

A crítica à dicotomia de gênero como forma de descolonização epistêmica

Criticism of the gender dichotomy as a form of epistemic decolonization

MARIA AUGUSTA BABO

Universidade NOVA de Lisboa,
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Instituto de Comunicação da NOVA
mab@fcsh.unl.pt

Resumo

A análise crítica à problemática de gênero permite desmontar as falácias do pensamento *eurológocêntrico* e apontar os estereótipos que a episteme, tacitamente colonial, edificou. Trata-se de questionar, no conceito de gênero e na dicotomia nele subjacente — masculino/feminino —, a lógica do pensamento ocidental, de matriz binária, e como essa lógica se afigura ser aquela que impera face ao olhar de e sobre o Outro, o colonizado. O que acontece, tanto com os estudos de gênero, quanto com os estudos pós-coloniais, é eles abrirem novas epistemes e mostrarem, portanto, que a episteme ocidental, nas suas bases disciplinadoras, é reprodutora de estereótipos e de lógicas eurológocêntricas, e, ainda, que as ontologias que constrói são, antes de mais, epistemologias ancoradas historicamente e nos juízos avaliativos da chamada cultura ocidental moderna. A convocação da análise à *Chora* platónica permitiu sair do pensamento dicotómico e repensar os processos de subjectivação como processos transsubjectivos.

Palavras-chave

Gênero | *episteme* | descolonização | *Chora*

Abstract

The critical analysis of the gender perspective allows us to dismantle the fallacies of *Eurologocentric* thinking and point out the stereotypes that this episteme, tacitly colonial, has built. It is necessary to question, in the concept of gender and in the dichotomy underlying it — male / female —, the logic of western thought, of binary matrix, and how this logic appears to be the one that prevails in relation to the Other, the colonized. What happens, both with gender studies and post-colonial studies, is that they open new epistemes and show, therefore, that the western episteme, in its disciplinary bases, reproduces stereotypes and *eurologocentric* logics, and also that the ontologies it builds are, above all, epistemologies anchored historically in the evaluative judgments of the so-called modern Western culture. The analysis of the Platonic *Chora*, allowed leaving dichotomous thinking and rethink subjectivation processes as transsubjective processes.

Gender | *episteme* | decolonization | *Chora*

Keywords**Considerações de natureza arqueológica e epistemológica**

A problemática de género, nos estudos feministas, herdeira da elaboração sobre a diferença sexual, inscreveu-se na distância existente entre natureza e cultura, já que o sexo viria atribuído à nascença, da ordem do natural portanto, enquanto o género seria adquirido pelos padrões de representação vigentes na sociedade, da ordem da cultura. De Beauvoir a Butler, os estudos de género desenvolveram este conceito sobre o qual alicerçaram a sua investigação e fizeram do género uma instância crítica da diferença sexual. Mas, há que questionar, no conceito de género e na dicotomia que ele encerra — masculino/feminino —, a lógica do pensamento ocidental, de matriz binária, e como essa lógica se afigura ser aquela que impera face ao olhar de e sobre o Outro, o colonizado. Quer isto dizer que a análise crítica à problemática de género nos permite desmontar as falácias do pensamento *eurologocêntrico* e apontar os estereótipos que a *Pisteme*, tacitamente colonial, edificou.

Deste modo, apontar a dicotomização do género permite evidenciar outras dicotomias que se encontram subjacentes, como natureza/cultura, ou que dela são decorrentes, como branco/negro, na dicotomia de raça, onde se projecta não só as representações de género mas, ainda, a clivagem prévia traduzida no binómio natureza/cultura.

O enfoque aqui desenvolvido baseia-se nos autores seminais do pensamento europeu cujas posições filosóficas vieram a ser adoptadas e potencializadas nos Estados Unidos, tanto no domínio dos estudos de género como, concomitantemente, nos estudos culturais e pós-coloniais¹.

Ora esta arqueologia é, parece-me, tão mais importante quanto ela questiona, muito para além da diferença sexual, os fundamentos epistemológicos da conceptualização no pensamento ocidental, isto é, as bases onde se alicerça o edifício conceptual ocidental.

Como refere Rosi Braidotti (2018), o pós-estruturalismo veio permitir uma viragem analítica que introduziu um atravessamento no pensamento dicotómico, de modo a constituir-se num *continuum*, que desaloja aquilo que, anteriormente, eram clivagens opostas como veremos de seguida. Na crítica ao pensamento binário, esta autora enceta também uma crítica ao universalismo conceptual que entende a conceptualização continental e/ou ocidental como estendendo-se, sem fissuras, a todo o humano.

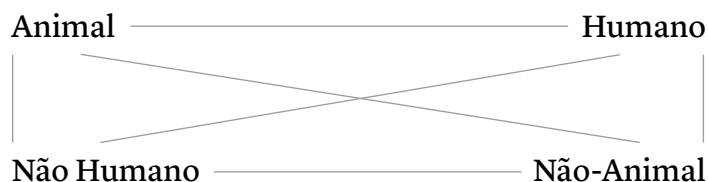
O que acontece, tanto com os estudos de género, quanto com os estudos pós-coloniais, é abrirem novas *epistemes* e mostrarem, portanto, que a *episteme* ocidental, nas suas bases disciplinadoras, é reprodutora de estereótipos e de lógicas *eurologocêntricas*, e que as ontologias que constrói são, antes de mais, epistemologias ancoradas historicamente e nos juízos avaliativos da chamada cultura ocidental moderna. Assim, os estudos de género como os estudos pós-coloniais revelam a sua vertente epistemológica ao proporem, de forma crítica, processos de “descolonização do pensamento” — expressão atribuída a Viveiros de Castro — e permitirem a formação de múltiplas lógicas e de novas formas de racionalização. Justamente, é atribuída a este antropólogo a célebre palavra de ordem.

