



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação

Rebecca Reseck Wanderley Dias

Entre encruzilhadas e urgências: para uma guinada estética na representação do feminino



REBECCA RESECK WANDERLEY DIAS

Entre encruzilhadas e urgências: para uma guinada estética na representação do feminino

Texto submetido à banca examinadora do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Professor Dr. André Luis Muniz Garcia.

Linha De Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião.

Brasília
2023

REBECCA RESECK WANDERLEY DIAS

Dias, Rebecca Reseck Wanderley

Entre encruzilhadas e urgências: para uma guinada estética na representação do feminino.
Brasília, 2023.

133 f.

Orientação: Professor Dr. André Luis Muniz Garcia.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília.

REBECCA RESECK WANDERLEY DIAS

Entre encruzilhadas e urgências: para uma guinada estética na representação do feminino

Texto submetido à banca examinadora do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) como exigência para a obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Professor Dr. André Luis Muniz Garcia.

Linha De Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião.

Aprovado em _____ de _____ 2023.

Banca Examinadora:

Professor Dr. André Luis Muniz Garcia (Orientador)
Faculdade de Filosofia–UnB

Professor Dr.-UnB

Professor Avaliador

Professor Dr.

Professor Avaliador

REBECCA RESECK WANDERLEY DIAS

Je suis ici, ainda que não queiram, não
Je suis ici, ainda que eu não queira mais
Je suis ici, agora
(Luedji Luna – *Um corpo no mundo*)

Mundo mais mulher
Mudou
Meu melhor morar
Migrou
[...]

Minha mina de mar
Melancólica
[...]

Mossoró, Macujé
Maranhão, Mulher

(Tiganá Santana – *Vida-código*)

REBECCA RESECK WANDERLEY DIAS

Agradecimentos

Agradeço à CAPES, pelo financiamento.

À Universidade Federal de Brasília e ao PPG-Fil.

REBECCA RESECK WANDERLEY DIAS

Gostaria de agradecer a todas as pessoas que contribuíram para a produção desta dissertação, e que o fizeram por vias “convencionais”, lendo, comentando e debatendo as ideias aqui presentes; mas também por vias “não convencionais” (mais convencionais que as convencionais, vale dizer!), e que disponibilizaram seu apoio emocional, muitas vezes financeiro, para que esse texto fosse gerado e nutrido num contexto tão inóspito como a pandemia do COVID 19 e do governo genocida que a presidiu. Esses agradecimentos, que partem de uma pessoa trans residente no Brasil de 2023, nascem a partir de um profundo compromisso coletivo com certo redimensionamento daquilo que ultrapassou, há muito, o nível do intolerável.

Normalmente, os pais seriam os primeiros a ser remetidos aqui. Infelizmente, para uma pessoa trans, de modo geral, esta se torna uma regra problemática, na medida em que, muitas vezes, os laços familiares compõem o primeiro ambiente no qual aprendemos sobre nosso não pertencimento, sobre nossa incapacidade, sobre nossa perversidade. Considerando isso, gostaria de remeter meu primeiro agradecimento *in memoriam* de Fran Demétrio, uma potência viva, que atravessou minha experiência e perspectiva filosófica em um único encontro, que, por sinal, ainda não assimilei totalmente.

Retomando o script, ainda tenho a sorte de tecer alguns agradecimentos aos meus familiares: à minha finada mãe, por toda disponibilidade na complexa experiência da maternidade; ao meu velho pai, que enfrentou seus mais terríveis preconceitos para poder, sempre que possível, me ofertar palavras de incentivo; à minha irmã, Hadassa, que faz dos meus sonhos os seus próprios por espontânea liberdade e amor. Simplesmente pela expressão particular de amor de meus familiares, atravancada e dissolvida por questões mais coletivas do que “nossas” (para utilizar uma ilusão de impacto) é que agradeço à minha família.

Agradeço ao meu orientador e amigo, André Luis Muniz Garcia, com quem aprendi e aprendo muito mais do que o mero procedimento de pesquisa, e cujo comprometimento e disponibilidade superou, muitas vezes, o meu próprio. Agradeço também aos membros da banca examinadora de qualificação, professora Priscila Rossinetti Ruffoni e professor Wanderson Flor do Nascimento, que desempenharam e desempenham papel fundamental em minha formação filosófica, sobretudo por serem interlocutores por quem tenho muita admiração e respeito. À professora Carla Milani Damiano pela disponibilidade e presença na banca examinadora de defesa final.

Às amigas, dos mais diversos tipos (e precisamos de todas!), que tornaram os momentos mais difíceis um motor para meu ódio produtivo. Aqui destaco o papel fundamental das amigas Verônica Bispo e Susane Mota, sem as quais não teria conseguido caminhar até aqui, não tenho como expressar o quão grato sou por tudo. Ao também grande mestre e querido amigo Howard Resnick, que me incentivou a prosseguir minhas investigações em contexto acadêmico, mesmo nos momentos em que tive verdadeira aversão a tal caminho.

Agradeço também às amigas Martha Rocha do Instituto Vibrare pelo apoio financeiro e empatia com minha formação, e Camila Rocha Ferrari, pelo companheirismo e apoio em momentos definitivamente cruciais da vida e da presente investigação.

Por fim, mas não menos importante, agradeço à Isadora Ribeiro, cujo afeto particular me conduziu à radicalidade de meus compromissos comigo mesmo.

Aos nomes próprios e aos das entrelinhas: Valeu, pessoal. Finalizamos os trabalhos desta etapa.

REBECCA RESECK WANDERLEY DIAS

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo investigar certa “abertura” que se impõe às ideias do cânone filosófico e que se traça a partir de tematizações da representação do feminino. Em específico, importa-nos observar o movimento de desestabilização empreendido pelos estudos acerca do feminino no que concerne aos princípios e justificativas presentes no cânone, marcadamente, no que se refere ao problema da *representação*. Para tanto, buscamos refletir junto a uma série de autorias organizadas em eixos temáticos. Esses eixos se apresentam conforme nosso itinerário de pesquisa se move em direção a certo momento limite, expresso pelos paradoxos que emergem do estrito compromisso ético que opera como fundamento dos modelos de representação do feminino. É justo a partir de tal paradoxo que o “momento limite” aponta para a necessidade de um novo modo de conceber o registro de discussão sobre a representação da mulher: o *estético*.

Palavras-chave: feminino; representação, ética, estética.

REBECCA RESECK WANDERLEY DIAS

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate a certain “openness” that imposes itself on the ideas of the philosophical canon and that is traced from the thematizations concerning the representation of the feminine. Specifically, it is important for us to observe the movement of destabilization understood by studies about the feminine with regard to the principles and justifications present in the canon, markedly with regard to the problem of representation. Therefore, we seek to reflect along a series of authorships organized in thematic axes. Such axes are presented as our research script moves towards a certain limit moment, expressed by the paradoxes that emerge from the strict ethical commitment that operates as the foundation of models of representation of the feminine. It is precisely from this paradox that this “limiting moment” points to the need for a new way of expressing the record of the discussion about the representation of women, namely the aesthetic one.

