e mulheres.

Diane Elam problematiza a proposição de Cornell, segundo a qual a equivalência de direitos – em substituição aos direitos iguais – seria uma forma de

²⁴ Na década de 1980, o caso Sears suscitou muitos debates no campo da política feminista a respeito do feminismo da diferença ou do feminismo da igualdade. Em 1979, a EEOC (Equal Employment Opportunities Commission) do governo dos EUA moveu um processo criminal contra a Sears por discriminação sexual na contratação de mão-de-obra para as áreas mais bem remuneradas, onde a maioria dos funcionários era homem. A defesa da empresa procurou demonstrar que não havia interesses iguais entre homens e mulheres em relação aos postos de trabalho, daí a maior presença dos homens nos postos mais altos. A estratégia da acusação foi mostrar que, se os empregadores oferecem oportunidades, as mulheres assumem empregos que tradicionalmente não são tidos como femininos. Na réplica, a defesa da Sears se valeu dos argumentos da testemunha de acusação, a historiadora Alice Kessler-Harris, que anos antes havia publicado artigo sobre as diferenças na maneira como homens e mulheres encaram o trabalho. O caso rendeu muitos debates entre as teóricas feministas acerca da necessidade de escolha entre fazer política feminista baseada na defesa da igualdade ou na defesa da diferença (PIERUCCI, 1999, p. 37, e SCOTT, 1988, p. 41)

reconhecer categorias de direitos que não estariam contempladas na idéia de direitos iguais. Para Cornell, direitos iguais são um conceito que só se sustenta dentro da estrutura patriarcal em que a hierarquia de gênero se mantém. Elam vai discutir a questão da equivalência de direitos apresentada por Cornell ao questionar a validade da reivindicação de direitos tomando os homens como se “fossem os únicos gêneros da espécie humana” (CORNELL, 1992b, p. 281).

Elam lembra que na concepção tradicional de política, antes que se reivindiquem direitos específicos, é preciso supor a existência de um sujeito político. Assim, o sujeito político seria instituído primeiro, para que depois o direito desse sujeito fosse conquistado. Mas, argumenta ela, se o pensamento da desconstrução considera que os sujeitos políticos são provisórios, esse pensamento passa a prestar atenção na forma pela qual cada direito institui o sujeito político a quem tal direito é atribuído.

Ou, apresentando a questão em termos da aliança entre desconstrução e feminismo, até onde vai o apelo político de defesa dos “direitos das mulheres” ou dos “direitos iguais”? (ELAM, 1994, p. 77).

Para Elam, a aliança entre desconstrução e feminismo requer a discussão da questão dos direitos a partir de outra pergunta: que direitos pertencem a quais sujeitos? Para ela, a partir do momento em que o pensamento da desconstrução desloca a idéia de direito como uma propriedade dos sujeitos, modificam-se os critérios para determinar os “direitos”. Assim, a autora vai argumentar que

não é simplesmente uma questão de acordo ou de equilíbrio de direitos, porque a noção de justiça distributiva é injusta, na medida em que pressupõe a existência prévia de pessoas como entidades auto-evidentes para as quais a justiça é distribuída. (ELAM, 1994, p. 80).

Elam, embora endosse a proposição de “equivalência de direitos” de Cornell como uma “posição estratégica útil”, argumenta que esta idéia não ofereceria uma forma de avançar além da política baseada no sujeito estável e identificável (ELAM, 1994, p. 77). Em outras palavras, Elam está interessada em articular a questão da equivalência de direitos a que se refere Cornell com a questão da mulher como “sujeito de direitos”, de tal forma que a política não seja pensada apenas como reivindicação identitária. Independentemente destas diferenças, as duas autoras inscrevem a diferença sexual como critério importante

na reivindicação dos direitos, sem que se tome esta diferença para manter as mulheres ou presas a uma hierarquia de gênero que privilegia o masculino, ou em busca de um tipo de “libertação” que toma o masculino como norma.

Já para Cornell, a aliança entre a desconstrução e o feminismo oferece a possibilidade de uma “descoberta da especificidade feminina” que, no entanto, não é dada de uma vez por todas, mas que permite ver o gênero feminino de um modo “realmente diferente” (CORNELL, 1999, p. 117). Essa perspectiva de um significado ético, no entanto, Cornell enfatiza que não é uma ética do feminino, mas uma nova forma de pensar a diferença sexual dada a partir de uma relação ética com a demanda do Outro. “Mas isso não quer dizer que nós devemos desenvolver uma ética positiva para o feminino”, diz ela (CORNELL, 1999, p. 118), porque seria recorrer novamente à estrutura da injustiça. Em outras palavras, ela está se precavendo dos riscos essencialistas de pensar o feminino como associado ao bom, dócil e delicado, como atribuições “exclusivas e naturais” das mulheres.

O aspecto que Cornell quer chamar a atenção na associação entre diferença sexual e desconstrução da lógica da identidade é que o pensamento da desconstrução confere à diferença sexual o status de problema filosófico, que é o recorte com o qual estou trabalhando aqui. Nas palavras de Cornell,

O pensamento da diferença sexual não pode ser reduzido a questões políticas ou jurídicas em termos de “direitos das mulheres”. Pensar a “Mulher” além da oposição é resistir à lógica da identidade reproduzida na hierarquia de gênero (CORNELL, 1999, p. 118).

A autora lembra que Derrida sempre faz distinção entre o sonho de uma nova coreografia da diferença sexual, que não pode ser apagada, e a realidade do sistema de opressão à mulher. Para Cornell, o importante nessa dança não é valorizar apenas a possibilidade de uma nova coreografia da diferença sexual, mas valorizar o feminino dentro da estrutura da diferença sexual.

Observo que Cornell também propõe um duplo trabalho: o de evitar a cumplicidade com os mecanismos da sociedade patriarcal e, ao mesmo tempo, romper com a hierarquia de gênero e com a afirmação da identidade sexual. Ou seja, diferentemente de Collin, que entende o deslocamento da identidade sexual, tal como proposto pelo pensamento da desconstrução, como uma aliança com o

patriarcado, Cornell apresenta uma proposição de dupla postura que repete o gesto derridiano de invocar um duplo trabalho para o feminismo. O que, se torna a aliança entre feminismo e desconstrução muito mais difícil, também a torna mais instigante e desafiadora.

Por fim, para ser fiel ao texto de Cornell, é preciso concluir mostrando o ponto em que a autora discorda de Derrida:

Minha diferença central em relação a Derrida está na minha insistência de que nós temos de partir da diferença sexual e, mais especificamente, temos de afirmar o feminino através da narrativa e da re-metaforização do mito. Se não permitirmos a ampla intervenção do poder de reconfiguração através do mito, da metáfora e, na verdade, da fantasia e da fábula, podemos potencialmente contribuir para o repúdio ao feminino. Temos de evitar a cumplicidade com os mecanismos da sociedade patriarcal que só negam o valor da mulher, ao mesmo tempo em que tentamos romper a hierarquia de gênero que se repete indefinidamente através da instalação rígida da identidade sexual (CORNELL, 1999, p. 118).

