FERRARA, Jéssica Antunes. Feminismo e desconstrução: para além de Jacques Derrida. Cadernos Discursivos, Catalão-GO, v. 1 n 1, p.137-156, 2019. (ISSN: 2317-1006 - online).

FEMINISMO E DESCONSTRUÇÃO: PARA ALÉM DE JACQUES DERRIDA

FEMINISM AND DECONSTRUCTION: BEYOND JACQUES DERRIDA

Jéssica Antunes Ferrara[1]

RESUMO: Este artigo objetiva a apresentação do desdobramento do pensamento derridiano sob a ótica de pensadoras feministas. É de meu interesse trazer ao conhecimento do leitor, ainda que de maneira sintética, o trabalho teórico de quatro expoentes da crítica feminista, a saber, Gayatri C. Spivak, Luce Irigaray, Judith Butler e Hélène Cixous. Essas intelectuais interpretaram as maiores proposições de Jacques Derrida, trazendo o tema da desconstrução até as áreas dos estudos de gênero e de sexualidade. Tais possibilidades de leitura ampliaram a análise e a ação dos movimentos de mulheres, agora múltiplos, compreendidos fora do lugar das instâncias de normatividade e, consequentemente, livre de binarismos. Da *différance*, pois, é que emergimos.

PALAVRAS-CHAVE: Pensamento derridiano; Feminismo; Desconstrução de Gênero.

ABSTRACT: This article aims at presenting the unfolding of Derridean thought from the perspective of feminist thinkers. It is in my interest to bring to the reader's knowledge albeit in a synthetic way the theoretical work of four exponents of feminist critique, namely Gayatri C. Spivak, Luce Irigaray, Hélène Cixous and Judith Butler. These intellectuals interpreted Jacques Derrida's major propositions bringing the theme of deconstruction to the areas of gender and sexuality studies. Such possibilities of reading have broadened the analysis and action of the women's movements, now multiples, understood outside the place of the normative instances and, consequently, free of binarism. From *différance* then is that we emerge.

KEYWORDS: Derrida's thought; Feminism; Gender deconstruction.

Gayatris, Mulheres E Catacreses

Não partirei de uma introdução que apresente Derrida e suas teorias para então dar lugar à fala das mulheres que aqui pretendo destacar. Partirei, antes de Derrida, de Gayatri C. Spivak, por Spivak, que se confundirá em uma variedade enorme de seres derridianos, enquanto o próprio Derrida encontrar-se-á na penumbra de sua ausência. O lugar-comum falogocentrista, o lugar da linearidade, o lugar do *ou/ou* e nunca do *e*, o lugar em que alguma verdade pré-existente estará pronta para ser descoberta por quem quer que seja: esse lugar não está aqui, ainda que esteja. Estudo através das diferenças, ou de um regime de diferenças, melhor dizendo. Do funcionamento dessas diferenças. Ou do adiamento do resultado dessas diferenças.

Este trabalho é criado pela relação com a alteridade. De Spivak, Irigaray, Cixous, Butler. Derrida, aquele nome que não nomeia nada que afirma, agora é evocado

[1] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, do Departamento de Letras, da Universidade Federal de Juiz de Fora. Graduada em Letras/Literatura pela mesma instituição. E-mail: j.antunesferrara@gmail.com.

para fazer referência "àquilo mesmo que o nome supõe nomear para além dele mesmo" (DERRIDA, 1995, p. 40). Spivak não compreende Derrida, ou as proposições de Derrida, como se estas fossem dotadas de um *significado transcendental*. Derrida não está aqui para cumprir um papel de Deus, ainda que seu nome tenha sido trocado com o de Deus no contexto da última citação. Spivak o lê, o inquire, e o reformula enquanto Spivak – uma infinitude de Spivaks. Agora não há mais Derrida, não há Spivak. Há traços derridianos em Spivak, muito porque não há Spivak aqui. Digo, não neste texto. Neste texto há rastros de Derrida, rastros de Spivak, e rastros de muitos outros.

Não partirei sequer de uma introdução que diga aquilo que será feito. Nem daquilo que não será feito, caso seja essa a impressão que o leitor tenha neste momento. Parto, antes, de uma introdução à introdução de Spivak à introdução de Derrida. Escolhi Spivak para iniciar este texto porque ela mesma propôs um olhar desconstrutivista aos inícios, às introduções, aos prefácios e às apresentações[2]. Antes de qualquer coisa, não vamos fugir do assunto da nomeação. Spivak é também Gayatri, que são dois nomes próprios, que de fato não existem em si, digo, na suposta referência em essência, porque são apenas convencionais e simbólicos. Na verdade, Spivak é um mantra, ou uma oração, não pelo Spivak, e sim porque Gayatri é também a forma feminina que nomeia a métrica védica dos mantras, considerada uma das mais potentes na evocação das energias divinas latentes dentro do próprio ser humano. Com a dominação colonial inglesa, a ortodoxia feudalista destroçou parte das cores admiráveis presentes em território indiano, e Gayatri tornou-se um mantra proibido para as mulheres[3]. Mesmo assim, ainda é deusa hindu. Não é que *seja*. Salvo o nome, nada se mantém. Gayatri é espectro. E é dele que parto.

Percebe-se que por todo o inconcebível de Gayatri é repetida uma nomeação que não é própria, mas se mantém no âmbito das nomeações simbólicas, pressuposta por um referente dentro do sistema metafísico da presença: *mulher*. Em desconstrução, surge um "momento emancipador da emergência da mulher como 'catacrese', como uma metáfora sem o referente literal representativo do conceito que é a condição de conceitualidade" (SPIVAK, 1997, p. 284). Será impreciso, portanto, meu uso da palavra mulher, bem como a referência à Gayatri, ou Spivak, enquanto mulher, sujeito próprio

[2] Tal discussão fora empreendida por Spivak no prefácio que escreveu para sua tradução em inglês – *Of Grammatology* (1976) – da obra *De la grammatologie* (1967), de Derrida.
[3] Cf. Acharya, Shriram Sharma. *Super Science of Gayatri*. Uttar Pradesh: Yugantar Chetna, 2000.

da ontologia. Utilizá-lo-emos enquanto um estratagema. Spivak familiariza-se com os usos estratégicos e não dispensa um nada/tudo por isto ou aquilo. Na verdade, ela alicerça uma *propriação* política do pensamento de Derrida na política do feminismo. Spivak diz que "a distinção entre o sentido estrito e o sentido lato de uma catacrese nunca fica definida claramente na desconstrução, embora a diferença seja sempre reconhecida" (1997, p. 284). Então por que não tornar a desconstrução compatível à agenda feminista? Derrida mesmo, ao ler "mulher" enquanto metáfora em Nietzsche[4], tornou Nietzsche compatível à desconstrução. Entretanto, não pretendemos desculpar o filósofo alemão pelo seu masculinismo. Ele ainda está ali, também em Derrida. Não os desculpamos, nenhum dos dois, embora deles nos disponhamos. E não necessariamente deles, mas de seus traços. Em outras palavras, "é crucial não ignorar as poderosas correntes do pensamento anti-humanista europeu que nos influenciam, sem, contudo, não lhes desculpar o masculinismo. Isso é o que eu estou chamando de 'negociação'" (SPIVAK, 1997, p. 285). Gayatri se apresenta ela própria enquanto uma estratégia, ou um feminismo da estratégia. Da desconstrução, para ser mais reconhecível.