Na senda do pensamento deleuze-guattariano que constitui uma viragem nas perspectivas críticas pós-estruturalistas, por exemplo, Viveiros de Castro (2015), entre outros, coloca-se já de um outro lugar de enunciação, deslocando a racionalidade logocêntrica para formas outras de formulação e operando, assim, uma perspectiva nómada ao dar voz ao pensamento indígena e a lógicas singulares de cariz ético-político. A sua formulação questiona a própria metalinguagem filosófico-antropológica do *pensar-sobre* o outro, objectualizando-o, para abrir um deslocamento no sentido do *pensar-com* o indígena, como experiência. Tal urgência praxeológica enceta uma mudança determinante na forma de fazer ciência, do ponto de vista epistémico mas sobretudo político. A “descolonização do pensamento”, tal como é entendida pelo seu autor, permite demonstrar como o universalismo do pensamento eurocêntrico, de que falaremos em seguida, não é senão, uma tomada de posição hegemónica do colonizador sobre o colonizado.

¹ Por ser um termo de grande complexidade e abrangência, ele usa-se neste contexto numa das acepções que lhe atribui Claudia de Lima Costa (2009, 73): “...o pós-colonial pode ser associado ao pós-moderno e ao pós-estrutural no sentido de que existe como uma forma de análise crítica, onde noções como diferença, agenciamento, subjetividade, hibridismo e resistência desestabilizam discursos eurocêntricos sobre a modernidade e enfatizam a inseparabilidade do colonialismo e do imperialismo na formação e difusão de valores iluministas.”

Há, portanto, neste questionamento, uma dimensão política e ideológica que resalta daquilo que, até então, seria unicamente de ordem lógica e filosófica. O género emerge como conceito binário e marca-se na tradicional oposição: Masculino/Feminino. Esta oposição junta-se a todas as oposições que fundamentam a forma como organizamos o universo conceptual, a saber: Natureza/Cultura; Animal/Humano; Corpo/Alma; Branco/Negro; etc..

Tais dicotomias convocam, pela clivagem que vão operando entre os termos, uma outra dicotomia abrangente Humano/Animal, com o seu termo contraditório — Não-Humano. Na verdade, mantendo-nos no pensamento binário, podemos conceber o desdobramento de qualquer dicotomia baseada na relação de oposição, a partir de uma operação lógica de negação, obtendo assim uma nova dicotomia, no eixo dos sub-contrários que resulta da negação de cada termo opositivo.



E obtemos o dispositivo semiótico de base ao universo da significação, que é designado por quadrado semiótico, e que exhibe dois tipos de relação binária — a oposição, que é uma simples relação, e a contrariedade, que resulta de uma operação de negação do termo primeiro (Greimas 1979).

Em todas as relações binárias, portanto, um termo é definido pela sua posição — de oposição — a outro termo e a diferença — quer dizer: o facto de um virtualizar o outro, ou de o sustentar na ausência — vem determinar a sua capacidade de produzir sentido. Portanto e desde logo, começamos a perceber que o sentido decorre, não propriamente do género, mas do género enquanto diferença tal como todas as outras categorias do pensamento às quais recorreremos para produzir asserções. Olhando para a formação conceptual, ela organiza-se, pois, em volta dessa lógica opositiva que é também disjuntiva na sua determinação assertiva:

Eu	sou	homem
(disjunção exclusiva)		
Tu	és	mulher

Cada termo presente no eixo sintagmático exclui o termo oposto, subjacente no eixo paradigmático. Quer isto dizer que o género, como diferença opositiva, mas, em geral, todas as outras diferenças opositivas se auto-excluem na positividade sintáctica da asserção. Assim, se é macho, não é fêmea, se é natural não é cultural, e, por aí fora. A auto-exclusão lógica a que chamamos disjunção cria uma gramaticidade sintáctico-assertiva que determina, para cada termo presente, a automática exclusão do termo desse par binário. Poderemos continuar a explorar esta determinação lógica — *Se é homem, então não é mulher; se é branco, então não é negro* — continuando a atribuir-lhe um puro valor lógico sem qualquer fundamento ideológico.

Mas vejamos: não podemos operar um corte entre Natureza/Cultura sem hipostasiarmos um ou ambos os termos; sem os essencializar. É aí que uma epistemologia aparentemente neutra começa a desmascarar-se, ao verificarmos que em todos os pares binários se detecta a prevalência de um termo sobre o outro. O famoso binarismo, considerado universal na formação do pensamento humano, devém uma forma de hierarquização dos termos sendo que toda a oposição passa então a ser ela própria constituída pela diferença mais uma espécie de suplemento hegemónico que torna um termo preponderante sobre o outro. Em cada uma das oposições acima referidas, e no conjunto de todas aquelas que estruturam o pensamento ocidental como forma de organização da racionalidade, um dos termos prevalece sempre sobre o outro. A intrusão de uma valência imperceptível, que faz descair um dos pratos da balança, vem mostrar-nos aquilo a que a filosofia crítica contemporânea chama a intrusão metafísica (daí que se possa entender essa prevalência como a emergência de um pensamento metafísico, não por ele negar a dicotomia mas por secundarizar sempre um dos termos da oposição). É disso que se trata na problemática a desenvolver. Nomeadamente na oposição binária Homem/Mulher.