Com essa idéia de re-metaforização do mito Cornell vai afirmar que, apesar da suspeita de Derrida de que nesta “re-metaforização” as mulheres poderiam ser mais uma vez capturadas pelas mesmas estruturas falocêntricas que combatem, para a autora, a recriação do mito do feminino seria uma estratégia de transformação do lugar da mulher, a partir de novas alegorias para o feminino. Cornell argumenta que a reinterpretação e recriação das figuras míticas serviriam à criação de um outro lugar, para além do patriarcado, que estrutura a hierarquia de gênero e impede a aliança entre os sexos (CORNELL, 1999, p. 175)

O problema da oposição natureza/cultura

Um dos muitos diálogos que Butler estabelece na sua obra é com Simone de Beauvoir. Aqui, considero importante recuperar o pensamento de Beauvoir e tentar sintetizar, de forma objetiva, a teoria feminista de que ela é precursora. Antônio Flávio Pierucci, a partir da leitura de autoras como Gayle Rubin, Joan Scott, Susan Harding e Linda Nicholson, vai mostrar a trajetória que começa no início do segundo volume de *O segundo sexo*, em que Beauvoir diz:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualifica o feminino (BEAUVOIR, 1960b, p. 9).

Escrito em 1949, *O segundo sexo* marcaria o início do que se passou a chamar de estudos de gênero, caracterizado pela defesa da idéia de que a biologia não pode ser o fator determinante na diferenciação entre homens e mulheres. “Na humanidade, as ‘possibilidades’ individuais dependem da situação econômica e social”, escreve Beauvoir, que apresenta, a partir do que entende que seja uma construção social, uma visão de que a hierarquia entre masculino e feminino está fundamentada na cultura, começando na experiência familiar, passando pela educação nas escolas, pela tradição e pela religião.

Tudo contribui para confirmar essa hierarquia aos olhos da menina. Sua cultura histórica, literária, as canções, as lendas com que a embalam são uma exaltação do homem. [...] A literatura infantil, a mitologia, contos, narrativas refletem os mitos criados pelo orgulho e os desejos dos homens: é através de olhos masculinos que a menina explora o mundo e nele decifra seu destino (BEAUVOIR, 1960b, p. 29).

Beauvoir parte da premissa de que a hierarquia da oposição binária masculino/feminino está dada pela mesma oposição cultura/natureza, estando o masculino e a cultura na parte privilegiada dessa hierarquia e o feminino e a natureza na parte inferior. A pensadora francesa se opõe diretamente ao pensamento de Rousseau, cujo projeto era educar as mulheres:

Assim, a passividade que caracterizará essencialmente a mulher ‘feminina’ é um traço que se desenvolve nela desde os primeiros anos. Mas é um erro pretender que se trata de um dado biológico; em verdade, é um destino que lhe é imposto por seus educadores e pela sociedade (BEAUVOIR, 1960b, p. 21).

A partir da publicação de *O segundo sexo*, esse destino biológico das mulheres passa a ser questionado e forma-se a idéia de que o “sexo” é biológico e o gênero é socialmente construído, como resume Friedman:

“Sexo” é o substrato biológico sobre o qual são construídas as práticas sócio-culturais de “gênero”. Ainda noutras palavras, “sexo” é a base biologicamente dada sobre o qual se (im)põe social e culturalmente o “gênero”, que é, assim, uma construção social. As palavras “macho” e “fêmea” identificam clinicamente pessoas em termos de suas naturezas biologicamente sexuadas; as palavras

“masculino” e “feminino” identificam socialmente pessoas em termos de seus gêneros (FRIEDMAN apud PIERUCCI, 1999, p. 124).

É essa distinção sexo/gênero, tão cara às teorias feministas, que Butler vai questionar no pensamento de Beauvoir:

Para Beauvoir, o gênero é “construído”, mas há um agente implicado em sua formulação, um *cogito* que de algum modo assume ou se apropria desse gênero, podendo, em princípio, assumir algum outro. É o gênero tão variável e volitivo quanto parece sugerir a explicação de Beauvoir? Pode, nesse caso, a noção de “construção” reduzir-se a uma forma de escolha? Beauvoir diz claramente que a gente “se torna” mulher, mas sempre sob uma compulsão cultural a fazê-lo. E tal compulsão não vem do “sexo”. Não há nada em sua explicação que garanta que o “ser” que se torna mulher seja necessariamente fêmea (BUTLER, 2003, pág. 27).

Butler vai tentar demonstrar que também a oposição sexo/gênero é uma oposição metafísica e está apoiada no clássico par binário natureza/cultura, quando afirma que

a relação binária entre cultura e natureza promove uma relação de hierarquia em que a cultura “impõe” significado livremente à natureza, transformando-a, conseqüentemente, num Outro a ser apropriado para seu uso ilimitado, salvaguardando a idealidade do significante e a estrutura de significação conforme o modelo de dominação (BUTLER, 2003, p. 66).

A autora argumenta que o discurso natureza/cultura tende a associar a natureza ao feminino, que será subordinada pela cultura, o masculino. Para Butler, a política sexual que se estabeleceu a partir dessa distinção mantém a idéia de um sexo (natural) que fundamenta o gênero (cultural). Não haveria, portanto, um ideal emancipatório na afirmação de que as mulheres podem estar livres de seus lugares fixos, estabelecidos pela natureza, apenas porque ser mulher seria ter um gênero socialmente construído, e não mais obedecer a uma natureza biologicamente dada.

Butler quer problematizar a idéia de que o corpo não é um receptáculo natural para uma determinação cultural – se o gênero é construído, é construído sobre um corpo que aparece apenas como instrumento para a expressão de significados culturais. Butler quer “conceber novamente o corpo”, para retirá-lo do que ela identifica como mais uma oposição metafísica: sexo/corpo/passividade *versus* gênero/cultura/atividade. Para a autora, esse mecanismo tem a intenção de preservar certos dogmas do humanismo. Ela argumenta que as concepções humanistas de sujeito pensam uma pessoa dotada de substância:

A posição feminista humanista compreenderia o gênero como um *atributo* da pessoa, caracterizada essencialmente como uma substância ou um ‘núcleo’ de gênero preestabelecido, denominado pessoa, [capaz de] denotar uma capacidade universal de razão, moral, deliberação moral ou linguagem (BUTLER, 2003, pág. 29).

A partir do diálogo com Beauvoir e a partir do que estou chamando de desconstrução do sujeito do feminismo e da oposição binária sexo/gênero sobre a qual se constituiu a teoria feminista, a autora vai estabelecer uma discussão sobre a política feminista baseada na afirmação de identidades. Butler vai discutir, no que se poderia chamar de um movimento de desconstrução, o que ela denomina “ordem compulsória do sexo/gênero/desejo”, questionando a “crença numa relação mimética entre sexo e gênero, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito” (BUTLER, 2003. p. 24).

O gênero não existe

Para Butler, a desconstrução da concepção de gênero seria a desconstrução de uma equação na qual o gênero funcionaria como o sentido, a essência, a substância, categorias que estão dentro da metafísica que a autora vai questionar. Aqui, retomando a estrutura proposta por Derrida em *Khôra* – “Há khôra, mas a khôra não existe” (DERRIDA, 1995, p. 22) –, há gêneros, mas o gênero não existe. O desafio estaria em ir além do par opositivo masculino/feminino, pensar a partir do jogo do nem/nem – nem masculino, nem feminino –, sem com isso instituir um terceiro termo (*o* hermafrodita, *o* transsexual, *o* homossexual, *o* transgênero, para citar alguns exemplos de apropriação da teoria *queer* ao pensamento pós-estruturalista)²⁵.