Assim, "mulher" é apenas mais um nome simbólico. Um nome semelhante à *différance*, que também *nomeia* um duplo movimento de adiamento, deslocamento para o futuro, enquanto esse mesmo deslocamento presume um ininterrupto processo de diferenciação. Dito de outro modo, "a *différance* está no jogo de remetimentos com o outro, jogo a partir do qual as referências são constituídas, num devir permanente em que a identidade fixa é substituída pelos efeitos de um processo contínuo de deslocamento" (RODRIGUES, 2012, p. 147). No jogo de diferenciações, Spivak encontrará um uso político que será aliado ao feminismo. Antes, explica que,

> armado com essa visão simples, mas poderosa, poderosa o suficiente para "desconstruir o significado transcendental" - que o signo, tanto fônico quanto gráfico, é uma estrutura de diferença, Derrida sugere que o que abre a possibilidade do pensamento não é meramente a questão do ser, mas também a diferença nunca-anulada de um "outro completamente". Tal é o estranho "ser" do signo: metade dele sempre "não está lá" e a outra metade sempre "não é isso". A estrutura do signo é determinada pelo traço ou rastro daquele outro que está sempre ausente. Este outro, é claro, nunca será encontrado em seu ser completo (SPIVAK, 1998, p. xvii, tradução nossa[5]).

[4] Cf. Derrida, Jacques. *Spurs: Nietzsche's Styles*. Chicago: The University of Chicago, 1979.

[5] "Armed with this simple yet powerful insight - powerful enough to 'deconstruct the transcendental signified' - that the sign, phonic as well as graphic, is a structure of difference, Derrida suggests that what opens the possibility of thought is not merely the question of being, but also the never-annulled difference from 'the completely other'. Such is the strange 'being' of the sign: half of it always 'not there' and the

Na questão da mulher, portanto, "não há prejuízo em admitir que não é apenas a produção da diferença *sexual* o que está sendo enquadrado aqui, mas sim a possibilidade de pensar a própria diferença" (SPIVAK, 1997, p. 289). É uma chamada derridiana para que se transformem os hábitos da mente, ao invés de apenas mudar os referentes. Ainda para Spivak, "devemos aprender a usar e apagar nossa linguagem ao mesmo tempo" (1998, p. xviii, tradução nossa[6]). A estratégia da nomeação *mulher* seria, dessa forma, uma neutralização através do adiamento e do processo de diferenciação, do reconhecimento da não-existência de um referencial em essência e da utilização do próprio nome para designá-lo. Toda a pressuposição de referencialidade passa por questões geopolíticas, por exemplo, que muitas e muitos de nós sequer conseguimos imaginar; existe um referente literal de *mulher* que não concebemos, mas que há. *Mulher* é nome, e devemos nós, *mulheres*, dividirmos esse nome para nos enxergarmos como aquelas que nomeiam, e não apenas as que são tão somente nomeadas. Devemos reconhecer que podemos

> mudar a morfologia de um enredo, reconhecer que participamos da obliteração dos traços de sua produção, representar a cena do apagamento da grafemática - a biografia dela - do modo mais tosco possível. A angústia dessa nomeação será esta: se devemos pensar numa relação entre o sujeito da onto/epistemologia (nós mesmas, aproximadamente, nesta sala em Cambridge, ou Elaine Showalter, em Princeton) e o objeto da onto/axiologia (aquela mulher sem cidadania, nem sequer graduada nesse assunto, cuja historicidade não conseguimos imaginar além do caso de interesse humano da regulação do "sindicato feminino"); a esperança por trás da vontade política será que a possibilidade do nome seja finalmente apagada. Hoje, aqui, o que eu chamo "subalterno com gênero", especialmente no espaço descolonizado, tornou-se para mim o nome "mulher". Na busca de irredutíveis, após a experiência disciplinadora de me aproximar da pessoa que fornece esse nome imaginado, quero ser capaz de não lamentar quando desaparecer a possibilidade material do nome (SPIVAK, 1997, p. 297).

Consequentemente, a ação política e, com ela, o conhecimento, não encontram seu fim em significantes e significados. Muito porque não há fim, senão um eterno devir. A estratégia é colocar o nome *sob apagamento*[7] para enfim articulá-lo no jogo das

---

other half always 'not that'. The structure of the sign is determined by the trace or track of that other, which is forever absent. This other is of course never to be found in its full being" (SPIVAK, 1998, p. xvii).

[6] "[...] we must learn to use and erase our language at the same time" (SPIVAK, 1998, p. xviii).

[7] Tradução da expressão original "*sous rature*". Utilizada por Heidegger em uma carta escrita a Ernst Jünger em 1956, inicialmente designaria uma prática de se questionar a definição ou o significado das palavras através de uma técnica em que o filósofo literalmente risca, rasura uma palavra no texto, dando a entender que, ao mesmo tempo em que ela não é suficiente para expressar aquilo que deseja, sua presença

diferenciações, um jogo livre, caracterizado por substituições infinitas, ainda que fechado em um conjunto finito (SPIVAK, 1998, p. xix). Se não há um conhecimento sistemático que busca por uma verdade escondida e que deve logo ser descoberta, então não há como a oposição binária homem/mulher encontrar referentes literais. Não há uma verdade absoluta por trás das palavras. O que existe é um jogo de diferenciações (aqui, na diferença sexual) que não comporta os conceitos metafísicos ou os significados transcendentais, mas antes os adia, os desloca, os difere e os apaga.

Ainda sobre a questão da mulher tal qual catacrese, Spivak (1998, p. xxii) lembra que Nietzsche descreveu a metáfora como originária daquilo que o nosso intelecto nos apresenta enquanto "verdade". Seria, pois, a partir de um processo de dissimulações que nossa vontade de verdade (mais tarde, *vontade de potência*) encontraria significados naquilo que não encontra possibilidade de referência ou identificação com seu próprio "significado". Em outros termos, "identificação (Gleich-machen) constitui o ato de figuração" (SPIVAK, 1998, p. xxii, tradução nossa[8]). Logo, a fundação de opostos unitários não é nada além de um instrumento e uma consequência do "tornar o mesmo", isto é, do "identificar", e a dissolução desses opostos seria o gesto do filósofo contra essa vontade de poder que se mistifica. Essa visão de Nietzsche seria revisitada por Derrida e, a partir dessa interpretação, apropriada pelo feminismo desconstrutivista.