Luce Irigaray, na sua obra *Speculum — de l'autre femme* (1974), fez uma decisiva desconstrução da diferença sexual trabalhada por Freud, em “La féminité” (1971). Esse mistério, que é a mulher, e que Freud tenta decifrar, é o objecto do olhar masculino sobre a mulher. Isto é: o sujeito da ciência, Homem, elege como objecto de análise a Mulher. Na sua leitura literal do texto freudiano, L. Irigaray mostrou como o sujeito da ciência observa o sexo outro, como o outro do mesmo, por *mimesis*, tendo como paradigma anatómico o sexo próprio, masculino. Ou, dito de outra forma e para encurtar a descrição pormenorizada da sua análise, a perspectiva freudiana, ao colocar a diferença sexual, parte de “uma especularização (especulação em espelho) do sujeito masculino” (1974, 20), através de procedimentos a que poderíamos chamar metodológicos, do tipo: analogia, comparação, simetria, dicotomização (1974, 28). Resultado: a Mulher define-se como o negativo do Homem, isto é, como um ser cujo paradigma de análise é um outro ser que serve no entanto de parâmetro, de medida, mas que ele mesmo entra como um dos termos na equivalência opositiva.

A desconstrução da metafísica das oposições foi levada a cabo, justamente, por um dos mais importantes pensadores contemporâneos, Jacques Derrida. Ao interrogar

os conceitos, ele interrogou a formação desses laços instituídos mas, imperceptíveis, porque se apagam na exibição das equivalências: Mulher/Homem; Branco/Negro; Corpo/Espírito. Supremacia que se revela na extracção, em cada binómio, do termo prevalente: “Espírito [do] Homem Branco”.

A partir da formulação de um seu discípulo, G. Bennington, ficou explicado de que forma se gera esta diferença hegemónica que desequilibra a dicotomia não mais que aparente:

O «masculino» não será mais um termo numa oposição, mas a posição mesma da oposição: e o feminino mostrará aquilo em que esta oposição depende do que ela desvaloriza (como o logocentrismo depende de uma oposição subordinando o significante e, portanto, depende também daquilo a que chama o significante para o reduzir) para o que não é senão uma parada ou ficção de domínio. (1991, 201)

Salientamos: “o masculino deixa de ser um termo numa oposição mas é a própria posição dessa oposição”. Quer dizer, a falácia, se assim podemos chamar, da oposição binária é que o próprio termo opositivo é o ponto de partida sobre o qual nasce a oposição, daí que, mesmo trocando as posições relativas, esse termo prevaleça sobre o outro pois ele torna-se a estrutura que possibilitou o sistema binário. O mesmo poderíamos dizer relativamente às posições hierarquizadas dos termos Alma ou Humano, ao longo do cristianismo, por exemplo, inferiorizando os seus pares respectivos: Corpo ou Animal, e que se acentua, também, na oposição racial fabricada a partir do paradigma Homem-Branco, que o elege a paradigma e a lugar de enfoque do Outro (Negro — Não-Humano).

Partimos de um questionamento epistémico às oposições fundadoras do pensamento ocidental, mostrando como o lugar do feminino, no binómio clássico, pode ser desmontado, concluindo assim que os edifícios conceptuais que utilizamos na construção da ciência foram interpelados à luz do lugar que os conceitos ocupam nesse mesmo edifício. Neste caso, desconstruir o lugar do masculino desmontando a epistemologia que o atravessa e o define. Mas podemos ir mais longe. Decorre ainda do que foi exposto, a essencialização dos termos na oposição, na medida em que eles têm um valor de categorias. Aliás, só assim se concebe a lógica da oposição, que é distinta de uma lógica de gradação, por exemplo. A mesma prevalência do modelo binário de pensamento se aplica a Quente/Frio. Ao binarizar e opor estes termos, estamos a reduzir a sua extensão gradativa com estádios intermédios como: a-ferver, morno, quase-frio, gelado, etc., e a transformar aquilo que é um processo, em duas essências irreduzíveis e exclusivas. Usar o pensamento binário é categorizar e, deste modo, atribuir uma essência, i. é uma definição permanente que identifica, ao conferir um atributo a um termo, fixando o carácter do termo oposto.

Do que foi dito decorre uma posição que poderíamos esquematizar do seguinte modo:

Masculino	VS	Feminino
Afirmação	VS	Negação

Sendo que, qualquer par de oposições binárias é subsumido por uma ordem meta-linguística — a tal estrutura que sustenta a oposição — que é de natureza falocêntrica (usando o termo crítico forjado por Derrida e que vem da aglutinação dos termos gregos *Phallos+ Logos* -centrismo). Dir-se-ia que há um sentido transcendente, como lugar que subsume a oposição, e que pode ser nomeado pelo nome mais económico para o dizer: Deus. Deus é assim um princípio cuja neutralidade esconde o seu falocentrismo; um princípio legiferante: a Lei enquanto domínio do simbólico (da ordem lógica da linguagem; da linguagem enquanto ordem absolutamente convencional e lógica de constituição do sentido).