O argumento de Butler é que, ao contrário do que defendem as políticas feministas – herdeiras da tradição humanista –, o gênero seria um fenômeno inconstante e contextual, que não denotaria um ser substantivo, mas “um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes” (BUTLER, 2003, p. 29).

²⁵ Um dos desdobramentos do pensamento de Butler seria o fortalecimento das teorias *queer*, dos movimentos de gays, lésbicas e transgêneros e de um certo abandono do feminismo como uma bandeira ultrapassada. Butler alerta para os perigos desse “anti-feminismo” e diz: “Parece-me que combater a dualidade sexo/gênero através da teoria queer, dissociando essa teoria do feminismo, é um grande erro”(BUTLER, 1994).

A divisão sexo/gênero que parte da idéia de que o sexo é natural e o gênero é socialmente construído reproduz, segundo Butler, um modelo binário que em muito se assemelha ao par significante/significado, alvo da desconstrução derridiana. Butler retira da noção de gênero a idéia de que ele decorreria do sexo e discute em que medida essa distinção sexo/gênero é arbitrária. É o que, me parece, a autora quer indicar quando afirma: “Talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma” (BUTLER, 2003, p. 25).

Aqui, na compreensão do argumento de Butler, cabe um paralelo à desconstrução que Derrida faz em relação ao par binário significante/significado. A afirmação de Butler é análoga à de Derrida, quando ele afirma: “Nada escapa ao movimento do significante e, em última instância, a diferença entre o significado e o significante *não é nada*” (DERRIDA, 2004a, p. 27). Para ele, se não existe essa diferença, tudo o que existe é significante.

Se a distinção entre sexo e gênero é absolutamente nenhuma, e portanto se tudo que existe é gênero, não há mais a essência do sujeito de cujo sexo natural decorre um determinado gênero, argumentará Butler. Assim como Derrida questionou o signo como portador da “unidade natural” entre significante e significado, Butler vai afirmar que o vínculo entre sexo e gênero é “supostamente natural”. Para ela, na teoria que defende a identidade dada pelo gênero (cultural ou construído) e não pelo sexo (natural), existe uma aproximação entre gênero, essência e substância. Aceitar o sexo como um dado natural e o gênero como um dado construído, determinado culturalmente, seria aceitar também que o gênero expressaria uma essência do sujeito. Ela defende que haveria nessa relação uma “unidade metafísica”.

Assim como Derrida desmontou a unidade do signo, e fez com isso uma crítica à metafísica e às filosofias do sujeito, Butler desmonta as estruturas binárias sexo/gênero e masculino/feminino. A crítica de Derrida ao vínculo natural entre voz e sentido e entre significado e significante é a mesma crítica de Butler ao suposto vínculo natural entre gênero e desejo. O que ela nega é a concepção de gênero que sugere que o desejo reflete ou exprime o gênero, e que o gênero reflete ou exprime o desejo. Nessa equação, o gênero funciona como o *sentido* a ser expresso pelo desejo.

Os dois pensadores se aproximam numa crítica à metafísica e à suposição de existência de essência ou substância, alcançável por uma unidade da experiência. Butler afirma que não existe uma identidade de gênero *por trás* das expressões de gênero, e que a identidade é *performativamente constituída*. O que Derrida diz sobre o signo é que não há significado *por trás* do significante, e que o sentido é *efeito constituído* por uma cadeia de significantes.

Na tradição, os riscos do significante escrito – que já não está tão próximo do sentido por não estar próximo da voz – seriam a sua disseminação desgarrada ou desconectada do significado. Em Butler, o gênero desenraizado do sexo também perderia a sua substância, a sua determinação essencial que estaria “naturalmente” ligada ao corpo. Cabe aqui uma observação a respeito da manutenção do termo gênero. Como já foi mencionado na primeira parte, o quase-conceito de rastro aparece como um termo que substitui o conceito de significante. Derrida problematiza a manutenção do uso do termo significante – sustentado mesmo em outros autores que também apontaram para impossibilidade de o significante carregar naturalmente o significado a ele atribuído – e o substitui pelo termo *rastro* como uma forma de não se manter preso à mesma palavra utilizada pela tradição. Já Butler, mesmo questionando o sentido do termo gênero, insiste em utilizá-lo, ainda que deslocando seu sentido dentro do discurso e da teoria feminista²⁶.

Butler chama a atenção para o fato de que essa idéia do sexo natural e do gênero construído se liga a uma polaridade filosófica convencional, a que opõe livre-arbítrio e determinismo. Ou seja, o gênero estaria no campo do livre-arbítrio e seria construído a partir da inscrição do sujeito na cultura, e o sexo, porque definido pelo corpo, estaria no campo do determinismo. Butler vai propor repensar o corpo não mais como um dado natural, mas como uma “superfície politicamente regulada”. Na sua leitura de Beauvoir, ela problematiza a idéia de um gênero naturalmente associado a um corpo e afirma que

o gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou um *locus* de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma *repetição estilizada de atos*. O efeito do gênero se produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, conseqüentemente, como a forma corriqueira pela

²⁶ A insistência no termo gênero ainda se mantém na obra de Butler. Seu livro mais recente chama-se *Undoing Gender* (Routledge : New York, 2004).

qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanentemente marcado pelo gênero. (BUTLER, 2003, p. 200, grifos da autora)

Por este caminho, ela vai propor que os corpos marcados pelo gênero são “estilos de carne”. Butler quer discutir o corpo não como “natural”, mas como tão cultural quanto o gênero, de tal forma a problematizar os limites de gênero e tomar como cultural a vinculação entre sexo e gênero (BUTLER, 1987, p. 145). E, como já havia dito Derrida sobre os estilos de Nietzsche, se há estilo, é preciso que haja mais de um. Aqui, parafraseando Derrida, se poderia pensar que, para Butler, se há estilos, é preciso que haja mais de dois. Butler vai pensar o gênero como *performance*, um tipo de performance que pode ser dar em qualquer corpo, portanto desconectado da idéia de que a cada corpo corresponderia somente um gênero²⁷.

Nesse debate entre Butler e Beauvoir, interessam-me duas questões: 1) a crítica a uma essência, que ainda estaria presente na distinção sexo/gênero, em que gênero é pensado como elemento determinante para a identidade feminina; 2) ao desconstruir essa distinção, é possível pensar a política (feminista) para além do que Derrida chama de “desfile de carteiras de identidades”?