É necessário, ainda, ter consciência de que a leitura de Nietzsche feita por Derrida quase sempre evoca Heidegger. A leitura heideggeriana procura, na maioria das vezes, explicar as proposições nietzschianas, inscrevendo-as no âmbito da metafísica. Para Heidegger, Nietzsche fora o último metafísico do Ocidente porque respondia às questões do "ser" e do "ente" através da sua noção de *vontade de potência*[9], ainda que dentro dessa própria noção houvesse um movimento não-explicativo (SPIVAK, 1998, p.

---

ainda é necessária. Há, portanto, na rasura, um reconhecimento e um questionamento simultâneo daquilo que determinada palavra pode significar. Com isso, Heidegger abre a discussão sobre presença e ausência. Derrida, ao revisitar esses conceitos, os leva a toda a linguagem. Para ele, a rasura não indica uma presença perdida, e sim a impossibilidade de uma ausência completa. Logo, o que deve ser colocado *sob apagamento* é todo o sistema de significação, posto que carrega consigo uma contínua aporia. Cf. Spivak, 1998, p. xvii-xviii.

[8] "Identification (Gleich-machen) constitutes the act of figuration" (SPIVAK, 1998, p. xxiii).

[9]Sinteticamente, a *vontade de potência* ou *vontade de poder* é o impulso maior da vida humana. Nele, não há início nem fim; não há uma finalidade para uma vontade. A vontade é o poder e vice-versa. Nesse conceito (ou não-conceito propriamente dito), portanto, há uma impossibilidade de realização plena. Cf. Baggio, 2009, p. 23.

xxxiii). Heidegger, portanto, coloca o "ser" *sob apagamento.* Notemos que a pluralidade nietzschiana é suprimida por Heidegger, impossibilitando que compreendamos o próprio Nietzsche *sob apagamento*. A desconstrução, então, surgirá para destacar aquilo que não mereceu a atenção de Heidegger. Como aponta Spivak, "a estratégia da desconstrução [...] geralmente se prende a um momento tão pequeno, mas revelador" (1998, p. xxxv, tradução nossa[10]).

Esse momento pequeno, tornado grandioso aos olhos de Derrida, se encontra na utilização do termo "mulher". Spivak (1998, p. xxxv) destaca que, na concepção nietzschiana, a partir do momento em que a metafísica passou do platonismo ao cristianismo, a ideia tornou-se mulher. Em uma leitura superficial, Nietzsche exala misoginia, posto que a mulher passa a representar toda gama de ideias rechaçadas por sua própria filosofia. Mas Derrida propõe uma outra leitura: há uma complexidade infinitamente maior na relação de Nietzsche para com as mulheres. Para ele, o filósofo alemão deixa escapar através de suas proposições uma atitude de posicionamento psicanalítico, um tipo de relacionamento entre sujeito e objeto (SPIVAK, 1998, p. xxxvi). Uma perspectiva dada pela escrita de um homem, falando exatamente para outros homens, que não repara, mas deixa aberto à interpretação de que sua própria teoria sobre metáfora pode ser aplicada mais profundamente em seu uso do nome "mulher". Instituindo a mulher enquanto uma ideia oposta ao tipo essencial da filosofia, o próprio Nietzsche "torna-se o mesmo", "identifica-se" com o "ser mulher", ainda que não haja presença (ou ausência) em sua escrita. Na mulher enquanto figuração de um poder da incerteza, da dissimulação, ou da verdade e da afirmação (mais precisamente, do acaso), como ele a faz surgir, há ainda um reconhecimento, em que ele é, teme e ama ao mesmo tempo (SPIVAK, 1998, p. xxxvi). Tal é a compreensão derridiana da metáfora da mulher em Nietzsche, donde não sem olhos críticos, podemos utilizarmo-nos de ambos os pensamentos enquanto estratégias.

Irigaray, Cixous e a Écriture Féminine

[10] "The strategy of deconstruction […] often fastens upon such a small but tell-tale moment" (SPIVAK, 1998, p. xxxv).

Encontramos ainda no prefácio de Spivak para *Of Grammatology* (1976) uma breve elucidação sobre a leitura derridiana de Freud. Derrida observa que, ainda que não saiba, Freud apresenta a psique como uma estrutura de signos rasurados, habitada por uma alteridade radical, o inconsciente (SPIVAK, 1998, p. xxxviii). Esse inconsciente está sempre presente, embora sob rasura, posto que é ausente, mas não completamente; é, na verdade, continuamente adiado. Nosso inconsciente é um porvir na percepção, o que faz da própria percepção um eterno porvir, e não algo real e pleno. No final das contas, nossa psique é rasurada. Seguindo essa interpretação, percebe-se que o "eu", ou o "*self*", é constituído por algo nunca completamente reconhecido (SPIVAK, 1998, p. p. xliv).

Todo texto parece carregar em si a sua própria desconstrução. Assim é que Derrida lê Freud, encontrando nele traços que possibilitam interpretá-lo à luz da *différance*. Igualmente o faz Luce Irigaray. Partindo das discussões derridianas acerca da presença e da ausência, bem como do constante questionamento ao falogocentrismo[11], a autora rasura o conceito freudiano de feminilidade. Irigaray põe em xeque as assertividades de Freud, desarticulando o *status* feminino de objeto-enigma. Nesse enigma, o corpo se mostra, porque é justamente ele que se esconde. "Se o 'inconsciente' é desconhecido para nós, quanto mais o corpo!" (SPIVAK, 1998, p. xxv, tradução nossa[12]).

Se em *De la grammatologie* (1967) Derrida propõe uma crítica ao sistema de oposições binárias característico do logocentrismo, Irigaray, principalmente em *Speculum de l'autre femme* (1974) e *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977), discute esses binarismos na psicanálise, em especial na formação da mulher freudiana. A autora pensa um novo feminino estrategicamente a partir das noções freudianas[13] ou de sua rasura, de sua impossibilidade de total ausência. Inicia seu pensamento postulando que

[11]O falogocentrismo refere-se à associação da primazia do falo e do *logos* no sistema simbólico da linguagem. Derrida discorre sobre isso quando confronta as proposições lacanianas que consideram o falo o significante majoritário desse sistema, representando o desejo maior da humanidade. Dessa maneira, esse falo não diz respeito a um órgão real, seja pênis ou clitóris, e sim a um significante que vem tomar o lugar de todos os significantes. Cf. Spivak, G. C., 1998, p. lxv.

[12] "If the 'unconscious' is unknown to us, how much more so the body!" (SPIVAK, 1998, p. xxv).

