

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 substituía 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 consequência”, 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 improviso, 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 considere 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 expresse 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 tranquilidade 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 eqüitativa, 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 reiviniquem 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 formos 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 indecíveis, 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 indecíveis.

Isto seria muito diferente de identidade ou de uma política de direitos, em que uma política do indecível 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 indecíveis 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 indecível 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.