É pelo caminho da crítica a essas dicotomias que a divisão sexo/gênero produz que Butler vai chegar à crítica do sujeito para desmontar a idéia de um *sujeito uno*, as mulheres, que legitime o feminismo na sua tarefa de emancipação. Quando Butler questiona essa idéia de um *sujeito uno*, as mulheres, a quem se deve emancipar, estaria implodindo a perspectiva de fazer política (feminista)? Vejamos o que a autora tem a dizer:

Qualquer esforço para dar conteúdo universal ou específico à categoria mulheres, supondo-se que essa garantia de solidariedade é exigida de antemão, produzirá necessariamente facções e que a “identidade” como ponto de partida jamais se sustenta como base sólida de um movimento político feminista. As categorias de identidade nunca são meramente descritivas, mas sempre normativas e como tal, exclusivistas. Isso não quer dizer que o termo “mulheres” não deva ser usado, ou que devemos anunciar a morte da categoria. Ao contrário, se o feminismo pressupõe que “mulheres” designa um campo de diferenças indesignável, que não pode ser totalizado ou resumido por uma categoria de identidade descritiva, então o próprio termo se torna um lugar de permanente abertura e re-significação. Eu

²⁷ Este argumento sobre o corpo ela vai desenvolver três anos depois de publicar “Problemas de Gênero” nos EUA, em *Bodies that matter* (BUTLER, 1993), livro em que ela apresenta a idéia de que o poder da hegemonia heterossexual forma a nossa concepção de corpo. É a partir daí que se aprofunda o diálogo de Butler com a teoria *queer*.

diria que os rachas entre as mulheres a respeito do conteúdo do termo devem ser preservados e valorizados, que esses rachas constantes devem ser afirmados como o fundamento infundado da teoria feminista. Desconstruir o sujeito do feminismo não é, portanto, censurar sua utilização, mas, ao contrário, liberar o termo num futuro de múltiplas significações, emancipá-lo das ontologias maternais ou racistas às quais esteve restrito e fazer dele um lugar onde significados não antecipados podem emergir. (BUTLER, 1998, p. 24)

Essas proposições são, do meu ponto de vista, pertinentes à política contemporânea, não apenas à política feminista, que mais uma vez lembro que está sendo tomada aqui como paradigma de uma política emancipatória, de reivindicação de direitos, baseada em afirmação de identidade. Na medida em que outras políticas identitárias floresceram ao longo da segunda metade do século 20, esta pesquisa quer apontar para a necessidade de reflexão sobre o paradoxo da reivindicação identitária que, reiterando Butler, exige a fixação de sujeitos em categorias das quais pretendia libertá-los.

Questões para a política feminista

Seguindo com a leitura de Butler, faço eco a um problema que ela expressa quando afirma que é preciso compreender como o termo mulheres, pensado como um sujeito da política feminista, é uma categoria “produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio dos quais busca-se a emancipação” (BUTLER, 2003, p. 19). Nas palavras da autora,

Parece necessário repensar radicalmente as construções ontológicas de identidade na prática política feminista, de modo a formular uma política representacional capaz de renovar o feminismo em outros termos. Por outro lado, é tempo de empreender uma crítica radical, que busque libertar a teoria feminista da necessidade de construir uma base única e permanente, invariavelmente contestada pelas posições de identidade ou anti-identidade que o feminismo invariavelmente exclui (BUTLER, 2003, p. 23).

A partir dessas afirmações, a autora vai pensar no paradoxo que pode existir entre a teoria feminista – que, segundo ela, se baseia na idéia de “mulheres” como sujeito – e os objetivos feministas que pretendem ampliar suas reivindicações de representação.

Na medida em que a categoria “mulheres” se torna restritiva, passa a ser uma contradição fazer política defendendo a representação dessa categoria. Butler

vai questionar as relações de dominação e exclusão que aparecem, mesmo que não intencionalmente, quando a representação passa a ser o único objetivo da política. Embora ela reconheça que a tarefa política não é recusar a política representacional (“Como se pudéssemos fazê-lo”, BUTLER, 2003, p. 22), ela afirma que

A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento (BUTLER, 2003, p. 23).

Assim, ela vai dizer que, no que pode parecer um paradoxo, a idéia de representação só vem a fazer sentido para a política feminista com o reconhecimento de que nunca houve o sujeito “mulheres”. Aqui, seguindo a formulação de Derrida, não se trata de discutir a liquidação do sujeito “mulheres”, porque ele nunca esteve lá, dado e estável, à espera de uma representação adequada. Ou seja, ao pensamento da desconstrução as feministas não poderiam imputar a liquidação do sujeito “mulheres”, crítica que aparece, nas palavras de Butler:

Há o refrão que, justamente agora, quando as mulheres começam a assumir o lugar de sujeitos, as posições pós-modernas chegam para anunciar que o sujeito está morto (há uma diferença entre posições do pós-estruturalismo, que afirmam que o sujeito *nunca* existiu, e posições pós-modernas que sustentam que o sujeito *outrora* teve integridade, mas não a tem mais). Algumas vêem isso como uma conspiração contra as mulheres e outros grupos privados de direitos que só agora começam a falar em sua própria defesa. Mas o que se quer dizer exatamente com isso e como damos conta das críticas muito fortes do sujeito como instrumento da hegemonia imperialista ocidental teorizado por Gloria Anzaldua, Gayatri Spivak e vários teóricos do pós-colonialismo? Temos aqui certamente uma advertência de que na luta pela emancipação e democratização podemos adotar os modelos de dominação pelos quais fomos oprimidas, não percebendo que um modo da dominação funcionar é mediante a regulação e produção de sujeitos. (BUTLER, 1998, p.23)

Um dos pontos que me interessam nesse argumento é a exigência de uma unidade prévia – como a da categoria “mulheres” – como pré-requisito para a ação política. A autora reconhece que a identidade política é necessária na estrutura política de representação. Ela está se referindo aos EUA quando diz que é “virtualmente impossível fazer lobby sem o recurso da identidade política” (BUTLER, 1998b, p. 15), mas o argumento vale para a grande maioria das

democracias ocidentais. Mas o que me interessa é que, como pontua ela, aceitar divergências, fragmentações e rupturas, ao invés de apostar numa unidade totalizante, também é parte de um processo político.

Unidade, lembra Butler, supõe uma negociação dialógica que esconde o quanto cada um dos atores ocupa posições de poder. Apostar no diálogo como instrumento de construção da igualdade – seguindo uma linha habermasiana – é ignorar, como diz Butler, que a própria noção de diálogo é “culturalmente específica e historicamente delimitada” (BUTLER, 2003, p. 35).

Sua aposta é a de que, sem a exigência da camisa-de-força da “unidade”, outras ações concretas, ou o que ela chama de unidades provisórias – portanto mais fragmentárias, menos coerentes –, podem surgir a partir da constituição de identidades que “podem ganhar vida e se dissolver”. Algo que, do meu ponto de vista, se aproxima do pensamento da desconstrução na medida em que propõe, ao invés de identidades fixas, processos políticos em que a identificação se dá, provoca ações e engajamentos, produz tomadas de posição, mas não se institui, não se constitui nem fundamenta a política. Retomando mais uma vez a estrutura de *Khôra*: há identidades, mas *a* identidade não existe.

Com essa proposição de “unidades provisórias”, parece-me que Butler se aproxima da compreensão de Derrida para a democracia, que passa a ser entendida como “qualquer tipo de experiência na qual haja igualdade, justiça, equidade e respeito pela singularidade efetiva do Outro” (DERRIDA, 2004c, p. 244). O que haveria no pensamento da desconstrução seriam *experiências de democracia*. Há democracia, mas *a* democracia não existe.

Uma das tensões entre desconstrução e feminismo vem do fato de que ausência de um sujeito estável assusta as feministas. Elizabeth Grosz lembra que poucas foram as feministas que não encararam o pensamento da desconstrução com “grande suspeita”. Cornell cita a expressão de Seyla Benhabib, para quem a aliança entre feminismo e desconstrução “não é fácil”. Françoise Collin rechaça a possibilidade de qualquer aliança, como já vimos anteriormente. Diane Elam elenca reações de diferentes pensadoras que expressam o “pânico feminista” diante da idéia da desconstrução da categoria do sujeito estável da tradição. Entre os exemplos de Elam está a reação de Margaret Whitford, emblemática de um desejo de unidade totalizante, contrária a qualquer aceitação da idéia de contaminação e fragmentação:

[a desconstrução do sujeito] deixa as mulheres em estado de fragmentação e disseminação que reproduz e perpetua a violência patriarcal que aparta as mulheres (WHITFORD *apud* ELAM, 1994, p. 71).