Eixo das oposições 1

Simbólico
Lei-do-Pai
Metalinguagem
(Deus)

Masculino	VS	Feminino
<i>Sub-jectum</i>	(desejo)	<i>Ob-jectum</i>

(a oposição encerra também a busca, da ordem do desejo, do Sujeito (masculino) pelo Objecto cujo actor é a mulher).

Como reivindicar um sentido feminino? E que é feito do feminino?

Esta questão é difícil de tratar e pode levar a cair numa ratoeira que é justamente a do par opositivo: a Mulher como Outro do Homem. Trabalhar na oposição é trabalhar no lugar do masculino, como decorre do que foi exposto. Ao opor-se a Homem, Mulher não faz senão proceder a uma inversão do modelo masculino. Esta afirmação, que decorre da análise anterior, tem, como se verá adiante, consequências políticas. Ser mulher é um acto político, portanto. Ou pode ser reivindicado como posição política.

Continuando nessa genealogia da desconstrução epistémica que vimos apresentando, convoca-se agora o pensamento de Julia Kristeva, que introduz uma clivagem

no processo semiótico ou de produção de significação o qual vem alterar a perspectiva tradicional. Assim, para esta autora, há duas instâncias na constituição do sujeito, a do semiótico e a do simbólico, que organizam as formas e manifestações do sentido, a níveis distintos da sua geração. O simbólico, entendido como instância da linguagem, é convencional, lógico, da ordem da lei, do Nome-do-Pai, como lhe chamou Lacan; estrutura o sujeito; é mesmo a condição para que um indivíduo se torne sujeito. O semiótico é de natureza pulsional, energia ou força afecional, expressiva mas não ainda comunicativa; é pré-subjectivo mas pode vir a irromper na ordem simbólica por momentos, desorganizando a estrutura sintáctica e a ordem assertiva do tético. Quer dizer que a entrada do sujeito na linguagem, na ordem do simbólico, deixa como resíduos as energias mais arcaicas, pré-simbólicas mas semiotizáveis, que emergem posteriormente à superfície da linguagem. A condição de acesso do sujeito ao sentido dá-se por força do simbólico, enquanto o semiótico, mais arcaico, pode irromper no simbólico perturbando o tético (a predicação) e instaurando um regime híbrido, ele próprio produtor de significância, a qual — resultado de irrupções de intensidades pulsionais semiotizadas na ordem da linguagem convencional e logificada — derruba o sentido, abre o texto, ou outro qualquer regime estético, a um processo não acabado, não fechado, não comunicacional mas *poiético*.

A questão da significância na linguagem é, segundo a própria Kristeva:

um processo dinâmico de subjectivação/dessubjectivação que se constitui por interacção de duas modalidades ou modos significantes. O semiótico é uma codificação primeira das pulsões sob a firmeza da língua materna, em ritmos, em rimas, melodias, intensidades, depois ecolalias de pseudo-consoantes e pseudo-vogais; anterior ao estádio do espelho, translinguístico de preferência a prélinguístico, o semiótico relaciona (...) a co-excitação mãe-infans. O semiótico é portador de sentido interactivo, afectivo e sensorial: sem significação. Esta última advém com a constituição da «tese predicativa» (no sentido de Husserl) e do domínio da sintaxe, que é já portadora de «envelopes narrativos» e prepara as referências do sujeito falante no Édipo. Chamo a esta segunda modalidade significativa, o simbólico. (Kristeva 2013, 162)

Dado que, como vimos, o sujeito se constitui no tético, estes processos de ruptura ou processos-limite podem tomar a forma de processos de dessubjectivação, de constituição de impessoalidades ou exceididades (do tipo: *Isto em mim*). Na origem da chamada fase pré-simbólica, onde os processos semióticos ganham expressão, está um fundo que, para Kristeva, não pode senão ser maternal: a *chora* semiótica — que atravessa o sujeito, quer ele seja masculino ou feminino, como um fundo materno que toca, entre outras, as expressões/ estases de linguagem e não só. Kristeva reforça a sua posição ao detectar, em Melanie Klein, a formação de “uma semiosis precoce que se apresenta como pré-condição inata à aquisição ulterior do símbolo.” (2000, 105); e desse fundo

maternal arcaico partiriam dois tipos de feminilidade: a feminilidade da mulher e a feminilidade do homem (2000, 207).

Eixo das oposições 2

Simbólico

(Linguagem)

Eu

Imaginário

(Ficção)

Outro

Real

(Inconsciente)

Semiótico

Isto

(CHORA)

Nesta triangulação, que é simétrica à apresentada acima, não só está projectada a tríade lacaniana, como, simetricamente à estruturação binária anterior, encontramos esse fundo materno, receptáculo das pulsões anteriores à própria identidade Masculino/Feminino, fundo esse que as autoras tendem a identificar com o maternal, como relação primeira e arcaica do sujeito antes mesmo da sua clivagem subjectiva.

O que estas pensadoras colocaram, pois, foi um deslize de sentido identificando a *chora* semiótica com um princípio feminino sobre o qual se definiria a oposição de género. Esta é, já, uma determinação política na concepção de género.