Keywords: female; representation, ethics, aesthetics.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: Sujeito e autorrealização: o desenvolvimento moral da identidade moderna.....	24
1.1 Ideal de autorrealização: o “registro ético” da identidade moderna.....	38
1.2 Entre essencialismo e antiessencialismo: impasses feministas inerentes ao modelo ético de representação	39
CAPÍTULO 2: Guinada estética da representação: sobre Gayatri Chakravorty Spivak.....	52
2.1 Tropo e gramatologia positiva: as bases estéticas da teoria da representação de Gayatri Spivak.....	55
2.2 Vertretung e Darstellung: os diferentes registros da representação.....	64
2.3 A nova teoria da representação de Gayatri Spivak.....	70
CAPÍTULO 3: Darstellung: a referência retórico-tropológica do problema da representação.....	82
3.1 Arquiescritura e bricolagem: a necessidade de uma nova matriz retórico crítica.....	85
3.2 A metáfora em Paul de Man: para uma não-identidade entre tropo e referente.....	97
3.3 O caso Nietzsche: o florescimento do registro estético enquanto modelo crítico-filosófico.....	108
Considerações finais.....	118
Referências bibliográficas	125

INTRODUÇÃO

O título de nosso trabalho, *[E]ntre encruzilhadas e urgências: para uma guinada estética na representação do feminino*, conota certa tensão que se fez (e faz!) presente desde o início de nossa pesquisa, e que, agora, parece ser o melhor ponto de partida possível para introduzir o presente texto. Tomar essa “tensão” como ponto de partida nos parece a melhor opção na medida em que temos certa convicção de que compartilhar as justificativas de nossas opções bibliográficas e teóricas pode contribuir para novos pontos de vista sobre o tema de nossa pesquisa e, concomitantemente, oferecer novas possibilidades de interlocução com outras pessoas interessadas no assunto.

Para iniciar nossa exposição temos, antes de tudo, que considerar o caráter temático de nosso itinerário. Mais que isso, tal tematização não segue o modelo amplamente conhecido, difundido e praticado, qual seja, o de desenvolver um tema no contexto do pensamento de alguma autoria em particular ou de uma obra filosófica em específico. Diferentemente, estamos seguindo um rastro, uma abertura desenhada pelo *feminino*. Quer dizer, à sombra do feminino emergem, nas mais diversas áreas, uma série de questões prementes que colocam sob suspeita consolidados sistemas de saberes. Tal desestabilização, afim ao gosto de “colocar algo sob suspeita”, liga-se, de forma geral, à figura do feminino via tematização da representação, isto é, via problematização das formas usuais de representar o campo sócio-existencial e o local estrutural que o feminino ocupa aí. Por isso, perseguir o rastro das questões acerca da *representação do feminino* se tornou, para nós, objeto de interesse no contexto da presente dissertação. Essa não é, de forma alguma, uma tarefa simples, na medida em que, como dissemos, o feminino passou a figurar como “tema” de várias áreas de interesse e investigação. Desse modo, avisamos de pronto que, sim, a leitura será, em muitos sentidos, encruzilhada, e a direção escolhida por nós nem sempre coincidirá com a do cânone ou mesmo com a das(os) leitoras(es), mas, de toda forma, esperamos que o leitor e a leitora sigam conosco e considerem nossa trilha particular e o ponto central que apresentaremos a partir dela, na medida em que um de nossos objetivos subjacentes é, sem sombra de dúvidas, contribuir para a construção de um campo mais amplo de debate em torno do feminino *como representação* de tal e tal tipo.

Como exemplo da diversidade e importância do tema da representação do feminino, focamos a noção de *representação* como central tanto em importantes discussões na

epistemologia e nas ciências,¹ por exemplo, quanto em longa tradição da teoria social e política.² Cada campo de discussão possui, evidentemente, tradição própria com suas respectivas subramificações, mas há, sem dúvidas, debates nos quais a sombra da *representação* entrelaça os diferentes campos em uma trama que produz resultados curiosos, especificamente quando entram em cena elementos subjacentes à teoria da representação que, por certa autoevidência, passam atavicamente despercebidos. Em tal contexto, o *feminino* desempenha papel fundamental no que concerne ao tema da representação.

A título de exemplo, há alguns conhecidos casos nos quais o par *representação-feminino* figura como pedra de toque. Podemos citar, nesse contexto, o debate sobre a relação hierárquica entre corpo masculino e corpo feminino estabelecida pelo discurso e prática médica que se dá no seio das ciências desde o século XIX³ e que objetiva, dentre outras coisas, localizar e transformar/combater mecanismos de violência de gênero presentes nas práticas médicas e científico-sociais. Num outro polo, aparentemente bem distante desse, seria possível observar também nos estudos acerca da relação entre retórica e filosofia (relativamente à disputa sobre o sentido do *logos*) a reivindicação do *feminino* enquanto figura central em disputa entre dois diferentes modelos de representação de mundo.⁴ Quanto a isso, há também o importante trabalho paralelo de pesquisa sobre relações de gênero no contexto dos antigos e o impacto de tais relações na construção mais ampla da cultura.⁵ E há, claro, o caso exemplar dos “feminismos” (conscientemente usado aqui no plural), que, na verdade, não se constituem enquanto eixo distinto dos supramencionados, mas se inserem nos diferentes campos e

¹ As contribuições em tal contexto vão desde mudanças no acesso das mulheres às áreas científicas até o surgimento de uma crítica feminista à ciência. Como temas fundamentais para esse campo de análise encontramos, por exemplo, a gênese da divisão sexual do trabalho que estabelece suposições básicas em termos de gênero em importantes objetos de análise para as ciências e campos tradicionais da investigação acadêmica, tais como a corporeidade, as emoções, a racionalidade, a subjetividade e daí por diante. Para uma abordagem mais precisa sobre o tema, e citando alguns importantes textos, cf. KELLER, 1985; CREAGER, LUNBECK, SCHIEBINGER, 2001; MULLER, 1929.

² O tema da representação do feminino parece justamente ganhar força em sua motivação política, como bem sugere KELLER (2006), quando diz: “A teoria feminista foi em geral entendida, pelo menos por suas primeiras autoras, como em si mesma uma forma de política – isto é, como “política por outros meios”. Pretendia facilitar a mudança no mundo da vida cotidiana analisando – e expondo – o papel que as ideologias de gênero desempenham (e têm desempenhado) no esquema abstrato subjacente a nossos modos de organização. Isso significava reexaminar nossas suposições básicas em todos os campos tradicionais do trabalho acadêmico – história, literatura, ciência política, antropologia, sociologia, etc.” Daqui já nos é permitido depreender os inúmeros desdobramentos e itinerários de pesquisa impulsionados por uma tal motivação. O número e complexidade de propostas que desembocam da teoria social e política para outros campos é impressionante, e antes de elencarmos, de modo inevitavelmente parcial, um certo número de trabalhos, nós restringimos aqui a indicar a extensão de tal tradição. Lembrando que, no decorrer da presente dissertação, elaboraremos alguns pontos desse campo particular com maior cuidado e detalhe.

³ Cf. MATOS; SOIHET (Org.), 2003. p. 14-29, p. 44-57. GROSZ, 2000, pp. 45-86.

⁴ Para uma abordagem mais específica do tema, cf. PERROT, DUBY, 1990, pp. 79-123. BLUESTONE, 1987. SILVA; CORNELLI, 2021.

⁵ Para uma abordagem mais específica do tema, cf. BLUESTONE, 1987; SCOTT, 1995, pp. 71-99, WARD, 1996.

especializações, para discutir representações do feminino em contextos jurídicos, literários, biológicos, antropológicos, religiosos, tradicionais, tendo por horizonte a viabilização de um modo de vida, se assim podemos dizer, mais digno, livre e ativo para as mulheres, um modo de vida que dê condições plenas de *agência*.