Elam vai se alinhar à proposição de Butler – a de que não é preciso defender as mulheres como sujeitos estáveis da política feminista – para formular a seguinte questão: o que acontece quando o feminismo pára de supor que as identidades têm de vir antes para que seja possível fazer ação política?

As possibilidades de resposta, segundo Elam, exigirão dois movimentos: o primeiro, o de reconhecer que política deve ser mais do que negociações de poder entre sujeitos individuais. O segundo movimento necessário seria, segundo ela, o de deslocar a centralidade do sujeito na compreensão feminista do que é ação política. Isso teria, segundo ela, enormes implicações políticas:

O feminismo não procuraria nem liberar um sujeito feminino nem garantir a ele direitos fundamentais. E dizer isso é, naturalmente, considerar como a política feminista também poderia ser destrutiva e considerar como a desconstrução da política poderia também ser feminista (ELAM, 1994, p. 77).

A consequência dessa “enorme implicação” política que Elam vai indicar chegará ao ponto que mais me interessa: segundo a autora, o deslocamento do sujeito significa repensar a forma como o discurso político reivindica direitos, problema que não é exclusivo da política feminista, mas de toda a política contemporânea.

Foi por concordar com essa afirmação de Elam que busquei apresentar, na primeira parte deste trabalho, uma leitura de *Força de lei* que apontasse como Derrida pensa a questão dos direitos e da justiça. O filósofo parte do princípio de que, antes de qualquer empreendimento que pretenda aprimorar o sistema de leis, é preciso reconhecer que a lei ou o direito nunca serão justos.

Trata-se, portanto, de pensar sobre os limites das reivindicações de direitos. Sem abandonar a idéia de que “se deve chegar cada vez mais longe”, a questão passa a ser reconhecer que lutar para que as mulheres alcancem o estatuto de “sujeito de direitos” não é alcançar a justiça – este ideal que, para o pensamento da desconstrução, é impossível – mas sim operar na ordem do cálculo.

Mais uma vez insisto que Derrida faz esta observação não para evitar que se lute na ordem do cálculo, mas para lembrar que o pensamento da desconstrução quer mais, quer ir além – além do cálculo, onde haveria mais justiça.

De um lado, há o debate sobre o reconhecimento de que toda a discussão entre aliança e feminismo passa pela questão dos direitos, que devem ser levados cada vez mais longe, porém em outras bases.

Por outro lado, há também o reconhecimento de que as reivindicações de direitos estão na ordem do cálculo. Propondo a idéia de direitos equivalentes com a qual Elam vai dialogar, Cornell contesta que as reivindicações de direito devam operar *apenas* dentro desse cálculo, proposição que se articula com a de Derrida, como já vimos na leitura de *Força de Lei*.

Cornell, do meu ponto de vista, é uma das autoras que melhor contribui para afastar a possibilidade de que o pensamento da desconstrução seja alvo de um tipo de crítica muito comum: a de que a justiça como algo indecível, como um dever, seja – já que inalcançável – uma proposição paralisante. Ela reafirma o que Derrida já havia dito em *Força de lei*: a desconstrução é um chamado à responsabilidade. Nas palavras de Cornell,

O chamado do Outro é concreto. Justiça vai além do cálculo, mas nós precisamos calcular, participar, se estamos comprometidos com a obrigação de sermos justos. Esse chamado a participar, a calcular, a defender, tem um significado especial para as mulheres juristas e acadêmicas, porque somos as únicas, dada a nossa posição, chamadas por outras mulheres a fazer justiça, a representá-las. Nós somos chamadas por outras mulheres para servir à justiça. Nós também somos chamadas pela justiça a ser justas e, nesse caso, reconhecer e articular as injustiças desse sistema de leis e direitos no que diz respeito às mulheres. Mas nós temos também de reconhecer que, como articulamos injustiças contra justiça, nós não devemos pressupor uma definição de uma vez por todas. Nós fomos chamadas para trabalhar dentro da lei, mas não devemos fazer confluir lei e justiça. Como trabalhamos dentro da lei, somos chamadas a “relembrar” a disjunção entre lei e justiça que a desconstrução sempre insiste em colocar (CORNELL, 1999, p. 116).

Esse chamado à responsabilidade, portanto, se dá cotidianamente, a cada vez, a cada engajamento, a cada experiência em que fomos chamadas “a servir à justiça”. É a partir desse chamado à responsabilidade que a autora vai descrever o “significado ético do feminino”.

A impossibilidade do fora

Repetindo uma proposição de Derrida, Elam diz que, para fazer política levando em conta os indecidíveis, é preciso negociar. E, mais, é preciso reconhecer que essas negociações freqüentemente acontecem sem recurso a modelos preestabelecidos ou métodos de cálculos, ou não seriam indecidíveis.

Isto seria muito diferente de identidade ou de uma política de direitos, em que uma política do indecidível recusar-se-ia a encerrar a questão da diferença ou calcular, por mero equilíbrio, reivindicações concorrentes de direitos (ELAM, 1994, p. 81).

A indecidibilidade, a ausência de fundamentos para a qual o pensamento da desconstrução aponta, traz como consequência a exigência de repensar a própria forma de fazer política. A questão que se coloca é como compatibilizar essa indecidibilidade com a política. A fim de sustentar a idéia de que incorporar a indecidibilidade à política feminista seria uma forma de aliança com o pensamento da desconstrução, Elam cita uma passagem de Derrida sobre os indecidíveis em que ele diz:

Recordo que a indecidibilidade é sempre uma oscilação determinada entre possibilidades (por exemplo, de *meaning* mas também de atos). Essas possibilidades são muito determinadas em situações estritamente definidas (por exemplo, discursivas – sintaxe ou retórica, mas também políticas, éticas). São pragmaticamente determinadas. As análises que consagrei à indecidibilidade concerneriam justamente a essas determinações e definições e absolutamente não a qualquer *indeterminacy*. Digo indecidibilidade mais que *indeterminacy* porque me interessa mais pelas relações de força, pelas diferentes forças, por tudo o que permite, justamente, por uma decisão de escrita (no sentido amplo que dou a essa palavra, que compreende também a ação política e a experiência em geral) (DERRIDA, 1991d, p. 203).²⁸

Aqui, me parece relevante seguir com a citação a Derrida, que já não aparece no texto de Elam, mas que me parece útil reproduzir a fim de marcar uma questão importante em relação a esta associação entre indecidível e política. Diz o filósofo:

Não existiria indecisão ou *double bind*, se não fosse entre dois pólos (semânticos, éticos, políticos) *determinados*, às vezes terrivelmente necessários e sempre singulares, insubstituíveis. Equivale a dizer que, do ponto de vista semântico, mas

²⁸ Optei por seguir a edição brasileira do texto citado por Elam, que tem tradução de Constança Marcondes Cesar, conforme bibliografia (DERRIDA, 1991d).

também ético e político, a desconstrução não deveria dar lugar nem ao relativismo, nem a qualquer indeterminismo (DERRIDA, 1991d, p. 204).²⁹

Ou seja, quando Derrida fala em incalculáveis sexos, ele não estaria propondo um indeterminismo em relação a homens e mulheres ou qualquer tipo de relativismo em relação ao gênero, mas estaria apontando como ir além da oposição masculino/feminino, entendida como mais uma das oposições metafísicas sobre as quais se formulam discursos de exclusão. Esse sonho da “sexualidade sem número” quer ir além de classificações opostas, sem essencializar nem o masculino nem o feminino, permitindo aí a dança que a feminista Emma Goldman evocava.