Na verdade, toda a exploração que fez Kristeva da *chora* semiótica, vai no sentido de a remeter para uma negatividade a-subjectiva que nos levaria a apontar para um movimento de rejeição primordial. Nem sujeito, nem objecto: *rejeitado*. Essa negatividade primeira é supostamente anterior ao tético, ao juízo, à marca opositiva, mas pode emergir na linguagem como regressão ou ruptura do tético, numa intensidade nem/nem. Nem sujeito nem objecto, nem masculino nem feminino, etc., num descentramento que desaloja as oposições binárias. Descentramento e erupção de intensidades que estão patentes nos processos artísticos e literários chamados limite. Processos-limite onde a própria convencionalidade sintáctica e lexical é posta em causa. A des-subjectivação é também, neste sentido, uma des-sexuação que nada tem de sublimador, pelo contrário, onde os processos de erotização irrompem mas não segundo os códigos sexuais binários.

Ora, a fixação identitária está na génese da distinção de género, tornando-a uma categoria opositiva e portanto fixa, padronizada. A narrativa, como máquina identitária,

fixa ou inscreve o sentido assim produzido como resultado da diferença sexual. E o feminino, nessa diferença, só pode aparecer como oposição ao masculino, como Outro do Mesmo; isto é, está subordinado ao paradigma falocêntrico, que o inventa a cada momento na ficção romanesca ocidental, criando estereótipos que investem e revestem a identidade de género feminino. A mulher adoptou a sua própria representação feminina a partir das imagens ficcionadas, resultantes do imaginário masculino que ficcionou o Outro.

Eis a política de género ou o género remetido à sua determinação política, que aponta para uma divisão de papéis, para a sua padronização. Se o género é fruto de uma determinação sócio histórica, então ele não pode ser o cerne da análise mas deve, na mesma linha, interrogar ainda um outro patamar, o da raça como categoria que constituiu o objecto dos estudos pós-coloniais ou decoloniais (Gomes 2018). Se convocarmos agora a articulação de pares opositivos deixados de lado no início, podemos verificar como eles se ajustam a um modelo de Humano Mulher Branca. Dito de outra forma, Mulher, termo opositivo a Homem Branco, é, ela também Branca, e gera o seu contraditório: Não-Mulher = Negra. Assim, e segundo a autora, “/.../ nessa articulação raça-sexo-género, mulheres e homens negros e indígenas são comumente identificados não só como corpos, mas como corpos hipersexualizados”, o que evidencia o processo de “desumanização constitutiva da colonialidade do ser” (Gomes 2018). Ao sexualizar a mulher negra, está-se a retirar-lhe o lugar de sujeito, a des-subjectivá-la. Ora, com este exemplo, percebemos bem que o sexo, a raça e o género são fruto de uma série binária de oposições por onde perpassou uma ideologia falocêntrica e eurocêntrica.

Mas será que a feminização da dicotomia nos faz sair dela ou sequer pô-la em causa? No caso de Klein, como de Kristeva, a feminização da *Chora* repete uma gramática binária cujos pressupostos dificilmente desmonta.

Derrida e a *chora* platónica

Como se pode sair definitivamente da dicotomia Masculino/Feminino? O termo *chora*, constituindo também uma palavra-chave do glossário de Derrida, foi por este autor capturado no texto platónico: *Timeu*. Anunciando a formação do cosmos e nomeadamente dos quatro elementos que o compõem, Platão recorre ao termo *chora* ao qual começa por atribuir um terceiro género que, como suplemento ao dualismo de género, o filósofo classifica de “forma difícil e indistinta”. Para além disso, atribui-lhe uma potência que define assim: “ser o receptáculo e como que a mãe de todas as gerações.” (Platão 2004, 93). Este terceiro género é remetido por Platão para a coordenada espacial, sendo curiosamente por ele apelidado de “género bastardo”. Eis a *chora*, tal como ele a formula:

Ora, a mãe do devir, sendo líquida e ígnea, e recebendo as formas quer da terra quer do ar, e sofrendo todas as outras afecções que se seguem a estas, aparece à vista com grande diversidade; mas, devido ao facto de estar cheia de potências que não são nem semelhantes nem equilibradas, ela própria está totalmente desequilibrada, pendendo de forma

irregular para todos os lados e sendo ela própria agitada por elas e ao ser movida, agitando-as por sua vez. (Platão 2004, 100)

Derrida (1991, 193-195) irá realçar o seu carácter de *topos* — o receptáculo das formas, não sendo ele próprio uma forma, é informe e dinâmico, porque dotado de uma mobilidade constante. Como terceiro género, ele participa do fundo primordial de indistinção relativamente ao real (ao existente), mas também relativamente às ideias. E Platão atribui-lhe inúmeras metáforas de cunho maternal: ama, matriz, receptáculo, mãe. É nesta linha que Irigaray e Kristeva se apropriaram do termo, levadas pelo poder metafórico do texto. Mas ao procederem através desta *genderização* (marca de género) da *chora*, remeteram-na, inadvertidamente, para a própria dimensão binária a que pensavam escapar.

A *chora* não pode ser pensada por oposição ao pai, nem como poder matriarcal por oposição ao patriarcal; e Derrida justifica esta impossível oposição: “aquilo que sempre se entendeu por pai (a saber — o poder) não se constitui senão a partir de uma anterioridade a que se pode chamar «mãe» unicamente na condição de não a confundir com o conceito habitual de mãe.” (Bennington 1991, 196) Portanto, há um enfoque que afasta a perspectiva de Derrida daquela por onde enveredaram Kristeva e Irigaray. O materno primordial não se identifica com a mãe, mas antes com o bastardo; e a metáfora do receptáculo é lida, antes, como vazio. Apreendemos aqui uma certa ressonância derrideana que nos diz que na origem está já sempre o desvio, a deriva, o não originário. Isto é: que a Lei-do-Pai tem uma origem bastarda, derivada, e, portanto, desde logo, perturbadora.