[13] Irigaray explica que reconhece a importância subversiva das teorias freudianas, posto que elas foram capazes de desestruturar a ordem filosófica discursiva, mas critica o ponto em que Freud se submete a essa mesma ordem quando trata da definição da diferença sexual. Para ela, o problema de Freud "é que ele não questiona as determinações históricas dos dados de que trata. E, por exemplo, que aceita como *norma* a sexualidade feminina, tal como ela se apresenta a ele. Interpreta os sofrimentos, os sintomas, as

> a sexualidade feminina sempre foi pensada a partir de parâmetros masculinos. Assim, a oposição de atividade clitoridiana/"viril" e passividade vaginal/"feminina" – da qual falava Freud e também muitos outros – como etapas, ou alternativas, do que seria tornar-se uma mulher sexualmente "normal" parece ser um tanto baseada na prática da sexualidade masculina. Pois o clitóris é concebido como um pequeno pênis agradável de se masturbar enquanto a angústia da castração não existe (para o menino), e a vagina se valoriza ao oferecer um "local" para o sexo masculino, quando o uso da mão é proibido e torna-se necessário encontrar um outro caminho para o prazer (IRIGARAY, 2017, p. 33).

Nessa perspectiva, a discussão se concentra em torno da diferença sexual e da sexualidade que dela emerge. Ao apresentar a sexualidade feminina em contraste à sexualidade essencial, isto é, a masculina, Freud reduz a alteridade[14] a uma simples oposição, posto que situa a "sexualidade da *différance*", ou a sexualidade da mulher, sempre em relação a outra. Sobre o sexual' absolutamente nada que não concerna ao masculino é dito, perdendo-se de vista uma série de possibilidades. Já na teoria de Irigaray, a sexualidade feminina subverte os padrões falogocentristas. Essa ruptura é dada justamente pelo fato de o feminino, em si, não operar através de um padrão de exclusão.

Na percepção de Irigaray (1985, p. 28), Freud presume que a sexualidade, em especial o prazer sexual conhecido como o masculino[15], é, na verdade, o paradigma de toda a sexualidade, de todo o prazer sexual existente. Destarte, todas as representações do prazer devem sempre se encontrar em referência, apoio e submissão a esse paradigma. Com isso, a filósofa evidencia e questiona as teorias freudianas que, desde o início da vida libidinal da mulher, impõe à sexualidade o paradigma masculino. Para Freud, ambos os sexos passam da mesma forma pelas primeiras fases libidinais, porquanto a menina utiliza seu pequeno clitóris com a mesma finalidade com a qual o

insatisfações das mulheres em função de sua história individual, sem questionar a relação de sua 'patologia' com um certo estado da sociedade, da cultura" (IRIGARAY, 2017, p. 83).

[14] De acordo com Irigaray, "não há, para Freud, *dois sexos* cujas diferenças se articulariam no ato sexual, e mais geralmente nos processos imaginários e simbólicos que regulamentam um funcionamento social e cultural. O 'feminino' é sempre descrito como defeito, atrofia, inverso do único sexo que monopoliza o valor: o sexo masculino" (2017, p. 82). Ora, se uma das partes não é vista em sua especificidade, não há uma *relação de alteridade*. O que passa a existir é uma dicotomização entre uma parte inteira e sua parte "negativa".

[15]Nesse ponto, talvez seja interessante esclarecer que os termos "feminino" e "masculino" não são utilizados de maneira a serem referenciados no sexo biológico do sujeito. Admitindo que todas as autoras aqui trabalhadas problematizam a questão da referencialidade, ou seja, da relação entre significante e significado, o feminino e o masculino são desdobrados ao longo de seus trabalhos enquanto particularidades possivelmente presentes em qualquer gênero. O que Irigaray propõe é justamente um deslocamento do sentido desses conceitos, que, em Freud, são totalmente alicerçados na referência a dois sexos biológicos.

menino se utiliza de seu pequeno pênis. Esses primeiros impulsos materializados na masturbação, são, entretanto, narrados enquanto masculinos, isto é, um estágio masculino da formação libidinal da mulher. "A garotinha é, portanto, um homenzinho" (IRIGARAY, 1985, p. 25, tradução nossa[16]).

Mais tarde, ainda de acordo com as proposições de Freud, a garotinha deverá tornar-se uma "mulher normal", no sentindo de assumir a passividade de seu sexo, abandonando o clitóris em prol da vagina (IRIGARAY, 1985, p. 26). É nesse novo local erótico que deverá penetrar o pênis para que seu sexo seja, enfim, um sexo. Trata-se de um processo chamado por Freud de "mudança para a feminilidade" (IRIGARAY, 1985, p. 30). Depreende-se dele que a feminilidade é então caracterizada enquanto uma "*repressão mais precoce e mais inflexível das pulsões sexuais* e uma inclinação mais acentuada para a passividade" (IRIGARAY, 2017, p. 49). É precisamente essa "feminilidade" que a filósofa se dispõe a desconstruir.

Irigaray pretende mostrar que a mulher, ou, a princípio, seu desejo e prazer sexual, são descritos como enigmáticos e ocultos porque não são vistos fora dos paradigmas instituídos. Sendo bem mais do que uma, isto é, possuindo um sexo múltiplo, que não se encontra na oposição simples ao masculino, que de forma alguma se encerra em um "abrigo para o pênis", a complexidade e a pluralidade da sua libido não faz parte de um sistema logocêntrico. Nas palavras de Irigaray, é daí que vem

> o mistério representado por ela em uma cultura que tem a pretensão de enumerar tudo, de tudo classificar por unidades, de inventariar tudo por individualidades. *Ela não é nem uma nem duas*. Não se pode, rigorosamente, determiná-la como uma pessoa, e muito menos ainda como duas. Ela resiste a toda definição adequada. Aliás, ela nem sequer tem um nome "próprio". E seu sexo, que não é *um* sexo, é contado como não-sexo. Negativo, avesso, reverso do único sexo visível e morfologicamente designável (mesmo que isso coloque alguns problemas de passagem da ereção à detumescência): o pênis (2017, p. 37).