Não se trata sequer de pensar em algo novo – o que nos levaria ao risco da instituição de um terceiro termo – mas de embaçar, estremecer, abalar as posições fixas que fundamentam o masculino e o feminino, não com o intuito de por um fim nas diferenças, mas reconhecendo que a diferença é mais complexa do que a sua suposta estrutura binária.

Nesse cenário de “identidades que tremem”, como (re)pensar a política (feminista)?

Elizabeth Grosz lembra que o pensamento da desconstrução colocou uma série de questões difíceis e desafiadoras para a teoria e para a política feministas. Esta última se viu diante da necessidade de se perguntar se é uma força política viável e efetiva no século 21.

Creio que a desconstrução traz uma série de desafios e percepções que podem servir para que a teoria feminista seja mais auto-crítica, mais atenta aos investimentos políticos e conceituais necessários e ao custo desses investimentos e, conseqüentemente, mais eficaz e mais incisiva nas suas lutas, mais do que a teoria feminista pode ter sido antes ou depois da desconstrução (GROSZ, 1997, p. 75)

Sobretudo, interessa-me sublinhar que, na pergunta formulada acima (*Nesse cenário de “identidades que tremem”, como (re)pensar a política (feminista)?*), existe uma justificativa para que a palavra “feminista” tenha sido grafada entre parênteses. Trata-se de tentar demonstrar que, num cenário de

²⁹ Idem, DERRIDA, 1991d.

identidades que tremem, é preciso repensar a política em geral, não apenas a feminista.

Grosz diz que a desconstrução proporciona um caminho para repensar a concepção de luta e de política, de poder e de resistência, insistindo que nenhum sistema, método ou discurso pode ser tão “universal, singular e monolítico” como se apresentam. Como, lembra a autora, a desconstrução não é imposta de fora do discurso ou da tradição, mas emerge da sua dinâmica interna, o que ela propõe é pensar que também a resistência não pode ser concebida como simplesmente algo que está fora ou além dos regimes de dominação, mas é condicionada e tornada possível por esses mesmos regimes.

A autora está se referindo ao fato de que, mesmo que pretenda negar o patriarcado, o feminismo não consegue ficar fora do patriarcado. As afirmações de Grosz vão na mesma direção da concepção de Derrida sobre o pensamento da desconstrução, que ele toma como uma “estratégia de ruptura” que não tem ingenuidade de, ao contestar os protocolos constitucionais, acreditar que essa ruptura pode ser pura. A ruptura, lembra Derrida, acontece de forma negociada com os protocolos com os quais pretende romper (DERRIDA, 2007, p. 89).

Grosz vai argumentar que os projetos de direitos iguais e de compromisso de apoio a mulheres precisam negociar com as instituições da sociedade patriarcal. A autora não vê nessa constatação um gesto anti-feminista. Ao contrário, enxerga no reconhecimento dessa impossibilidade de ficar “fora” da sociedade patriarcal um amadurecimento do feminismo que pode levar à aceitação dos seus limites e a essa vigília produtiva que o pensamento da desconstrução propõe.

Considerações finais

São muitos os aspectos políticos que podem ser discutidos na aliança entre o pensamento da desconstrução e a teoria e a política feminista. Seria exaustiva a lista de autores e autoras que já se dedicaram ao tema. Por isso, para esse trabalho foi preciso fazer escolhas. Optei por abordar, refletir e problematizar três pontos que me pareceram mais relevantes. Nas considerações finais, pretendo sintetizar como cada um desses três pontos abre perspectivas de debate sobre a política contemporânea.

Primeiro ponto: a ilusão topográfica

Como tentei demonstrar, a partir da leitura de *Coreografias* e de seus diversos comentadores, há um risco político em tentar conferir lugar às mulheres ou, pensando na discussão sobre cotas para grupos identitários específicos, há um risco político em conferir lugares. Essa ilusão topográfica traz pelo menos dois problemas.

Primeiro problema: o risco de repetir o modelo que confere às mulheres um lugar, o que tem sido utilizado na tradição como instrumento de mantê-las aprisionadas em papéis domésticos ou secundários. Quando Rousseau pretendeu conferir um lugar a Sofia, o fez determinando sua natureza, seus modos e suas preferências.

Determinar que o “lugar da mulher” não é em casa, mas no mercado de trabalho ou nas universidades, é também estabelecer circunscrições. Para muitas autoras feministas, trata-se de inverter a hierarquia e garantir à mulher a ocupação de lugares dos quais ela sempre esteve excluída. No entanto, o que Derrida vai dizer é que de nada adianta apenas a inversão se, com isso, se for reproduzir um esquema hierárquico e dual a que se pretendia combater. O que o pensamento da desconstrução propõe são dois movimentos simultâneos: a inversão e o deslocamento. É sempre de um duplo trabalho que se trata.

Assim, evocando a dança que Emma Goldman reivindicava, o movimento de deslocar-se exigira pensar a mulher para além da estrutura falo-logo-cêntrica a que o feminismo critica e combate.

O segundo problema – que vai nos remeter muito rapidamente ao segundo ponto – diz respeito ao fato de que, para que a política feminista exija lugares para as mulheres, esta política apóia-se na exigência de determinar uma identidade para as mulheres como condição de representá-las. Drucilla Cornell fala em “desfile de carteiras de identidade sexual” quando se refere às reivindicações baseadas em identidade. Judith Butler explora o problema de pressupor identidades fixas, exigência da política da representação. Fixar-se em identidades é, antes de mais nada, fixar-se naquilo que se pretendia combater.

No entanto, não se pode ignorar que a política tem sido feita a partir de um sistema de representação, em que grupos identitários se tornam tão mais fortes quanto mais capazes de representar seus interesses. Butler não tem ilusões a esse respeito e reconhece que é essa a estrutura de funcionamento da política nos EUA, modelo que ela toma como exemplo, mas que é paradigmático das democracias ocidentais.

Sendo assim, a questão das reivindicações baseadas em identidade também poderiam vir a ser pensada nessa estrutura de inversão e deslocamento. Inverte-se – ou aposta-se em identidades – como estratégia de marcar outras vozes políticas além da voz masculina. Desloca-se, reconhecendo que apenas a reivindicação identitária é insuficiente para dar conta da reivindicação de direitos, na medida em que estes movimentos se inserem nos mesmos mecanismos políticos que queriam combater.

Segundo ponto: a estabilidade do sujeito a ser representado

Esta questão se desdobrará em dois problemas.

No primeiro problema, continuo seguindo Butler quando ela faz eco aos questionamentos de Derrida sobre a pressuposição de um sujeito estável. Na discussão sobre o tema, pretendi demonstrar que a desconstrução das mulheres como sujeitos do feminismo não significa “liquidar o sujeito mulheres” nem inviabilizar a política nos termos da representação. Ao contrário, reconhecer que o sujeito mulheres não foi liquidado porque “nunca esteve lá” é uma das formas de buscar as múltiplas significações para o sujeito feminista, num movimento de emancipação que pretenderá ir além das restrições ainda hoje impostas ao termo “mulheres”.