Mas, arriscamos afirmar, com Bennington: “Há portanto mãe no pai [há qualquer coisa de mãe no pai]”; para concluir com ele: “Como o mostrará muito mais tarde, o texto intitulado *Chora*: o «terceiro género» assim nomeado pode abanar todas as oposições constitutivas da metafísica /.../” (1991, 197). Nesta perspectiva, a mãe é antes uma estrutura, não uma mulher (uma estrutura, receptáculo, mas vazia; materna, mas bastarda). Portanto, esta precisão inviabiliza essa visão de uma feminilidade primordial (que encontramos em Kristeva e Klein) e que elegeria o materno por oposição ao Pai. Daí que Bennington acentue a posição derrideana:

Não basta dizer, por exemplo, que o pré-ontológico que tentamos pensar estaria na verdade numa neutralidade pré-sexual que atribuiríamos ao feminino — sabendo que não é verdade mas fingindo por necessidade — para reagir contra uma tradição que o teria sistematicamente fundamentado sob a autoridade masculina. (1991, 199)

seria meio caminho andado, mas de forma ainda dualista.

Aquilo de que se trata, em suma, é de uma topologia bizarra — uma heterogeneidade fundadora, essa suposta neutralidade, mas, no entanto, não exterior e, talvez por isso, Derrida lhe tenha chamado *invaginação* (1991, 205).

O filósofo foi buscar, portanto, a este suplemento — bastardo — que é definido pelo próprio Platão como heterogéneo, a razão da quebra da oposição masculino/feminino, da sua desconstrução. Daqui se infere que: o masculino quanto o feminino são atravessados, na sua estrutura arcaica, pela neutralidade heterogénea que, mesmo adormecida ou recalcada, pode irromper a qualquer momento. Ou ainda, que há um fundo de indeterminação que atravessa ambos os géneros. Derrida falará, então, de uma força de dispersão que atravessaria a diferença de género. E deste modo, qualquer um dos géneros guarda em si esse espaçamento que é a própria diferença (sexual), como um jogo infinito de diferenças.

Pensar a matriz heterogénea das oposições, não será tanto reenviá-las para a ordem do feminino por oposição a essa instância metalinguística já fálica ou falogocêntrica que é a Lei-do-Pai, mas deixar-lhe uma indeterminação de género que permite essa diferença plural ou dispersão. Essa indeterminação é também e, ao mesmo tempo, uma ambivalência, da ordem da disjunção inclusiva: ou isto, e também aquilo. Porque, o que importa pensar na desconstrução do paradigma binário é a mobilidade e a plasticidade dos géneros, a sua gradação mesmo, o atravessamento, a singularidade mas também as *ecceidades*, isto é, as diferenças momentâneas.

As consequências que Derrida retirou desta desconstrução do *logos* são várias: desde logo, a oposição de J.-P. Vernant sobre o *mythos* e o *logos*, que este concebeu numa espécie de excedente, algo que não se submete à oposição. A complexidade da desconstrução do binarismo que *Chora* exige vem do facto de não se reduzir sequer, como refere Derrida, a uma oscilação entre dois termos opostos mas, antes, a uma oscilação entre duas lógicas, uma disjuntiva de tipo nem/nem e uma do tipo e/e (Derrida 1995, 13). Derrida salientou a curiosidade da *chora* ser um discurso sobre os géneros, aqui géneros de *genos* ou *ethnos*, e sobre os vários géneros de géneros, o que nos dá desdobramentos em cadeia: não só, por exemplo, entre o sensível e o inteligível, atravessando a dicotomia, mas, e precisamente, entre o masculino e o feminino. O seu estatuto amorfo não permite atribuir-lhe a função retórica da metáfora dado que não é, no entender de Derrida, um *eidos*, mas nem por isso parece ser tão pouco a sua mimese, daí que também não possa levar o determinante «a» (Derrida 1995, 21). De *chora*, também não há referente, apesar de Platão a nomear como mãe e, nesse aspecto, não se lhe pode atribuir uma qualquer identidade (*ibid*, 25). Nesse sentido, também não possui uma dimensão ontológica. A questão que desponta neste raciocínio desconstrucionista é a de um fora da lógica, mesmo que de uma outra lógica se trate, que descentra o que Derrida formula como a “lógica da não contradição dos filósofos” (*ibid*, 27), um “*logos* bastardo”, retomando o pensamento de J.-P. Vernant, isto é, o *mythos*. Pois, como relembra ainda Derrida, a filosofia só o devém legitimamente, tal como Hegel no-lo demonstra, quando ela se torna lógica; é condição da filosofia a determinante lógica, isto é, o pensamento a partir de Platão. Em suma, *chora* abriria uma mise-en-abyme entre todos os pares enumeráveis, inteligível/sensível; *mythos/logos*, e por aí fora, sendo outra coisa que não eles (*ibid*, 33).