A metafísica da presença procura negar o sexo da mulher porque crê em sua *total ausência*. Sendo seus sexos não visíveis e fora dos parâmetros conhecidos (e especulativos), eles não podem existir na economia do macho. O fato é que a pluralidade da sexualidade feminina não é compreendida, e então surge o mito de tornar-se uma "mulher normal", aquela que abdica da prática clitoridiana para dar passagem a vaginal. Entretanto, na realidade, "o prazer da carícia vaginal não deve

[16] "The little girl is therefore a little man" (IRIGARAY, 1985, p. 25).

substituir ao da carícia clitoridiana. Um concorre com o outro de maneira insubstituível para o prazer da mulher. Entre outras coisas... [...]. Ora, *a mulher tem sexos um pouco em todos os lugares*" (IRIGARAY, 2017, p. 38). Os seios, os lábios vaginais, o roçar no colo do útero, dentre outros, são todos possíveis locais de prazer nas mulheres, e nenhum deve ser deixado de lado em benefício de um outro – eles coexistem, eles habitam o corpo, por si só, múltiplo da mulher. Para ela própria, o reconhecimento disso representaria um (re)encontro consigo mesma, perdida anteriormente na economia masculina que a faz abdicar de tudo, até mesmo de seu amor próprio. Na teoria freudiana a mulher deve deixar de se amar para então começar a amar os homens; "ela precisa deixar de amar a si mesma para amar um homem que, de sua parte, seria capaz, e de fato esperado, de continuar amando a si mesmo" (IRIGARAY, 1993, p. 66, tradução nossa[17]). Dentro da mesma perspectiva, Hélène Cixous afirma que "nós fomos vítimas do velho jogo dos tolos: cada um amará o outro sexo. Eu lhe darei seu corpo e você me dará o meu. Mas quem são os homens que dão às mulheres o corpo que elas cegamente cedem a eles?" (CIXOUS, 1976, p. 885, tradução nossa[18]). Logo, compreender a historicidade por detrás dessas relações, compreender não mais a diferença sexual dentro da lógica instituída, mas sim a articulação da diferença como um todo, e, por último, compreender sua própria multiplicidade enquanto mulher são os caminhos que a desconstrução traz como contribuições ao feminismo.

Por isso, não deixemos passar toda a discussão acerca do funcionamento da gramática, do discurso, que toca diretamente a questão da mulher e de sua diversidade. É preciso notar que não apenas a teoria freudiana possui certa sexualização em seu discurso; o discurso em si é sexualizado (IRIGARAY, 2017, p. 86). E ele reduz qualquer outro a uma economia do mesmo, que é masculino. A sexualidade, portanto, é parte desse funcionamento do discurso. E é por esse motivo que deve ser levada ao campo da escritura (*écriture*[19]), da gramatologia. Dito de outro modo, é necessário que

[17]"She has to stop loving herself in order to love a man who, for his part, would be able, and indeed expected, to continue to love himself" (IRIGARAY, 1993, p. 66).

[18]"[...] we've been made victims of the old fool's game: each one will love the other sex. I'll give you your body and you'll give me mine. But who are the men who give women the body that women blindly yield to them?" (CIXOUS, 1976, p. 885).

[19] Retornando à Spivak (1998, p. xli), a *écriture* – traduzida como "escritura", "escrita", "writing" – não possui o significado geral do senso comum, aquele que diz respeito a um texto disposto coerentemente em linhas. A escritura é, antes, uma estrutura que desloca as relações entre significante e significado, desarticula o significado transcendental, o privilégio fonético. É a estrutura anterior às postulações pragmáticas. Cf. Neto, Moysés Pinto. 2017, p. 325.

se possa questionar "o *funcionamento da 'gramática'* de cada figura do discurso, suas leis ou requerimentos sintáticos, suas configurações imaginárias, suas redes metafóricas e também, é claro, o que ela não articula no enunciado: *os seus silêncios*" (IRIGARAY, 2017, p. 88). Na escritura a mulher pode existir por si e não em relação a outro, a um outro absoluto e único. Não existe referencialidade, verdade ou uma identidade a ser consumada. Na escritura, ela é fluida, tal como seu corpo o é. Essa transformação da compreensão sobre si mesma, proporcionada por uma reescrita de si, pode ser dada em dois níveis inseparáveis: o primeiro, individual, quando a mulher olha para dentro de si; no momento em que escreve a si mesmo, ela consegue finalmente voltar ao seu corpo, confiscado e transformado em natureza morta, inibido pela cultura do discurso lógico.

Ao censurar o corpo, censura-se a vida – respiração e fala ao mesmo tempo. O segundo, externo, quando aproveita a ocasião para fazer-se falar; escrever com suas armas seria uma forma de entrar na história que sempre procurou a suprimir. Por isso, deve tomar para si todo o sistema simbólico em um processo político (CIXOUS, 1976, p. 880).

Cixous então evoca a corporalidade ou a gestualidade. Para a autora, a mulher

> não "fala", ela joga seu corpo trêmulo para a frente; ela se solta, ela voa; ela, em completude, passa por sua voz, e é com seu corpo que sustenta da maneira vital a "lógica" de seu discurso. Sua carne fala verdadeiramente. Ela se mostra nua. Na verdade, ela materializa fisicamente o que está pensando; significa com seu próprio corpo. [...]. Seu discurso, mesmo quando "teórico" ou político, nunca é simples, linear ou "objetivado", generalizado: ela desenha sua própria história na história humana (CIXOUS, 1976, p. 881, tradução nossa[20]).

O discurso feminino não é o oposto de um masculino. Esse novo estilo não encontra possibilidade de definição porque não é imutável; circula como o ar, quebra como as ondas de um mar infindo. É impossível definir uma prática "feminina" da escritura, impossibilidade esta que sempre existirá, posto que não há como se teorizar ou codificar essa prática – o que não quer dizer que ela não exista. Superando o sistema falogocêntrico, a prática feminina da escrita acontecerá fora do "domínio filosófico-teórico" e será possibilitada por sujeitos que se propõem a quebrar automatismos

[20]"[…] doesn't 'speak', she throws her trembling body forward; she lets go of herself, she flies; all of her passes into her voice, and it's with her body that she vitally supports the 'logic' of her speech. Her flesh speaks true. She lays herself bare. In fact, she physically materializes what she's thinking; she signifies it with her body. […]. Her speech, even when 'theoretical' or political, is never simple or linear or 'objectified', generalized: she draws her story into history" (CIXOUS, 1976, p. 881).

(CIXOUS, 1976, p. 883). Desta maneira, não é o caso de se trocar apenas os sujeitos de um modelo pré-existente, e sim de sacudir a ideia proposta pelo modelo em si.

Cixous (1995, p. 16-17) lembra que a oposição sexual que reduziu a escrita à masculinidade é apenas uma questão histórico-cultural, e, quando isso compreendermos, veremos emergir uma outra possiblidade discursiva, feminina, que não é o oposto, senão um contingente de discursos múltiplos. Além disso, deve-se afastar a ideia que fazem muitos leitores, críticos e escritores de qualquer gênero, da não existência de uma diferente expressão feminina e masculina, descartando a diferença sexual contida na linguagem e no discurso (CIXOUS, 1976, p. 883). Isso quer dizer que, independentemente daquele que elabora, recebe ou analisa um discurso, ser homem ou mulher, se o seu discurso tem como primado o *logos* (e o falo), ele é essencialmente um discurso masculino, porque moldado a partir de regras e coerções históricas, arbitrárias. A estrutura da linguagem deve ser ultrapassada, assumindo as variedades múltiplas de expressão contidas em corpos, gestos, e até mesmo nas lacunas dos silêncios. A mulher, aquele não-lugar do homem, aquele ser deslocado e desconhecido, pelos cantos inibido, tem em sua escrita o seu próprio corpo, mas esteve constantemente "dentro" do discurso do homem, um discurso que aniquila sua energia específica, um discurso em que ela é o negativo, o torto, o mimético. Então, é chegada a hora de ela deslocar esse "dentro" a fim de explodi-lo e reaproveitá-lo. Assim, pode fazê-lo dela, "levando-o em sua própria boca, mordendo essa língua com seus próprios dentes para inventar para si mesma uma linguagem em que possa entrar" (CIXOUS, 1976, p. 887, tradução nossa[21]). De um mesmo modo, Irigaray comenta sobre a apropriação – ou talvez *propriação* – que essa linguagem, ou essa nova estrutura sem estruturas, pode fazer da outra, estruturada:

> Esse "estilo" ou "escritura" da mulher tende a incendiar as palavras-fetiches, os termos apropriados, as formas bem construídas. Esse "estilo" não privilegia o olhar, mas remete toda representação à sua fonte, também tátil. Nisso, ela se re-toca sem nunca constituir ou se constituir em alguma unidade. A simultaneidade seria o seu "apropriado". Uma apropriação que não se detém jamais na identidade possível a si, de forma alguma. [...]. Seu "estilo" resiste a, e faz explodir, toda forma, figura, ideia, conceito, solidamente estabelecidos. O que não quer dizer que seu estilo não seja nada, como quer fazer crer uma discursividade que não pode pensá-lo. Mas o seu "estilo" não pode se sustentar como tese, não pode constituir o objeto de uma posição (2017, p. 91).

[21]"[…] taking it in her own mouth, biting that tongue with her very own teeth to invent for herself a language to get inside of" (CIXOUS, 1976, p. 887).

Assim, o discurso feminino é sempre (im)possível enquanto subversão. Um impossível inserido em uma lógica determinada que, ao escarpar-se dela é mais do que possível. A proposta de Cixous é exceder o discurso falogocêntrico. Em conjunto com Irigaray, admite que a escritura feminina parte exatamente da economia libidinal da mulher, de sua corporalidade, em um impulso que afirma a noção de *différance*, significando que essa escritura, em realidade, é "um jogo infindável dos significantes em que as oposições binárias ossificadas pelo pensamento patriarcal se abrem para a impossibilidade de fixação do sentindo" (OLIVEIRA, 2007, p. 4). Se não há fixação, há como referenciar a escritura feminina? Ora, a feminilidade enquanto mais um nome dentro da economia falogocêntrica, como vimos, pode não dizer respeito ao sexo biológico, o que nos leva a afirmar que o feminino não é premissa básica das mulheres.

O feminismo francês de Irigaray e Cixous discute a questão da feminilidade enquanto uma condição rechaçada pelo falogocentrismo e, por isso, utiliza-se da desconstrução para elaborar novos jogos de significação que permitem com que a mulher seja reconhecida não mais como um Outro ou um negativo do principal agente, o homem. Os atributos da feminilidade são postos sob rasura, enquanto o próprio corpo é adiado em um movimento de criação daquilo que está totalmente fora da arbitrariedade do modelo fálico dos sentidos. Mas, quem são, precisamente, esses homens e essas mulheres referidos, a todo o tempo, nos textos de Irigaray e Cixous?

Butler, Identidade e Gênero

Para responder a essa questão surgem os ecos de Spivak: *mulher* enquanto *catacrese*. Explodir sim. O referencial da mulher, do homem, dos gêneros e dos próprios sexos. Se explodirmos apenas um, o outro fica. Pensar a diferença para além da diferença sexual: nesse ponto, Spivak e Butler falam juntas. Destruir as bases ideológico-sexistas é, sim, jogar com os significantes e caminhar em direção a uma criação da escritura feminina proposta por Cixous. Porém, é também ir além. Porque existem questões múltiplas que ultrapassam a experiência daquilo que chamamos *mulher*, ainda que acrescentemos um tímido "es" no final da palavra.

Quando, muitos parágrafos atrás, disse que existem questões geopolíticas que tocam a pressuposição de referencialidade de mulher, foi porque considero a existência

de muitas mulheres que dizem não se sentirem representadas pelo feminismo em geral, ou pelo referencial de mulher que o movimento pode suscitar. Elas então dizem: "eu não reconheço a mim mesma no objeto de sua benevolência, eu não reconheço minha participação em sua nomeação" (SPIVAK, 1997, p. 294). São elas que nos lembram de ser o nome *mulher* uma catacrese. E isso acontece porque existem experiências históricas e geopolíticas que não conhecemos; que estão fora do alcance de um feminismo estritamente acadêmico. É nesse sentido que Judith Butler conduz sua crítica ao sistema da identidade, utilizando, a exemplo das vozes anteriores – até mesmo daquelas que critica em pontos, mas abraça em outros – um pensamento desconstrutivista.

Luce Irigaray aparece constantemente nas linhas de Butler, em leituras que adicionam complexidades às já complexas proposições da primeira. Entretanto, como já fora postulado, todo texto contém em si sua própria possibilidade de desconstrução. A partir disso, Butler desconstrói Irigaray porque é ela mesma quem lhe dá essa possibilidade. As desconstruções, quando aliadas ao feminismo, podem auxiliar no contínuo e eterno avanço político do movimento. Está aí a crítica de Butler ao feminismo francês: o alcance e a eficácia política que suas teorias podem oferecer. Butler retorna a Spivak ao adicionar um elemento ausente nas análises de Irigaray e Cixous: a imensa coleção de contextos culturais e históricos existentes. Essa é, pois, uma das maiores impossibilidades de referencialidade da palavra *mulher*. De acordo com Butler, ainda que "Irigaray amplie claramente o espectro da crítica feminista pela exposição das estruturas lógicas, ontológicas e epistemológicas de uma economia significante masculinista, o poder de sua análise é minado precisamente por seu alcance globalizante" (2017, p. 37). A autora aponta, ainda, que é trabalho da crítica feminista não só investigar as atitudes totalizantes do sistema de significantes masculinista, mas também empreender uma autocrítica para não ser totalizante dentro do próprio feminismo.