O que o pensamento da desconstrução problematiza nesse segundo ponto é o fato de que pretender instituir as mulheres como sujeito de direitos pode significar inscrevê-las na mesma estrutura falo-logo-cêntrica a que estão submetidas. Esta seria o grande desafio do duplo trabalho: de um lado, lutar para que se chegue cada vez mais longe na conquista de direitos, mas de outro reconhecer que todas as conquistas realizadas na ordem do cálculo não promovem mudanças na estrutura de dominação que mantém o pólo feminino como subordinado na hierarquia. O duplo trabalho seria afirmar as mulheres como sujeitos de direitos, porém sem repetir o modelo de dominação a que sempre foram submetidas, ou seja, sem excluir o diferente, o todo outro, para tomar a expressão levinasiana que Derrida incorpora ao vocabulário da desconstrução. E, sobretudo, sem reafirmar o ideal do sujeito da tradição, que tem inspirado o pensamento humanista.

Um dos problemas para política feminista baseada na reivindicação de direitos das mulheres como direitos humanos está no fato de que esta política se mantém ligada à defesa de direitos que são do *homem-branco-europeu-dotado-de-razão-sujeito-de-direitos*, tema que tentei explorar a partir dos argumentos de Cornell a respeito de um direito que não tome o masculino como padrão para a reivindicação de direitos das mulheres.

É neste segundo ponto que surge também um problema apontado por Derrida: fazer política apoiada em reivindicações de direitos não deve supor que os direitos sejam alcançáveis pelo aparato jurídico. O pensamento da desconstrução propõe problematizar o aparato jurídico, apontando para a distinção entre o direito – que se dá na ordem do cálculo e de leis que são construídas e desconstruíveis – e justiça, um indecível inalcançável a partir do mero recurso ao aparelho jurídico. Com isso, Derrida não quer se eximir de qualquer tipo de responsabilidade, como freqüentemente acusam seus críticos. Ao contrário, o apelo que ele faz é por um “acrécimo de responsabilidade”.

Nesse acréscimo ou suplemento estaria a discussão que busquei empreender na primeira parte deste trabalho: admitir o paradoxo seria uma forma de vigília em relação às ingenuidades e às violências que freqüentemente pautam os discursos em defesa de “direitos”. Ao pretender problematizar a força necessária para a instauração desses “direitos” e ao questionar o interior do sistema jurídico, Derrida pretende uma ampliação de reivindicação de justiça. É

do reconhecimento da “dissimetria absoluta” que surge a possibilidade de que algo de justo aconteça.

Terceiro ponto: o problema da dualidade sexo/gênero

Simone de Beauvoir foi precursora de uma trajetória que se passou a chamar de estudos de gênero, marcada pela defesa da idéia de que a biologia não pode ser o fator determinante na diferenciação entre homens e mulheres. Beauvoir partia de uma premissa – a de que a hierarquia da oposição binária masculino/feminino está dada pela mesma oposição cultura/natureza, estando o masculino e a cultura na parte privilegiada dessa hierarquia e o feminino e a natureza na parte inferior – e trabalhou para questionar o destino biológico das mulheres, formando a idéia de que o sexo é biológico e o gênero é socialmente construído. Essa distinção sexo/gênero, tão cara às teorias feministas, vem sendo questionada por Butler como um conceito metafísico, ainda apoiado no clássico par binário natureza/cultura. Para Butler, não haveria um ideal emancipatório na afirmação de que as mulheres podem estar livres de seus lugares fixos, estabelecidos pela natureza, apenas porque ser mulher teria passado a ter um gênero socialmente construído, e não mais obedecer a uma natureza biologicamente dada, mecanismo que preservaria um dos dogmas do humanismo, qual seja, o de pensar o sujeito dotado de uma substância, e portanto dotado também de uma capacidade universal de razão, moral, deliberação moral ou linguagem.

À proposição de sexo-natural/gênero-construído Butler repensa a partir do corpo, que passa a ser tão cultural quanto o sexo. Se Derrida fala em estilos de Nietzsche, Butler vai pensar que, se há estilos, é preciso que haja mais de dois. Este terceiro ponto traz um desafio à teoria e à política feminista na medida em que se articula diretamente com o problema da identidade e com o problema da estabilidade do sujeito. No abandono da distinção sexo/gênero sobre a qual a política feminista ainda se baseia, o desafio estaria em pensar para além do par opositivo masculino/feminino, sem com isso instituir um terceiro termo.

Tendo exposto estes três pontos, gostaria de encerrar essa dissertação retomando Caputo e sua afirmação de que a desconstrução surge de um amor pela singularidade. A mim parece que é em nome desse amor ao singular que o

pensamento da desconstrução estaria propondo que a diferença sexual fosse além da lógica opositiva e se abrisse à heterogeneidade, fosse além da identidade e dos lugares fixos e se mantivesse em permanente movimento de inversão e deslocamento, fosse além da política humanista até aqui realizada em favor do falocentrismo. É também em nome desse amor ao singular que se poderia dizer, repetindo pela última vez a estrutura proposta por Derrida para: há feminismos, mas *o* feminismo não existe.

Podem existir, sim, múltiplas experiências de política feminista, cujo desafio seria operar a partir da proposição de singularidade de que fala Derrida. Podem existir, sim, múltiplas experiências de política feminista que, a partir da ausência de fundamentos, propõe um duplo trabalho: o de manter a tensão do incalculável, que impõe negociações a cada vez, ao mesmo tempo em que admite o cálculo como instrumento político para “que se chegue cada vez mais longe”.

São muito intensos os ataques à política feminista que, segundo seus críticos, teria se tornado superada e desnecessária no século 21. Lembrando Grosz, a política feminista está diante de uma indagação crucial ao seu futuro: é uma força política viável e efetiva no século 21? Essa pesquisa pretende contribuir com reflexões sobre esta questão, sem em nenhum momento pretender se alinhar aos discursos que consideram a política feminista como dispensável. Faço eco às proposições de Elizabeth Grosz quando ela diz que a desconstrução traz desafios à teoria feminista, desafios que podem levar a torná-la “mais eficaz e mais incisiva”.

As possibilidades de aliança entre o feminismo e o pensamento da desconstrução estariam neste gesto de querer mais, de ser um pensamento do limite, do impossível, um pensamento que quer ir além. No entanto, não se pode deixar de registrar um aspecto problemático da aliança entre a desconstrução e o feminismo. Como um “pensamento que treme”, a desconstrução é um aliado que faz tremer toda e qualquer forma de feminismo, apontando para a sua futura desconstrução. Talvez, suportar essa possibilidade de sua própria desconstrução seria o apelo “mais próprio” de todo feminismo “digno desse nome”.

Por fim, se nessa hipótese de aliança entre desconstrução e feminismo cabe um papel às mulheres, esse papel poderia ser o de preservar o não-lugar, a não-verdade, a diferença não-opositiva em que o masculino perde valor de verdade e de referência universal.

Contra o sujeito universal totalizante, a invenção de uma resposta singular diante de cada outro, de cada todo outro que convoca, diante de uma alteridade que está lá, e para a qual, na afirmatividade que marca o pensamento da desconstrução, só se pode responder: “sim, sim”. Este “sim, sim” que traz ao sujeito o abalo que vem do diferente, do estranho a si, desta abertura ao outro. Esse duplo sim que é uma dupla resposta, ao mesmo tempo heterogênea e singular.

apenas para leitura

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960a.