Assim, ao que parece, a questão da *representação do feminino* para os feminismos ganha uma profundidade particular, uma que se agrava na medida em que os esforços para estabelecer modelos de representação do feminino têm de diagnosticar e lidar com os mecanismos violentos inerentes aos próprios modelos de representação. Justo por tal aprofundamento da questão da representação colocam-se em debate com os feminismos outras perspectivas que evidenciam certa insuficiência dos feminismos quando ocupam-se da questão do feminino, como no caso exemplar do *mulherismo africana* de Clenora Hudson-Weems,⁶ cujo “[...] principal objetivo é criar critérios próprios das mulheres africanas para avaliar suas realidades tanto no pensamento quanto na ação”.⁷ Há também o caso exemplar do Oxunismo de Oyèronké Oyèwùmí,⁸ que problematiza o fundamento epistemológico etnocêntrico dos estudos de gênero abarcados pelos feminismos que reproduzem em seu âmago as estruturas de poder, incluso as de gênero, em seus discursos e práticas. É importante, para nós, destacar algo em comum nas abordagens opositivas aos feminismos: ambas as oposições parecem reverberar no âmago dos feminismos uma imponente interrogação sobre seus modelos de representação gerais, de suas metodologias teórico-práticas, bem como dos pressupostos aí presentes.

Essa introdução, tal como desenvolvida até aqui, teve uma função majoritariamente panorâmica. Certamente, seguir o rastro dos paradigmas apresentados, um quadro imenso de pensamentos e perspectivas já configuraria, por si só, um projeto de investigação muito superior ao que deve ser um trabalho de mestrado, quiçá, uma investigação inexecutável. Assim, o que apresentamos até aqui tem uma pretensão mais contextual do que investigativa, quer dizer, pretendíamos tão só acentuar a multiplicidade semântica e metodológica que circunda o tema

⁶ Por *mulherismo africana* designa-se o paradigma pensado na década de 80 por Hudson Weems, direcionado propriamente a mulheres de ascendência *africana*. Por *africana*, designa-se o conjunto de descendentes como um todo, isto é, tanto no contexto do continente africano quanto no contexto da diáspora. “Africana”, vale destacar, é também uma reivindicação da herança da *latim* difundida pelos mouros. Dessa forma, o *mulherismo africana* ascende como contraproposta, de modo mais fundamental, ao alcance, limitado, da representação do feminino para os feminismos. Para uma interessante e potente abordagem sobre o tema, Cf. NJERI; KATIÚSCIA, 2019, pp. 195-608.

⁷ HUDSON-WEEMS, 2016, p. 19.

⁸ A proposta do Oxunismo de Oyèwùmí toca a questão do feminino a partir de uma perspectiva decolonial, o que equivale a dizer: que a representação do que nomeamos “mulher” não pode ser estabelecida de modo alheio a considerações acerca de todo circuito de violência colonial, seus desdobramentos históricos, geográficos, econômicos, epistemológicos, éticos e políticos. Assim, o Oxunismo aparece como alternativa paradigmática afrocentrada aos esquemas e modelos tradicionais de representação dos feminismos. Para uma excelente abordagem do tema, cf. ROCHA, 2018, pp. 50-90; OYÈWÙMÍ, 2004, pp. 1-8. OYÈWÙMÍ, 1997, pp. 1-30.

que aqui nos interessa, a saber, o da *representação do feminino*. Dessa forma, desenhado tal contexto de discussão, ainda que de forma conscientemente ampla, importa-nos destacar o seguinte: a profundidade que a questão da representação ganha para os feminismos e seus interlocutores nos parece um excelente ponto de partida para colocar em debate alguns dos pressupostos teóricos que possuem grande poder regulador da discussão. Olhemos com mais vagar esse importante aspecto.

Como dito, é certamente impossível, dentro do tempo e espaço de uma dissertação de mestrado, qualquer tipo de visão total da questão da representação do feminino mesmo que a restringíssemos apenas ao âmbito dos feminismos. Não obstante, a discussão da *representação* no contexto dos feminismos parece um bom ponto de partida para nós, tanto por seu significado no campo de estudos sobre a mulher quanto por sua capacidade de evocar importantes e imprescindíveis interlocutores. Assim, tendo em vista a amplitude e nível de delicadeza desse campo, adotaremos como estratégia uma análise que se organiza ao redor do próprio tema que nos interessa – a *representação do feminino*. A primeira pergunta, então, que se coloca é: quando falam do feminino, do que estão a falar os feminismos? Bem, a representação aparece nesse contexto como chave de interpretação daquilo que os feminismos estabeleceram como sendo uma das perguntas centrais de suas investigações, a saber, “quem é o sujeito feminino”? E ainda: o que ele efetivamente “representa”? Tais questões, aliás, se fazem presentes nos debates teórico-políticos dos feminismos e podem encontrar diferentes expressões, tais como: que tipo de subjetividade pode ser pensada para que a figura da mulher *se autorrealize* como forma emancipada de vida? Ou ainda: como determinado modo de representar o feminino pode contribuir para a violência e apagamento do feminino de modo estrutural?⁹ A particular relevância que tais questões possuem no contexto do debate da representação parece revelar justamente o estreito laço entre representação e o projeto de *autorrealização do “sujeito feminino”*, a mulher.

E aqui, vale dizer, é possível argumentar que esse é um tema complexo, sobretudo quando consideramos que diversas versões dos feminismos não assumem *per se* compromissos com uma teoria da representação, pelo contrário, chegam a defender a necessidade de contrariar os atuais sistemas de representação e têm por projeto achar uma alternativa.¹⁰ Ora, ao centralizar

⁹ O que permite afirmações categóricas tais como: “O movimento feminista configurou-se, ao longo da história, como o espaço de luta das mulheres por sua *emancipação*.” PINHEIRO, 2016, p. 8.

¹⁰ Um exemplo de tal proposta se encontra, conforme sugere Butler, em Luce Irigaray: “[...] para Irigaray o sexo feminino não é uma “falta” ou um “Outro” que define o sujeito negativa e imanentemente em sua masculinidade. Ao contrário, o sexo feminino se furta às próprias exigências da representação, pois ela não é nem o “Outro” nem a “falta” [...] imanentes a esse esquema falocêntrico [...] para Irigaray, o feminino jamais poderia ser a *marca de um sujeito*”. BUTLER, 2019, p. 33.

o debate em torno do conceito de representação, essa pesquisa procura mostrar, dentre outras coisas, que a desatenção ao sistema de representação, que estrutura a pergunta pela autoimagem da mulher, na maioria dos casos, tem impacto direto nos projetos de emancipação efetiva do feminino. Justo pela força articuladora que a representação do feminino enquanto “subjetividade” demonstra, julgamos imprescindível uma discussão dos feminismos a partir de tal pressuposto teórico, qual seja, o da imbricada relação entre a questão da autorrealização do feminino enquanto forma de vida emancipada e os modelos de representação do feminino. Ora, pensar o feminino a partir do ideal de realização via autonomia (marca das teorias da subjetividade modernas) já não seria pressupor uma forma de representação do feminino e das questões concernentes a ele? E mais: não seria uma forma que toma como evidente por si que o fundamento da representação do feminino é o *registro ético*? Ou dito de modo afirmativo: tomamos o projeto feminista, em sua orientação mais geral, enquanto um projeto que tem por escopo legitimar uma reflexão sobre a autorrepresentação de si, quer dizer, *sobre o critério ético que orienta e legitima a representação que autodefine o feminino*. Com isso queremos dizer que há por parte dos estudos feministas, ou estudos de gênero, uma preocupação em mobilizar modos de pensar que sejam capazes de viabilizar uma representação do feminino autônoma nos mais diversos campos, sejam eles referentes à vida social, em seus registros públicos ou privados, sejam eles referentes à efetiva participação das mulheres na construção das mais diversas visões de mundo. Justo isso faz com que a tematização das possibilidades de agência feminina, ou seja, da habilidade, ou mesmo possibilidade, de a mulher, como agente, participar, pertencer e intervir no mundo, valha como centro gravitacional em torno do qual giram o pensamento e a prática feministas. Nessa esteira, o problema da representação aparece fortemente orientado pela reflexão sobre isto, a saber: se os modos pelos quais se define e se apresentam o feminino são (e em que medida são) os responsáveis pelo fracasso ou sucesso de concessão de agência às “mulheres”.