A questão colocada nestes termos remete para a dimensão topológica, para a perspectiva do lugar, de um dentro do dentro, para a dimensão política do lugar, ou do lugar do político, tal como Derrida o colocou. A questão dos lugares desemboca, no fluxo do texto derrideano, na questão política. (A) *chora* é política na medida em que sendo imprópria, ela desapropria, demonstração que Derrida levou a cabo a partir do *Timeu*, na segunda parte de *Khôra* (1995). Esta política do não-lugar é a de Sócrates, que se desloca do lugar do *logos* político, mas também do outro lugar que a este ele contrapõe, o dos sofistas e poetas que ocupariam o lugar da simulação. Sócrates, na óptica de Derrida, finge ocupar este lugar oposto ao político mas na verdade desvia-se para um terceiro — *chora* — não marcado, situando-se ou instituindo-se como *destinatário receptivo* (*ibid*, 43). A leitura derrideana de *chora* realça, como marca atravessando todo o texto, essa tensão indissolúvel entre filosofia e política (*ibid*, 67): tensão não decidível e não dita. Assim, do género, parece-nos, há que extrair essa tensão indecidível entre o regime do *bios* e a sua dimensão política. Esse será o discurso bastardo ou híbrido, sem origem (*ibid*, 70).

Embora Derrida não se tenha ocupado explicitamente de género enquanto diferença sexual, podemos concluir que tal como o fez para género — *genos* -, raça e etnia, existe uma recusa da assunção essencialista, de uma identidade substantiva e fixa pelo que os termos são colocados numa movência, num espaçamento onde a diferença se marca no próprio interior do termo. *Chora* é, então, essa *mise-en-abyme* do dentro que não permite lugares fixos.

Recorrendo agora às posições que determinaram o pensamento de Deleuze/Guattari, cabe talvez explorar ainda a coordenada tempo, neste regime de indeterminação a que nos levou a *chora* platónica e que poderíamos designar como o regime da individuação, na medida em que ela estará aquém do sujeito e de qualquer essencialidade da subjectividade. De *haec* — esta coisa — germinou, em Deleuze/Guattari (1980), uma trajectória no sentido do despojamento da coisa para a ordem do aparecer *ecce* — eis. Um outro regime se nos apresenta; é o regime das indicialidades: *ecceidades*. “Eis!”: um vocativo que instaura o acontecimento, como o próprio instante do acontecer (Babo 2008). A singularidade está, nesta medida, ligada ao tempo do acontecimento; pode dizer-se da singularidade que ela é necessariamente pontual.

Na literatura há exemplos dessa transversalidade momentânea, que desaloja os sentidos constituídos. Quando a escrita deixa de funcionar no regime das representações sexuadas para passar a ser um processo de devires-outros: devir-mulher; devir-animal; que não é de todo a uniformização ou abolição da(s) diferença(s) mas, antes, a disseminação dos devires imperceptíveis e heterogêneos. Estes devires geram formas acidentais, contingentes. Singularidades múltiplas. Em “Politiques”, Deleuze, partindo do princípio que as identidades são segmentadas, explicou em que consistem os fluxos desestabilizadores:

Não se trata de acrescentar sobre a linha um novo segmento aos segmentos precedentes (um terceiro sexo, uma terceira classe, uma terceira idade), mas de traçar uma outra linha no meio da linha segmentária, no meio dos segmentos, e que os arrastam segundo velocidades e lentidões variáveis num movimento de fuga ou de fluxo. (Deleuze 1996, 158)

A rejeição aqui do terceiro sexo terá mais a ver com uma recusa da série, da soma. Poder-se-ia dizer, então, que o abalo do sentido desalojando o falocentrismo não foi tanto a emergência do feminino mas a emergência da diferença, da indecibilidade, por onde a matriz heterogênea mas também erógena passa. A desconstrução do binómio foi, assim, vista por esta perspectiva, iminentemente política, dado que historicamente, o falocentrismo está ligado ao poder, é o poder; enquanto o feminino, a sua subjugação. Não se trata de inverter as posições, porque essa inversão será sempre falocêntrica, como explicámos a partir da perspectiva de Derrida, mas de deixar atravessar a oposição de outras formas de significância. A dimensão política como mais-valia que a questão de género adquiriu estabelece-se na recusa do binarismo masculino/feminino, na recusa de que a afirmação da mulher passe por conquistar o lugar do homem, mas em cada sujeito, ela passará certamente pelo constante movimento de deslocação, de disseminação e de singularidade que atravessa o processo de subjectivação que é, ao mesmo tempo, uma des-subjectivação em processo².

Para salientar o cunho político de todo processo de subjectivação/ dessubjectivação, cabe convocar J. Rancière quando diz (e no que diz podemos também incluir a diferença de género), “um sujeito é um *in-between*, um entre-dois.” (2014, 72) para prosseguir dizendo que o agir político será sempre o agir entre duas entidades, na falha, ou ainda, na identificação impossível. É neste exacto ponto que entendemos a colocação da questão de género como questão política. É política toda a posição que o sujeito toma para se constituir como sujeito: na sua singularidade de género, de raça, de língua (Butler, 2016).

Mbembe, entre outros, apela, também ele, a uma posição política de descentramento que permite um olhar a partir da multiplicidade de Áfricas, não para dividir mas para aproximar, partilhar. Daí a deslocação do conceito foucaultiano de biopolítica para o de necropolítica, de que é autor, a partir dos contextos coloniais e neo-coloniais.