_____. *O segundo sexo: a experiência vivida*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960b.

BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

BENNINGTON, Geoffrey. Entrevista com Geoffrey Bennington. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Desconstrução e ética – ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio e Edições Loyola, 2004.

BUTLER, Judith. “Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault”. In: BENHABIB, Seyla & CORNELL, Drucilla. *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1987.

_____. “Problema de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico”. In: NICHOLSON, J. Linda (Org.). *Feminismo/posmodernismo*. Buenos Aires: Feminaria Editora, 1992a.

_____. “Contingente Foundations: feminism and the question of ‘Postmodernism’”. In: BUTLER, Judith.& SCOTT, Joan (orgs). *Feminists theorize the political*. Routledge: New York & London, 1992b.

_____. *Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”*. Routledge: New York & London, 1993.

_____. *Gender as Performance: An Interview with Judith Butler*. *Radical Philosophy*, n. 67, Summer 1994. Disponível em: <<http://www.theory.org.uk/but-int1.htm>>. Última consulta em: 23 fev. 2008.

_____. “Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*, n. 11, 1998.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAPUTO, John D. “Dreaming of the innumerable”. In: FEDER, Ellen K. et alii (Eds.). *Derrida and feminism: recasting the question of woman*. New York and London: Routledge, 1997.

_____. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997a.

_____. “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Às margens*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

COLLIN, Françoise. *Le philosophe travesti ou le féminin sans les femmes*. Multitudes Web, 2004. Disponível em: <<http://multitudes.samizdat.net/Le-philosophe-travesti-ou-le.html>>. Última consulta em: 15 jan. 2008.

CONTINENTINO, Ana Maria. A pulsão de apropriação e a diferença sexual no pensamento de Jacques Derrida, 2001. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

CORNELL, Drucilla. *The philosophy of the limity*. New York and London: Routledge, 1992a.

_____. “Gender, sex, and Equivalent Rights”. In: BUTLER, Judith.& SCOTT, Joan (orgs). *Feminists theorize the political*. Routledge : New York & London, 1992b.

_____. *At the heart of freedom – feminism, sex & equality*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

_____. *Beyond Accommodation – ethical feminism, deconstruction and the law*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

CRAGNOLINI, Mónica B. *Tembloros del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida*. Disponível em: <<http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/tembloros.htm>>. Última consulta em: 9 maio 2007.

DERRIDA, Jacques. *La Dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

_____. *Spurs – Nietzsche’s Styles/Éperons – Les styles de Nietzsche*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979.

_____. “Préjugés – devant la loi”. In: NANCY, Jean-Luc et alii. *La faculté de juger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

_____. “Entrevista com Cristina de Peretti”. *Politica y Sociedad*, Madrid, n. 3, 1989. Disponível em: <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/cps/11308001/articulos/POSO8989230101A.PDF>>. Última consulta em: 10 mar. 2007.

_____. “Différence sexuel, différence ontologique (Geschlecht I)”. In: _____. *Heidegger et la question*. Paris : Champs Flammarion, 1990.

_____. “A diferença”. In: _____. *Margens da filosofia*. Campinas, SP: Papius, 1991a.

_____. “Os fins do homem”. In: _____. *Margens da filosofia*. Campinas, SP: Papius, 1991b.

_____. “At this very moment in this work here I am”. In: BERNASCONY, Robert & CRITCHLEY, Simon. *Re-reading Levinas*. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1991c.

_____. “Em direção a uma ética da discussão”. In: _____. *Limited Inc*. São Paulo : Papius, 1991d.

_____. “Chorégraphies - entrevista com Christie V. McDonald”. In: _____. *Point de Suspension – Entretien*. Paris: Galilée, 1992a.

_____. “An Interview with Jacques Derrida”. In: _____. *Acts of literature*. New York and London: Routledge, 1992b.

_____. “Il faut bien manger - entrevista com Jean-Luc Nancy”. In: _____. *Point de Suspension – Entretien*. Paris: Galilée, 1992c.

_____. *Ulysses Gramophone: hear say yes in Joyce*. In: _____. *Acts of literature*. New York and London: Routledge, 1992d.

_____. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996a.

_____. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Lisboa: Campo das Letras, 1996b.

_____. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.

_____. “O que é uma tradução relevante?” Tradução de Olivia Niemeyer Santos. *Revista Alfa*, São Paulo: Unesp, n. 44 (número especial), 2000.

_____. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. “Freud e a cena da escritura”. In: _____. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2002a.

_____. *O animal que logo sou (a seguir)*. São Paulo: Unesp, 2002b.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

_____. “Outrem é secreto porque é outro”. In: _____. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004b.

_____. “A palavra acolhimento”. In: _____. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004c.

_____. “Política e amizade: uma discussão com Jacques Derrida”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Desconstrução e ética – ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio e Edições Loyola, 2004c.

_____. *Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?* Paris: L'Herne, 2005.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a escritura”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Às margens da filosofia*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2002.

_____. “Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Desconstrução e ética – ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio e Edições Loyola, 2004.

_____. “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”. In: NASCIMENTO, Evando (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

- ELAM, Diane. *Feminism and deconstruction*. New York: Routledge, 1994.
- FREUD, Sigmund. “Análise terminável e interminável”. In: _____. *Obras completas* (volume 24). Rio de Janeiro : Imago Editora, 1975a.
- _____. “Feminilidade”. In: _____. *Obras completas* (volume 22). Rio de Janeiro : Imago Editora, 1975b.
- GASHÉ, Rodolphe. *The tain of the mirror – Derrida and the philosophy of reflection*. Boston: Harvard University Press, 1987.
- _____. *Inventions of difference on Jacques Derrida*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1995.
- GROSZ, Elizabeth. “Ontology and Equivocation”. In: HOLLAND, Nancy J. (Org.). *Feminist interpretations of Jacques Derrida*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*. 2007. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- JOHNSON, Christopher. *Derrida: a cena da escritura*. São Paulo: Editora da Unesp, 2001.
- JOYCE, James. *Ulisses*. Tradução de Bernardina da Silveira Pinheiro. Rio de Janeiro : Objetiva, 2005.
- LEITCH, Vicente B. “Late Derrida: the politics of Sovereignty”. In: DAVISON, Arnold I. & MITCHELL, W.J.T. *The late Derrida*. Chicago and London : The University Press Of Chicago : 2007.
- LIMA, Érica; SISCAR, Marcos. “O decálogo da desconstrução: tradução e desconstrução na obra de Jacques Derrida”. *Revista Alfa*, São Paulo: Unesp, n. 44 (número especial), 2000.
- NUNES, Silvia Alexim. *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha – um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- RAMOND, Charles. *Le vocabulaire de Derrida*. Paris: Ellipses Édition, 2001.
- ROUDINESCO, Elizabeth. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SCOTT, Joan W. “Deconstructing equality-versus-difference: or, the uses of poststructuralist theory for feminism”. *Feminist Studies*, vol. 14, no. 1, 1988.
- _____. *A cidadã paradoxal – as feministas francesas e os direitos dos homens*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2002.

SISCAR, Marcos. “Jacques Derrida, o intraduzível”. *Revista Alfa*, São Paulo: Unesp, n. 44 (número especial), 2000.

SPIVAK, Gayatri. “Translator’s preface”. In: DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.

SUAREZ, Rosana. *Nietzsche Comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro : Editora Sete Letras, 2007.

apenas para leitura