A partir desse traço fundamental do problema da representação de si dos feminismos podemos notar, concomitantemente, outro, dele derivado e debatido em ampla literatura: trata-se da visada articulação simultânea entre singularidade e heterogeneidade do “sujeito” feminino.¹¹ Mais precisamente, há um desafio irrevogável no(s) feminismo(s), desafio que, a nosso ver, assume uma forma um tanto quanto paradoxal, qual seja: a categoria na qual repousam suas possibilidades de reivindicação nos diversos campos da esfera social – o

¹¹ Cf. COSTA, 1998; SMITH, 1988; GROSSBERG, 1996.

imaginário em torno da “mulher” como “sujeito”, como “forma de vida”¹² moral, social, econômica e politicamente autossustentada – parece carregar consigo certa potencialidade para silenciar e suprimir a própria diversidade e especificidade da experiência de mulheres que não se enquadram nos parâmetros da definição *subjetiva* de “feminino”.

Esse paradoxo foi o ponto de partida que deu ensejo às análises da categoria “mulher” a partir de ângulos alternativos a representações pretensamente universais, dentre as quais uma das mais proeminentes é, sem dúvidas, a ressignificação da categoria de gênero,¹³ que, em linhas gerais, passa de parâmetro de distinção sexuada do corpo para um conceito que objetiva indicar e analisar a construção sócio-cultural do masculino e do feminino e sua decorrente influência na constituição dos sujeitos e suas “identidades”. Por outro lado, com Oyèronké Oyěwùmí, por exemplo, vemos emergir o questionamento acerca do estatuto universal da própria categoria de gênero, uma particularidade das formas de socialização ocidentais etnocêntricas, o que coloca em questão o próprio alcance dos feminismos em relação aos corpos lidos como “mulher” e tudo o que isso possa significar.

Ora, o objetivo em questão ali era a compreensão e, por conseguinte, o tensionamento da perpetuação de certo modo historicamente dominante de determinação de valores e visão de mundo.¹⁴ Ou dito de outro modo: o movimento teórico decorrente da crítica ao conceito de “mulher”, enquanto forma universal de representação do feminino, que, por exemplo, configuraria o ponto de partida para os debates de gênero, tem por força motriz a pretensão de que o modo pelo qual o feminino é representado não seja estruturado de maneira a silenciar os sujeitos que se procura aí representar.

Esse cenário de discussão põe em jogo certa desconfiança em relação ao “sujeito universal”, o “sujeito soberano”, diagnosticado por muitas teóricas enquanto forma subjetiva de universalização do masculino (entre outras formas), e, portanto, de legitimação do patriarcado. O resultado disso seria, portanto, a concomitante essencialização do feminino enquanto alteridade permanente dessa subjetividade universal. Assim, passam a ser

¹² No que se refere ao conceito de “forma de vida”, define-o assim Kambartel: “Nossa *vida* pode ser aí compreendida como a síntese global de nossas ações e atividades. O discurso da autorrealização considera não uma parte determinada dessa síntese, mas o modo como nós alcançamos nossas ações em seu todo”. KAMBARTEL, 1989, p. 22.

¹³ Já nas décadas de 1960 e 1970, buscando questionar esta suposta naturalidade da divisão social e hierarquizada entre homens e mulheres, bem como a epistemologia também supostamente neutra, o movimento feminista cunhou o conceito de gênero. O termo gênero teve seu uso inicialmente difundido por feministas americanas para enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo, ou seja, havia a rejeição ao determinismo biológico embutido em termos como sexo e diferença sexual. PINHEIRO, 2016, p. 9.

¹⁴ Que pode receber diferentes nomes conforme variem as compreensões dos mecanismos da violência de gênero. Um caso exemplar seria a formulação de Bell Hooks do “patriarcado capitalista da supremacia branca”, para indicar o horizonte interseccional das reflexões contemporâneas. Cf: HOOKS, 2013.

problematizadas as tentativas de determinação da subjetividade feminina a partir de um traço comum às mulheres, uma *identidade*, algo que independeria das diferenças históricas, sociais e políticas. Isso está baseado, sobretudo, nas críticas de mulheres negras, lésbicas, trans, entre outras, para quem a tentativa de encontrar tal traço imaterialmente compartilhado é justamente o que acabaria por colocar determinado grupo de mulheres ou de pessoas, que apresentam suas reivindicações via movimentos feministas, numa posição de completa irrepresentabilidade, ao mesmo tempo que são mantidas as oposições fundamentais que configuram a violência de raça, classe, sexualidade, territorialidade além das de gênero.¹⁵ Em virtude disso, tornou-se fundamental discutir os modos possíveis de representar uma “forma de vida”, um sujeito, que é plural.

Nesse quadro, as propostas de fundamentação de tal representação numa “identidade feminina” passaram a ser agrupadas sob a chave do que se convencionou chamar *essencialismo*, e foi justamente por isso que toda uma corrente diversa do pensamento feminista, preocupada com os compromissos teóricos daquela vertente, passou a desenvolver uma contraperspectiva, no sentido de buscar estratégias de representação *anti-essencialistas/anti-identitárias* do sujeito do feminino.¹⁶ Em outras palavras, por *essencialismo* podemos entender a corrente que confere uma prerrogativa a um sujeito mais facilmente “agenciável” no registro político. E isso se dá com a justificativa de que “o reconhecimento político das mulheres como coletividade ancora-se na ideia de que o que une as mulheres ultrapassa, em muito, as diferenças entre elas”, e, desse modo, “a identidade entre as mulheres torna-se primária”,¹⁷ tomando por opção mais proeminente a postulação de uma *identidade afirmativa de grupo*. O que conduz à consideração

¹⁵ Por exemplo: “[Num] primeiro momento do movimento feminista, em linhas gerais, pode ser caracterizado como de cunho conservador no que se refere ao questionamento da divisão sexual dos papéis de gênero, inclusive reforçavam esses papéis, estereótipos e tradições na medida em que utilizavam as ideias e representações das virtudes domésticas e maternas como justificativas para suas demandas”. COSTA, 1981, p. 13.

¹⁶ Difícil é precisar exatamente o momento no qual tal debate emerge, contudo, a discussão supracitada em torno da categoria de gênero parece ter desempenhado papel fundamental para tal. Em relação a isso e ao novo horizonte colocado pelas discussões de gênero para o feminismo, Mariano elenca algumas características: “[...] desafiando sua presumida universalidade, neutralidade e unidade, argumentando que no mundo social existem aqueles que ocupam a posição social não específica, sem marcações (...) e aqueles que são definidos, reduzidos e marcados por sua diferença, sempre aprisionados em suas especificidades, designando o outro. (...) Denunciar a referência masculina do sujeito implica sua desconstrução e seu descentramento [...] embora as categorias modernas e valores do Iluminismo (...) inicialmente tenham instruído muitos dos movimentos feministas de emancipação, o discurso humanista da teoria moderna, juntamente com suas noções de sujeito e identidade intrinsecamente essencialistas, fundacionalistas e universalistas, tendeu a apagar as especificidades (de gênero, de classe, de raça, de etnia e de orientação sexual, etc.) dos diferentes sujeitos que ocupavam outras fronteiras políticas que aquelas do homem branco, heterossexual e detentor de propriedades.” MARIANO, 2005, 484-485.