O que acontece é que, nas análises de Irigaray, a multiplicidade da mulher pode ser vista a partir de sua sexualidade, de suas diversas zonas erógenas que escapam da interpretação masculinista de Freud, na qual baseava toda a vida libidinal do ser nas experiências do ente masculino. Para a filósofa, a cultura ocidental exclui e torna negativa a existência da mulher, seu prazer, seu desejo, sua condição de "ser". Da

mesma maneira, Cixous apreende a multiplicidade sexual proposta por Irigaray e a aborda mais profundamente em um nível discursivo; a expressão feminina é tão múltipla quanto seu prazer e seu corpo. Porém, a questão toda está nesse "ela" frequentemente proferido pelas teóricas. Em suas perspectivas, as dimensões de classe e raça, por exemplo, permanecem eclipsadas, posto que rejeitam "efetivamente a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das 'mulheres'" (BUTLER, 2017, p. 39). Ainda assim, não significa que preencher as lacunas de raça, classe, idade, ou qualquer outro elemento distintivo dentro das concepções da razão instrumental, tornará a categoria "mulheres" completa. O que Butler argumentará será a impossibilidade de completude de uma identidade qualquer, desestruturando até mesmo aquela que se propõe única, a qual Irigaray aponta enquanto masculina. Em sua concepção, "o esforço de identificar o inimigo como singular em sua forma é um discurso invertido que mimetiza acriticamente a estratégia do opressor, em vez de oferecer um conjunto diferente de termos" (BUTLER, 2017, p. 37). Spivak (1997, p. 296-297) argumenta que o necessário seria repensar toda a nomeação, mesmo que ainda não consigamos abandonar o hábito de nomear. Fato é que deve haver um esforço em desconstruir toda a gama de referentes literais, de unicidade e identidade, e, caso ocorra o uso da própria palavra que designa, que seja então estrategicamente.

Nesse sentido, Butler investiga o referente literal inserido no próprio feminismo, dissecando a estratégia. Para ela, a pressuposição de uma unidade conceitual impede que possam emergir unidades provisórias "no contexto de ações concretas que tenham outras propostas que não a articulação da identidade" (BUTLER, 2017, p. 41). Assim, critica aquilo que vem moldando o feminismo desde seus primórdios: a identidade.

Antes de mais nada, devemos destacar que a autocrítica é aquilo que dá sentido político aos movimentos emancipatórios e, sendo absolutamente político o objetivo da crítica feminista, é exatamente ao criticar suas teóricas de maneira construtiva que podemos legitimar nossos trabalhos. Disso depreende-se que "a crítica construtiva deve indicar a posição da qual age; dizer simplesmente que está falando enquanto feminista não constitui uma resposta suficiente a essa responsabilidade" (HALL, 1999, p. 10,

tradução nossa[22]). Butler, portanto, está em constante autocrítica enquanto feminista porque procura tornar cada vez mais legítimo e exequível seus pressupostos políticos. Segundo sua percepção,

> o programa do feminismo não é aquele em que podemos assumir um conjunto comum de premissas e, em seguida, proceder à construção lógica de um programa a partir dessas premissas. Em vez disso, trata-se de um movimento que avança precisamente ao trazer a atenção crítica às suas premissas, num esforço para tornar mais claro o que significa e começar a negociar as interpretações conflitantes, a irreprimível cacofonia democrática de sua identidade (BUTLER, 2004, p. 175, tradução nossa[23]).

Na esteira de Derrida, Butler igualmente questiona toda a estrutura binária da linguagem, não obstante em um outro nível. Para autora, se existe a pressuposição de que o sujeito é constituído no interior da linguagem, então ser chamado por um nome é uma das condições para que essa constituição se efetue (BUTLER, 1997, p. 2). Para além disso, o nome também oferece uma certa possibilidade de existência social, o que quer dizer que "a linguagem preserva o corpo, mas não de uma maneira literal, trazendo-o à vida ou alimentando-o; ao invés disso, ele é interpelado pelos termos da linguagem, o que torna possível sua existência social" (BUTLER, 1997, p. 5). A partir disso, toda a argumentação própria do feminismo de que o sexo e o gênero se distinguem pelo primeiro ser natural e o segundo uma consequência social e cultural, cai por terra. Nessa perspectiva, o sexo passa ser construído através de uma interpelação pela linguagem; ou seja, não existe uma pré-existência ao gênero, posto que o sexo também é continuamente construído, e não fechado em si mesmo. Ainda que o feminismo tenha problematizado o gênero, deve-se ter cuidado para que a cultura não se torne tão obra do destino quanto o sexo. Dessa forma, Butler coloca o gênero *e* o sexo sob rasura, desarticulando os sentidos de identidade que fixam os seres e os tornam meras superfícies do poder normativo. O gênero é compreendido, então, como

> uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalizão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e

[22] "La crítica constructiva debe indicar la postura desde la que actúa; decir simplemente que se está hablando como feminista no constituye una respuesta suficiente a esa responsabilidad" (HALL, 1999, p. 10).

[23] "The program of feminism is not one in which we might assume a common set of premises and then proceed to build in logical fashion a program from those premises. Instead, this is a movement that moves forward precisely by bringing critical attention to bear on its premises in an effort to become more clear about what it means and to begin to negotiate the conflicting interpretations, the irrepressible democratic cacophony of its identity" (BUTLER, 2004, p. 175).

> abandonadas, segundo as propostas em curso; tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor (BUTLER, 2017, p. 42).

Se nos atentarmos a essa questão, veremos que o referente literal do gênero "mulher" comumente é o sexo "mulher", enquanto que o referente literal do sexo "mulher" sempre foi o gênero "mulher". Isso ocorre porque existem *práticas reguladoras* que pretendem formar e dividir o gênero enquanto identidade, prometendo certa coerência interna ao sujeito (BUTLER, 2017, p. 43). Assim, não há como existir uma discussão anterior acerca da "identidade" sem remeter-se, ao mesmo tempo, à discussão da identidade de gênero, já que "as 'pessoas' só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero" (BUTLER, 2017, p. 42). Em resumo, a ideia de "coerência" contida na "identidade" de uma "pessoa" não é, de forma alguma, característica lógica ou pressuposta por sua condição mesma enquanto pessoa, e sim regras de inteligibilidade instituídas e mantidas socialmente. A identidade, enquanto instância que se forma a partir de conceitos que procuram estabilizar a noção de sexo, gênero e até mesmo sexualidade, leva aquele que possui um gênero "incoerente" ou fora da norma colocar em questionamento a própria ideia de "pessoa". Por isso, o trabalho político do feminismo deve ter como premissa a desconstrução do gênero enquanto algo inteligível e, portanto, coerente e identitário. A ideia é ir mais além, mas também sem o conceber enquanto "um conjunto de atributos flutuantes" (BUTLER, 2017, p. 56). Nessa perspectiva, Butler afirma que a oposição entre sexo e gênero está inserida na "tradição de oposições metafísicas que orientaram o pensamento ocidental" (RODRIGUES, 2012, p. 149). Assim, sua desconstrução é, igualmente, a desconstrução de uma ideia de sentido, essência e substancialidade do sujeito.

Ainda de acordo com Butler, o corpo é uma superfície regulada politicamente, fato que nos leva à afirmação de que não existe um sexo natural e sua "representação" cultural enquanto gênero. Aqui, não existe diferenciação entre sexo e gênero. E isso é importante para que compreendamos o gênero enquanto *performatividade*, podendo se dar "em qualquer corpo, portanto desconectado da ideia de que a cada corpo corresponderia somente um gênero" (RODRIGUES, 2012, p. 150). O gênero e o sexo são construídos continuamente através das repetições das normas de gênero, que são formadas a partir do próprio exercício performativo desse gênero. Isto posto,

> o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. [...] não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias "expressões" tidas como resultados (BUTLER, 2017, p. 56).