De um fundo de heterogeneidade dispersa

Vimos como a viragem no pensamento hegemónico ocidental, que universalizou o dispositivo conceptual, se deu a partir das aberturas infligidas à estrutura paradigmática desse pensamento pelo pós-estruturalismo, mais precisamente, com o pensamento

² Acrescentar que, para Cláudia Lima Costa, a crítica feminista latino-americana concebe uma prática de indecibilidade no papel das tradutoras, como refere: “o feminismo brasileiro, em sua articulação pós-colonial, precisa trazer para o centro de suas traduções figuras como La Malinche — tradutoras e traidoras de qualquer noção de original, de tradição, de pureza, de unicidade, binarismos etc.” (2009, 81).

de Derrida, Foucault e Deleuze-Guattari. São esses os textos de fractura epistémica e política que vemos convocados por autores decoloniais, tanto em Viveiros de Castro, como em Achille Mbembe, aqui citados. A arqueologia proposta neste artigo parte dessas formações discursivas como marcos de abertura a novos posicionamentos enunciativos, a uma experiência outra, de olhar o outro, seja ele o negro, a mulher, o não-humano. Uma nova ecologia do pensamento prolifera a partir deste *turning point* que, do ponto de vista técnico, consiste num descentramento dos fundamentos lógicos do pensamento. E, nessa medida, há que entender ainda que experiência reflexiva e experiência artística vão a par, são ambas experiências de formas outras de configurar o técnico e o estético.

Aqui chegados, onde está o feminino? Talvez nessa capacidade de pensar fora do falocentrismo, na abertura ao materno enquanto heterogêneo, indeterminado, e não propriamente no lugar complementar que é o da oposição binária. A matriz do materno, não no papel de mulher mas como bastard@, seria o ponto a partir do qual se torna possível pensar o atravessamento transsubjectivo, pensar a abertura subjectivante e não a estagnação identitária que reside na oposição de género.

Talvez que as práticas artísticas e de subjectivação contemporâneas nos permitam trazer alguma concretude à problemática em análise mas, também, para a análise da qual necessitamos de esta outra *Episteme*.

Bibliografia

- Babo, Maria Augusta. 2008. “Prefácio”. In *Estética da Ecceidade — o traçar de uma carta*, edited by Luis Lima. Coimbra: MinervaCoimbra.
- Bennington, Geoffrey. & Jacques Derrida. 1991. *Jacques Derrida*. Paris: Seuil.
- Braidotti, Rosi. 2018. “A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities”. *Theory, Culture & Society*, 36 (6): 31-61. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0263276418771486>.
- Butler, Judith. 2016. *Rassemblement — pluralité, performativité et politique*. Paris: Fayard.
- Costa, Claudia de Lima. 2009. “A urgência do pós-colonial e os desafios dos feminismos latino-americanos.” *Terceira Margem* 13(20) (janeiro/julho): 70-85. <https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/11037/8053>.
- Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. 1980. *Mille Plateaux*. Paris: Seuil.
- Deleuze, Gilles et Claire Parnet. 1996. *Dialogues*. Paris: Champs — Flammarion.
- Derrida, Jacques, 1995. *Khôra*. Campinas SP: Papyrus Editora.
- Freud, Sigmund. 1971. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Paris: Gallimard-Idées.
- Gomes, Camila de Magalhães. 2018. “Gênero como categoria de análise decolonial.” *Civitas — Revista de Ciências Sociais* 18(1): 65-82. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.1.28209>.
- Greimas, Algirdas Julien. 1979. *Sémiotique — dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette Université.
- Irigaray, Luce. 1974. *Speculum — de l'autre femme*. Paris: Minuit.
- Kristeva, Julia. 2000. *Le génie féminin — Mélanie Klein*. Tome II. Paris: Fayard.
- Kristeva, Julia. 2013. *Pulsions du temps*. Paris: Fayard.
- Mbembe, Achille. 2014. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona Editores.
- Platão. 2004. *Timeu*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Rancière, Jacques. 2014. *Nas margens do político*. Lisboa: KKYM.
- Vivieros de Castro, Eduardo. 2015. *Metafísicas Canibais — elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.

Nota biográfica

Doutorada em Semiótica e Agregada em Teoria da Cultura, é Professora Associada no Departamento Ciências da Comunicação da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e investigadora no Instituto de Comunicação da Nova — ICNOVA. Presidente do Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens — CECL — desde 2014. As suas áreas de investigação são: a semiótica, a teoria da escrita e os processos de subjectivação. Fundadora, com Jorge Lozano, da Associação Ibérica de Semiótica, de que é co-presidente, desde 2017. Livros publicados: *Culturas do Eu — configurações da subjectividade*, Lisboa, ICNOVA/ Instituto de Comunicação da Nova, 2019. *La traversée de la langue — le Livre de l’Intranquillité de Fernando Pessoa*, Covilhã, LabCom Books, 2011. http://www.livroslabcom.ubi.pt/pdfs/20110322-babo_la_traversee.pdf co-autora, com José Augusto Mourão de: *Semiótica: Genealogias e Cartografias*, Coimbra, MinervaCoimbra, 2007. *A Escrita do Livro*, Lisboa, Editora Vega, colecção Passagens, 1993.

ORCID iD

[0000-0003-0929-7720](https://orcid.org/0000-0003-0929-7720)

CV

[F11A-EBC1-8B1B](#)

Morada institucional

NOVA FCSH, Av. de Berna, 26-C — Lisboa
1069-061, Portugal.

Recebido Received: 2021-01-25

Aceite Accepted: 2021-04-01

DOI <https://doi.org/10.34619/ddon-Odn9>