¹⁷ PISCITELLI, 2004, p. 46.

de que é possível, sim, pensar em uma subjetividade feminina “fundamental”, não relativizável em termos das dinâmicas histórico-sociais.¹⁸

Já por *anti-essencialismo* entende-se, em linhas gerais, a corrente¹⁹ de pensamento que defende a prerrogativa da consideração das diferenças antes que se possa construir uma subjetividade, uma que seja capaz de operar como fonte das reivindicações das representações do feminino.²⁰ O *anti-essencialismo* passa, sob esse ponto de vista, a dar destaque a uma *subjetividade descentrada*, isto é, parte da impossibilidade de uma representação fundada em um paradigma de identidade enquanto pressuposto necessário para empreender o devido tensionamento dos valores e visões de mundo que sustentam o sistema de violência de gênero. Muitas vezes, o “descentramento radical” implica um esforço de suspensão da sujeição das reivindicações feministas à política de representação, pois os próprios mecanismos de reconhecimento das reivindicações feministas inoculariam na “subjetividade feminina” os mecanismos de dominação dos quais se busca emancipar. Ou dito de outro modo: a questão do *essencialismo* se torna um tanto mais complexa na medida em que esse “feminino essencial” se vê entrelaçado a determinadas categorias éticas, epistemológicas, econômicas e culturais, responsáveis pela estrutura de opressão tanto de mulheres quanto de outras minorias. Disso decorre um contundente contrapositionamento do *anti-essencialismo* com relação ao seguinte ponto, qual seja: *a reprodução das formas de poder assumidas no interior da teoria da representação essencialista*.

É nesse sentido que podemos encontrar, por exemplo, menções ao(s) feminismo(s) enquanto “discurso contestatório único, ou mesmo suficiente da teoria social atual”,²¹ e isso, porque, por meio do crescente comprometimento com a agenda *anti-essencialista*, o(s) feminismo(s) passariam, em teoria, a pensar criticamente o problema de gênero em intersecção com o cenário mais amplo dos problemas sociais. É nesse quadro geral que, em uma pesquisa sobre os rearranjos dos estudos de gênero em torno da reflexão sobre as adequadas formas de

¹⁸ Como bem expressa Joan Scott, ao aceitar que as mulheres têm características inerentes e identidades objetivas consistentes e predizivelmente diferentes das masculinas, e que elas geram definitivamente necessidades e interesses femininos, os historiadores deixam implícito que a diferença sexual é um fenômeno natural e não social. (...) A história das mulheres escrita dessa perspectiva e a política que ela engendra, termina por endossar as ideias de uma diferença sexual inalterável, que são usadas para justificar a discriminação”. SCOTT, 1994, p. 16.

¹⁹ Quanto a isso, ver: RILEY, 1988. Como exemplo de abordagem mais atual está o *essencialismo*, que acredita poder “construir positivamente para os seus sujeitos com base na materialidade das experiências que as mulheres têm do social e, por outro [lado], por submeter estas experiências ao escrutínio teórico-crítico. Contrárias à dissipação do sujeito dentro das estruturas de linguagem e do discurso, tão em voga nos círculos pós-modernos, as feministas têm afirmado que a outra [mulher] existe em seu próprio lugar, como ela é, independente de quaisquer relações específicas COSTA, C. L., 2002, p. 62.

²⁰ Para citar alguns exemplos bem conhecidos: HOOKS, 1990. APPADURAI, 1996, pp. 27-47. BUTLER, 2003.

²¹ SMITH, 1988, p.154. Tradução nossa.

construir e apresentar o “feminino”, pode-se identificar como repositório comum das articulações conceituais gerais, com força crescente a partir de 1990, a noção de *interseccionalidade*,²² a ideia segundo a qual os problemas relacionados ao gênero constituem e são constituídos por outros recortes de opressão, tais como raça, classe e sexualidade. A ideia aqui é a de construir o(s)feminismo(s) a partir de bases materiais, a partir de considerações da experiência da “mulher concreta”, para que ela possa ser devidamente contemplada, não só nas mobilizações teóricas, mas no movimento de efetivação das reflexões empreendidas pelo(s) feminismo(s).

A própria opção que essa pesquisa faz ao usar o falso plural — “o(s) feminismo(s)” — expressa, de antemão, a presença incontornável e determinante desse dilema em torno de uma subjetividade feminina construída sob a chave de um compromisso ético com a autonomia, com a liberdade de um sujeito que é plural, e histórico – tudo isso para pensar possibilidades referentes à *relação entre o projeto ético feminista e os mecanismos de representação num campo interseccional*.

Como preocupação adicional, mas não menos importante, há ainda a consideração em torno da necessidade de que a superação do paradigma essencialista não incorra numa diluição completa do(s) feminismo(s) enquanto movimento político, uma vez que organizações e movimentos políticos, para colocarem suas reivindicações em curso, partem de políticas identitárias,²³ que, em sua maioria, são constituídas por categorizações essencialistas.

Como tentativa de oferecer alternativas ao impasse *essencialismo* vs. *anti-essencialismo*, uma das propostas mais proeminentes no cenário do debate internacional contemporâneo foi a de Gayatri Spivak, que ficou conhecida, de modo geral, por sua refinada

²²A origem do termo é atribuída à jurista e acadêmica Kimberlé Crenshaw, e se refere à ideia de que diferentes formas de opressão não devem ser compreendidas isoladamente. Quanto a isso, embora a expressão formal da ideia tenha encontrado corpo com Crenshaw, acreditamos que as concepções que expressa já estavam em desenvolvimento, pelo menos, 100 anos antes, sendo a interseccionalidade uma forma tornada amadurecida pelos eventos, teóricos e políticos, pós-maio de 1968. Quanto a isso, a leitora e leitor podem observar o famoso discurso de Sojourner Truth, *Ain't I a woman?*, em 1851, proferido na *Woman's Convention* em Acron, Ohio, no qual já colocava em questão a relação entre gênero, raça e classe, se assim podemos chamar. Contudo, é importante observar que, a partir da perspectiva do Mulherismo Africana, Sojourner escancara a prerrogativa da raça, o que tornaria problemático sua inserção na história da construção da interseccionalidade como tecnologia de discussão da realidade de pessoas negras.