De forma mais simplificada, a performatividade acontece porque, sendo o gênero essa coleção de atos que se repetem dentro do dispositivo que regula sua prática, a "identidade" seria composta por aquilo que resulta, isto é, pelas expressões que surgem dessas repetições – que são contínuas. À vista disso, toda identidade de gênero seria uma pequena paródia inserida nas relações de poder, o que significa que a "lei é incorporada e, como consequência, são produzidos corpos que significam essa lei sobre o corpo e através do corpo. Logo, os gêneros são apenas efeitos de verdade" (ROCHA, 2014, p. 512). É a partir desse conceito de performatividade que podemos, enfim, compreender que determinadas "encenações de gênero" marcam "o caráter construído de todas as identidades, sobretudo aquelas mais estáveis" (ROCHA, 2014, p. 512). Podendo ser umas mais paródicas do que outras, são aquelas que assumem expressões mais hiperbólicas – como é o caso da *drag queen* – que apontam para a condição fundamentalmente mimética que caracteriza qualquer identidade de gênero. O gênero e, consequentemente, o sujeito compreendido enquanto devir, ou posto sob rasura: esse é o princípio que guiará toda a teoria de Butler, uma entre as tantas leitoras de Derrida.

Considerações Finais

Neste trabalho me propus a apresentar, de maneira concisa, algumas das principais proposições teóricas de autoras que se utilizaram do desconstrutivismo como estratégia possível de ser incorporada às reivindicações feministas. A despeito de todas as suas nuances, existe um elo entre essas mulheres, mas que não foi citado diretamente, a não ser no início, quando aludi a seu nome: ~~Jacques Derrida~~. Bem como fez com Nietzsche, Heidegger, Freud, Lacan, e outros tantos, Spivak, Irigaray, Cixous e Butler se dispuseram a fazer com ele mesmo. Leram e interpretaram seu texto, tornando-o múltiplo, nunca o mesmo, nunca presente, nunca ausente. Neste texto, quis jogar: é

impossível que esteja totalmente ausente, mas seu nome, ou, antes, suas ideias, estão todas rasuradas.

Iniciei com uma introdução que também foi corpo. Eu não sei fazer introduções. Ou pelo menos só dizer aquilo que vou fazer, sem ao menos começar a fazê-lo. Não são nas repetições e no eterno devir que de fato *fazemos*? Ainda que eu seja cercada por práticas reguladoras que me dizem ser inevitável a escrita de uma introdução, porque meu leitor precisa saber o que virá pela frente, adianta eu falar? Eu prever? Passo todos os dias me expressando, me performando, e não sendo a primeira referência de mulher que vem na cabeça da humanidade. Isso me faz lembrar que mulher é uma metáfora tão ossificada na língua que a gente esquece que ela não se refere ao que ela pretende se referir de fato. Pôr a língua *de cabeça* para baixo. Alguém já pensou que essa expressão, *de cabeça para baixo*, sempre é usada em coisas que não possuem uma *cabeça*? Catacrese. Aquela palavra que usamos porque não encontramos outra para designar a coisa. Como se a coisa fosse designável. Enfim, sou catacrese.

E as vozes permanecem múltiplas, porque também não sei ser única. Não é meu corpo que são muitos? Não preciso ter lógica nas considerações finais. Não sou lógica. O corpo do meu texto também pode ser muitos, sem bordas, limites ou margens. Esquemas de rasura, estratégias de diferenciação. Da *différance*, pois, é que emerjo.

Referências

ACHARYA, Shriram Sharma. *Super Science of Gayatri*. Uttar Pradesh: Yugantar Chetna, 2000.

BAGGIO, Giomar. *Vontade de poder em Nietzsche*. 2009. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Centro Universitário La Salle, Canoas, 2009. Disponível em: <https://biblioteca.unilasalle.edu.br/docs_online/tcc/graduacao/filosofia_licenciatura/2009/gbaggio.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2018.

BUTLER, Judith. *Excitable speech*: a politics of the performative. New York: Routledge, 1997.

___. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar. 15a. edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

___. *Undoing gender*. New York: Routledge, 2004.

CIXOUS, Hélène. *La risa de la medusa*: ensayos sobre la escritura. Traducción Ana M. Moix. Barcelona: Anthropos; Madrid: Comunidad de Madrid. Consejería de Educación. Dirección General de la Mujer; San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1995.

___. The Laugh of the Medusa. Translated Keith Cohen and Paula Cohen. *In*: *Signs*, the University of Chicago Press, v. 1, n. 4, 1976, p. 875-893. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3173239>. Acesso em: 29 maio 2018.
DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Translated Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.
___. *Salvo o nome*. Tradução Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995.
___. *Spurs*: Nietzsche's Styles. Chicago: The University of Chicago, 1979.
HALL, Lady Margaret. Prólogo. *In*: ___. *Teoría literaria feminista*. 3. ed. Traducción Amaia Bárcena. Madrid: Cátedra, 1999, p. 9-11.
IRIGARAY, Luce. *An ethics of sexual difference*. Translated Carolyn Burke and Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
___. *Este sexo que não é só um sexo*: sexualidade e status social da mulher. Tradução Cecília Prada. São Paulo: Senac São Paulo, 2017.
___. *Speculum of the other woman*. Translated Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
NETO, Moysés Pinto. O conceito de escritura em Derrida e a gramatologia da sua época. *In*: *Veritas*, v. 62, n. 2, 2017, p. 308-329. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/27656/16055>. Acesso em: 12 jun. 2018.
OLIVEIRA, Marcos de Jesus. *Écriture féminine*: um olhar a partir da estética da existência. *In*: *Espaço Michel Foucault*, p. 1-19. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/art17.pdf>. Acesso em: 12/06/2018.
ROCHA, Cássio Bruno Araújo. Um pequeno guia ao pensamento, aos conceitos e à obra de Judith Butler. *In*: *Cadernos Pagu*, n. 43, 2014, p. 507-516. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8645178>. Acesso em: 12 jun. 2018.
RODRIGUES, Carla. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. *In: Sexualidad, Salud y Sociedad* - Revista Latinoamericana, n. 10, 2012, p. 140-164. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/2328/2031>. Acesso em: 12 jun. 2018.
SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Feminismo e desconstrução, de novo: negociando com o masculinismo inconfesso. *In:* BRENNAN, Teresa (Org.). *Para além do falo*: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher. Tradução Alice Xavier. Rio de Janeiro: Record, 1997, p. 277-301.
___. Translator's Preface. *In:* DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Translated Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998, p. ix- lxxxvii.

Recebido em julho de 2018
Aceito em setembro de 2018