²³Um bom exemplo dessa dificuldade fundamental é o de que “reconhecer [a existência de] múltiplas identidades que coexistem no universo da subjetividade e da política implicaria a relativização do peso conferido ao gênero na explicação da constituição dos sujeitos” (Sorj, 1992, p. 18), e, assim, em nome de um sujeito facilmente agenciável para o mundo político, o movimento feminista não trabalhou essa desconstrução, mantendo a universalidade do sujeito “mulher” (bem como do sujeito “homem”), considerando que “o reconhecimento político das mulheres como coletividade ancora-se na ideia de que o que une as mulheres ultrapassa, em muito, as diferenças entre elas. Dessa maneira, a identidade entre as mulheres torna-se primária”. in: PISCITELLI, 2004, p. 46. Há, como na construção do sujeito negro destacada por Brah (2006), a construção de uma identidade afirmativa de grupo.

versão do assim chamado “essencialismo estratégico”,²⁴ a formação de *identidades provisórias e estratégicas com fins políticos específicos*, isto é, uma identidade que não se “substantiva”, especulativamente não pressuposta, forjada apenas para fazer frente a arranjos contingentes postos por um determinado cenário social e político. Contudo, os modos pelos quais a autora mobiliza tal proposta nos interessam muito mais, por razões que vamos explicar ao longo dessa dissertação, do que a possibilidade de que possa ser tomada como “solução final”, ou ainda, “solução mais eficiente”. E aqui vale a pena evocar o texto que mais nos chama atenção, qual seja, o polêmico e aclamado artigo “*Pode o subalterno falar?*”, no qual a autora esforça-se por empreender (ou pelo menos tentar) um deslocamento da discussão de um *registro ético* para um *registro estético*. Esse é um novo e fundamental contexto no qual devemos pensar o problema da representação do feminino.

Spivak distingue no mencionado artigo dois sentidos da noção de representação, a saber: *Vertretung*, na acepção política da palavra, com forte apelo substitutivo, enquanto “falar por”, e *Darstellung*, termo que guarda consigo uma forte ligação com a tradição artística, *Darstellung* como encenação, daí em alemão, *darstellende Kunst*²⁵ (arte cênica), uma representação na qual quem se apresenta “está se passando por outra pessoa”, está “assumindo um papel”. Valendo-se de uma metáfora, Spivak sustenta que essa distinção pode ser compreendida no seguinte sentido: “a distinção entre uma procuração e um retrato”.²⁶ A ideia central aqui é a de que não se deve perder esses dois registros distintos da representação de vista, sob pena de se ver permanentemente preso ao ciclo vicioso de perpetuação das diferentes formas de opressão no seio da teoria da representação do subalterno, com destaque para o feminino. Essa, certamente, não é uma proposta intuitiva ou mesmo facilmente inteligível, e, para que se torne mais nítida, faz-se necessário observar no que propriamente consiste tal *registro estético* que supomos alicerçar a interpretação Spivak, quer dizer, no que consiste a *Darstellung*, bem como por que ela se constitui como elemento indispensável ao problema da representação do feminino.

²⁴ Outros modelos possíveis podem ser encontrados em: ALCOFF, 1988; MODLESKI, 1991.

²⁵ Nesse ponto é importante tecer algumas considerações acerca da tradução de *Darstellung* e do tratamento filosófico dispensado a esse importante conceito no contexto do presente texto. *Darstellung*, por exemplo, é o conceito chave para a importante discussão empreendida por Walter Benjamin acerca da caracterização da filosofia no prefácio de *Origem do drama barroco alemão*. Outro exemplo importante da utilização de tal conceito aparece no contexto das reflexões acerca da representação do passado histórico no pensamento de Roland Barthes. Considerando isso, faz-se necessária uma dupla consideração acerca de nossa análise do conceito de *Darstellung*, (i) a primeira, de que acompanhamos o tratamento dispensado por Spivak a tal conceito, o que significa considerar o jogo que nasce no contexto da obra da autora entre *darstellen* e *representation*, uma vez que o texto original está em língua inglesa; (ii) o segundo, decorrente do ponto anterior, de que *darstellen* desempenha do texto de Spivak a função de abertura de um novo campo para consideração e discussão do que se entende como representação, conduzindo a uma apreciação posterior das propostas de Jacques Derrida e Paul de Man.

²⁶ SPIVAK, 2010, p. 32.

Para melhor compreender a proposta estética da autora, sua potência e eficácia teórica, é imprescindível sublinhar novamente o pano de fundo no qual compreendemos as margens do problema tal como apresentado até aqui, a saber: em quaisquer dos posicionamentos apresentados, o que está em questão é o vínculo que a pergunta sobre o sujeito do feminino mantém com certa ideia de representação, uma que concebe esse “sujeito” *como representação emancipada da mulher*. Sem receio de um raciocínio indutivo, isso parece-nos valer para qualquer corrente teórica: no caso de paradigmas de identificação substancialista e mesmo no caso de uma categoria “descentrada”, não-substancialista, o ideal de autorrealização da forma de vida livre, que direciona eticamente a discussão da representação, é condição *sine qua non* para se conceber, para se “representar” o “sujeito” do feminino, a “mulher”.

Com efeito, parece ser justamente nesse ponto que Spivak põe o dedo, uma vez que visa a expor a falibilidade de tal projeto justamente em sua apatia ante mecanismos estéticos da representação. Dito de outro modo: um dos grandes méritos do trabalho de Spivak, e sua marca distintiva, é, como veremos mais adiante de maneira detalhada, tentar “tocar” as margens do debate tal qual foi apresentado, deslocando o problema da representação do eixo liberdade/sujeito/autoidentificação, isto é, de seu *registro ético*, para um registro *tropológico*, quer dizer, para a dimensão artística (estético-retórica) da linguagem, e isso, com vistas a pensar tanto os limites dos debates feministas (mas não só!) em torno da representação do sujeito quanto os modos de articulação de uma representação híbrida.

Como Spivak mobiliza (e se é bem-sucedida nisto) seu diagnóstico é algo que pretendemos desenvolver na presente pesquisa, uma vez que acreditamos que tal diagnóstico muito diz a respeito dos limites e impasses do debate atual em torno da representação do feminino.

É com isso em vista que o primeiro momento do texto não pretende, bem como não fará, uma apresentação ou descrição aprofundada do(s) feminismo(s), mas, antes, interessa-nos situá-lo(s) a partir do traço comum que buscamos destacar até aqui: *a estrita visada ética da teoria da representação que fundamenta a investigação do(s) feminismo(s)*, o que isso significa e o que pressupõe. Ou mais precisamente: a pergunta pelo “sujeito” do feminino, pela “mulher”, nos leva irremediavelmente à pergunta pelo modelo de representação que sustenta a reivindicação de uma forma de vida que pode reconhecer-se a si mesma e a outras formas de vida como autônomas, e é aqui que posições tão antitéticas poderiam ser aproximadas. Seja na posição essencialista/identitária, seja na posição antiessencialista/descentrada, o modo como se reivindica a representação do feminino, do “sujeito” da mulher (e os modos de avaliação que

daí procedem), em suma, o modo como a própria noção de “representação” passou a ser inquestionável, autoevidente, é certamente algo que precisa ser debatido.

Sob esse aspecto, parece-nos nítido que, dentre as diversas propostas, há um núcleo axiomático que subjaz (e, por isso, determina) os modos de se pensar, com interesses diversos, a representação do feminino, qual seja: a de que a representação deve ser concebida tendo como horizonte a liberdade como baliza do ideal de autorrealização do sujeito “mulher”. Ora, esse esquema insiste em pensar o problema num espaço bem determinado, a saber, o *ético*, único no qual poder-se-ia propor a noção de “representação”. Para quem ou além disso, o debate em torno de que representação de sujeito se fala quando se fala em mulher parece não fazer muito sentido. É justamente a partir desse foco que exploraremos a proposta de Spivak enquanto “momento limite”, ou mesmo, indicativo de certo esgotamento da discussão.

Tendo isso em vista, nosso trabalho será desenvolvido seguindo os seguintes tópicos: (i) no primeiro capítulo, discutiremos o que propriamente constitui o registro ético de representação do sujeito a partir do ideal moderno de autorrealização, sobre o qual repousam os modos pelos quais se pode pensar a existência de uma forma de vida autônoma, para daí precisarmos a influência de tal ideia no debate em torno da representação do feminino, bem como, de modo propedêutico, indicar os problemas identificados por Spivak e sua sugestão de uma abordagem estética de tal problema; (ii) no segundo capítulo, analisaremos o modo pelo qual Spivak empreende sua tematização do feminino, dando particular atenção a registros específicos de reflexão, como o retórico-tropológico (estético), e sua necessidade para se pensar o problema da representação do feminino.

Nesse ponto, devemos aqui reconhecer, nossa leitura de Spivak é, de certo modo, heterodoxa, na medida em que seu texto aparece para nós como porta de entrada para um debate ainda mais amplo sobre o tema da representação, algo que exploraremos melhor no decorrer do texto. Isso conduzirá, aliás, nossos interesses teóricos para o último capítulo. No terceiro capítulo, (iii) analisaremos as bases da concepção estética de Spivak em suas considerações em torno da *Darstellung*, nomeadamente, as influências de Jacques Derrida em sua formulação da *escritura*, e de Paul de Man, em sua formulação sobre o registro performativo do tropo, bem como a relevância de tais teses na formulação da proposta da autora de um “essencialismo estratégico”. Feito isso, a dissertação se encaminhará para suas considerações finais, que não é um desfecho, pelo contrário, é um início, algo como os primeiros passos em um caminho que o próprio texto se esforçou a todo tempo por criar, a saber, o caminho da representação esteticamente interessada do feminino.

Ao invés de um desfecho, gostaríamos que nossas considerações ao final fossem lidas como um convite e anúncio de continuação de uma pesquisa mais ampla, isto é, como abertura para considerações estéticas capazes de lidar com o problema da representação do feminino.

CAPÍTULO 1

SUJEITO E AUTORREALIZAÇÃO: O DESENVOLVIMENTO MORAL DA IDENTIDADE MODERNA

Se considerarmos que os feminismos, ao pensarem o problema da representação do feminino, têm por força motriz a preocupação de retirar o feminino de uma clausura estrutural violenta e silenciadora, então um dos principais tópicos que entra em cena é a crítica dos feminismos à exclusão do feminino da possibilidade de representação de si, que, concomitantemente, se operacionaliza na tentativa de reconstrução de uma narrativa sobre o feminino da perspectiva das mulheres. Assim, pensar os modos de determinação do feminino enquanto forma de vida, isto é, uma subjetividade feminina, se torna para os feminismos uma tarefa primordial para uma crítica estrutural da cultura, e isto se dá de modo contíguo a uma busca pela ressignificação dos modos de representação de si para o feminino.

Um interessante caso exemplar, nesse sentido, pode ser encontrado nas palavras de Rose Braidotti em seu *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference*.²⁷ Ao propor uma “genealogia da teoria feminista”, Braidotti, antes de tudo, conclama as melhorias na autoimagem (*improvements in self-image*) e no senso de valor do feminino propiciado pelas oportunidades educacionais fornecidas às mulheres a partir dos estudos de gênero. Justamente aqui, por exemplo, a representação de uma autoimagem não alienada do feminino se liga a uma ressignificação do quadro cultural mais amplo, o que contribuiria, diretamente, para a melhoria das condições “reais” da vida das mulheres em geral.²⁸

²⁷ BRAIDOTTI, 2011.

²⁸ “Speaking in and of Utrecht at the beginning of the last decade of this century and of this millennium I can only welcome wholeheartedly the improvements in self-image and sense of worth that educational opportunities

Tal relação aparece de modo mais evidente quando Braidotti evoca a conhecida narrativa de uma história do feminismo por meio da divisão em “ondas” ou “estágios”, implementada por analistas dos estudos de gênero tais como Catherine Stimpson e Hester Eisenstein.²⁹ Nesse contexto, a “primeira onda” se caracteriza pelo foco na crítica ao sexismo enquanto prática social e teórica que cria diferenças e as distribui sob a forma de uma escala de “poderosos valores”.³⁰ A “segunda onda” se caracteriza pelo objetivo de reconstruir os modos de conhecer e representar ideias tomando por base a “experiência feminina”, o que perpassaria de modo necessário por um estudo das “tradições culturais femininas”.³¹ Por fim, a “terceira onda” se caracteriza pelo foco na formulação de novos valores que devem ser aplicados à comunidade como um todo.³²

Esses três estágios estão intrinsecamente conectados e o projeto de desenvolvimento de cada um ocorre simultaneamente ao dos outros. Para Braidotti, em meio a tal dinâmica e complexidade própria ao desenvolvimento dos estudos de gênero, faz-se necessário que um ponto seja destacado: que as ideias e insights desenvolvidos no seio dos estudos de gênero têm por horizonte uma *transformação dos valores gerais e dos sistemas de representação*.³³ E mais, Braidotti continua, isso tudo para pensar a *subjetividade feminina*, não como um problema “das mulheres”, mas da cultura em geral, como ponto nodal de importantes reconfigurações sociais, políticas, científicas, religiosas etc. Tal destaque conferido por Braidotti a esse último ponto se deve à ideia segundo a qual é constitutiva à representação dominante do feminino a negação à própria subjetividade do feminino.³⁴ Tal negação subjetiva incorreria na exclusão do feminino da vida intelectual e política, e mesmo no âmbito da “vida privada” a exclusão se manifestaria por meio da desigualdade no que concerne à liberdade emocional e sexual.³⁵ Por isso, o destaque e relevância de tal relação, entre representação de si e medidas práticas e teóricas que objetivam melhores condições de vida e participação ativa do feminino nos mais diversos campos sociais, não é em vão e muito menos arbitrária. E é justamente pela relevância que a representação de si apresenta, tomada aqui como “questão em debate” mais do que

have brought about in the women of today. I rejoice in the buoyant confidence displayed by younger women; I admire their determination and self-reliance.” Idem, p. 233.

²⁹ Cf. STIMPSON, 1981. EISENSTEIN, 1984. STIMPSON, 1986. EISENSTEIN, 1992. STIMPSON, 2014. STIMPSON, 2014b. EISENSTEIN, 2015.

³⁰ BRAIDOTTI, 2011, p. 234.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ Idem, p. 233.

³⁴ Cf. “This representation of Woman is the denial of the subjectivity of women”. Idem, p. 234. Tradução nossa.

³⁵ Cf. “[...] she is expected to nurture and uphold the male ego and desires; her ego is not an issue.” Ibidem. Tradução nossa.

reivindicação *per se*, não só em Braidotti, por exemplo, como em tantos outros casos,³⁶ que desejamos colocá-la sob suspeita no contexto de uma discussão mais ampla sobre representação do feminino.

Ora, se o fio condutor da necessidade de ressignificação dos modos de representação de si do feminino é, justamente, a tentativa de ruptura em relação a representações patriarcais, sistêmicas e violentas, não seria necessário submeter a noção de representação de si ao crivo crítico? Quer dizer, uma crítica à categoria de representação de si se torna relevante na medida em que o sistema de violência e silenciamento se manifesta na própria estrutura cultural, em seus modos de estabelecer valores, normas e formas de reconhecimento. Dito de modo mais preciso: a pavimentação de um caminho para a representação de si do feminino se apresenta como empreendimento urgente, mas não seria imprescindível também que a própria noção de representação de si seja submetida a uma análise mais detida, na medida em que é uma importante categoria do estudo da filosofia ética e política ao menos desde o século XVIII?

A “representação de si” é uma narrativa sobre o “eu” que se dá no eixo ético, o que equivale a dizer: um modelo de autoimagem que se constrói frente a um horizonte ético – o da *autorrealização*. Esta delimitação é, na verdade, de suma importância para o presente trabalho e, por isso, faz-se necessário que seja analisada de forma mais cuidadosa. Falar em *ideal de autorrealização* implica falar em uma complexa dimensão ética inaugurada na modernidade, que estabelece as vias para o alcance da liberdade e realização de si. Para compreender a relação entre *ideal de autorrealização*, representação de si e representação do feminino, faz-se necessário investigar a discussão em torno da representação do feminino no contexto do debate moderno mais geral acerca da representação de si e da identidade pessoal, com o intuito de compreender a adequação das teses da representação do feminino. Dito de outro modo, pensar o debate da representação do feminino a partir de tal *registro ético* implica revisitar a “virada subjetiva” que configura um dos principais traços da nova dimensão ética e política posta pelo advento da sociedade democrática na modernidade, com destaque para a constituição de uma particular forma de *identidade pessoal*, bem como para a posterior discussão sobre sua inserção no âmbito social e político.

O primeiro ponto a ser destacado nesse sentido é a relevância e alcance da noção de *dignidade humana* enquanto fruto da importante transformação de uma sociedade sustentada por identidades “socialmente derivadas” em direção a uma sociedade sustentada por uma

³⁶ Cf. COSTA, 1998; SMITH, 1988; HALL, DU GAY, 1996.

política de exigência de *igual dignidade*. Ou em outras palavras: a mudança de um sistema de concessão de respeito desigual, no qual a distribuição deste fundamenta-se nas diferentes posições e atividades socialmente estabelecidas em direção a um sistema no qual todos os seres humanos merecem igual respeito devido a uma marca compartilhada da espécie: *a dignidade*.³⁷ De fato, a noção de *igualdade na dignidade* não só emerge com grande compatibilidade em relação à sociedade democrática, como também reivindica a ideia segundo a qual o *reconhecimento igual de todos por todos* lhe é essencial enquanto princípio de regulação individual e social, enquanto nova forma possível de interação regulada por valores compartilhados.

O destaque do papel do reconhecimento de todos por todos enquanto nova via para se pensar a intersubjetividade deve, contudo, ser considerado de modo mais detido a partir de sua relação com o advento de uma nova noção, a de *identidade pessoal*, que se apresenta, de modo mais evidente, ao final do século XVIII. Justamente para compreender esta particular forma de identidade pós-metafísica, faz-se necessário analisar sua fundamentação em um também novo ideal emergente nas discussões morais do período – o *ideal de autorrealização*. Em suma, compreender a categoria da *identidade pessoal*, enquanto representação de si, a partir de seu registro moral e ético depende, em grande medida, de uma investigação em torno da formação da *identidade pessoal* no seio do *ideal de autorrealização*.

Em tal contexto, a própria noção de representação de si seria já uma representação formulada de modo específico, delimitada pelos parâmetros de discussão ética acerca do “eu”, e que se tornou um tema relevante para a filosofia prática. Disso, da identificação de certa delimitação ética de discussão do eu subjacente à noção de representação de si, decorre outro ponto importante que exploraremos mais detalhadamente no decorrer do presente trabalho, a saber: o de que pensar a representação de si implica também pensar a ideia de representação enquanto “representação de algo”, noção fundamental que se liga a toda uma gramática que está sob suspeita por pertencer à estrutura de inúmeras estratégias de dominação, dentre elas, a do patriarcado. Isso ocorre, por exemplo, de oposições tais como: natureza/cultura,

³⁷ E aqui poderíamos citar Kant como importante expoente do destaque dado à dignidade partilhada por todos, uma vez que identifica a característica fundamental dos seres humanos digna de respeito no fato de esses serem agentes racionais, que possuem a capacidade de dirigir a própria vida através de princípios: “A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da dignidade de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá”. KANT, 1986, p. 77.

corpo/espírito, verdade/mentira, escrita/fala etc; enquanto categorias, “nomes que damos ao mundo”, que estabelecem hierarquias e valores dos mais diversos tipos.

É nesse sentido, portanto, que a análise da *representação de si* enquanto representação propriamente ética ganha particular relevância para nós, na medida em que entra em destaque a ideia de que a representação de si deriva, antes de tudo, de um modo específico de representar, que emerge do registro ético com toda sua gramática e particularidade, e que tem também interface com importantes registros epistêmicos, metafísicos e retóricos. Desse modo, é mister para a presente pesquisa estabelecer uma discussão em torno da representação de si a partir do ideal moderno de *autorrealização*, o que configurará o esforço geral do presente capítulo.

Para colocar em curso este primeiro momento que consideramos incontornável, evocaremos o trabalho de Charles Taylor sobre o tema. Esta nossa escolha se justifica pelo alcance que a obra do autor possui, uma vez que permite identificar o debate sobre a representação de si tanto no contexto moral no século XVIII,³⁸ com Rousseau, por exemplo, quanto no contexto do comunitarismo anglo-saxão³⁹ e da tradição crítica alemã.⁴⁰ Assim, após analisarmos, no primeiro momento, certa delimitação ética da noção de representação de si, partiremos, num segundo momento, a uma consideração sobre a influência determinante de tal dimensão representativa nas formulações acerca da representação do feminino para os feminismos. Nesse contexto, tomaremos como fio condutor o importante debate empreendido no interior dos feminismos sobre as possibilidades e a eficácia da formulação de uma subjetividade feminina, investigando algumas das tensões presentes neste importante debate. É a partir da análise de tais tensões que nos lançaremos para o capítulo segundo, encarando-as da perspectiva de Gayatri Chakravorty Spivak, autora que analisa a partir de uma

³⁸ Nesse ponto, como veremos, emerge uma importante categoria moral, a *autenticidade*, muito bem traduzida por Rousseau, em um momento crucial do debate posto em curso no século XVII em torno dos desafios enfrentados pela modernidade no estabelecimento de seus elos de coesão social, o impasse entre o cálculo utilitário e a lei moral. Quanto a isso, cf. CAILLÉ, LAZZERI, SENELLART, 2006, pp. 387-689.

³⁹O comunitarismo dominou a teoria política anglo-saxã e americana durante a década de 80, e desenvolveu-se em aberta polêmica com o liberalismo em geral e, em particular, com o liberalismo rawlsiano. O problema que ganha relevância, nesse contexto, é a forma por meio da qual se compreende o sujeito liberal e a justiça ligada à distribuição de recursos sociais. Esse debate não se restringe, é claro, ao contexto anglo-saxão, na medida em que encontra suas raízes na tradição europeia mais ampla, representada por Maquiavel, Kant, Hegel, Gadamer, por exemplo, e estende até o fim do século XX questões que remontam à antiguidade, tais como a possibilidade ou impossibilidade de pensar o bem comum ou a neutralidade política, e mesmo a importância dos direitos ou da comunidade. Assim, o termo comunitarismo cumpre a função de conferir certa unidade a um pensamento de certa forma diverso, do qual, dentre outros autores, participa Charles Taylor e seu “comunitarismo liberal”. Quanto a isso, cf. AVINERI, S, 1992; BAYNES, K, 1998; LACEY, N, 1993.

⁴⁰ Teoría crítica é o termo usado para referir-se ao conjunto de obras de intelectuais ligados, a depender do caso, ao Instituto de Pesquisa Social, fundado em 1923, em Frankfurt. Dentre seus primeiros integrantes mais conhecidos estão Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Karl Wittfogel, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno e Walter Benjamin.

problematização mais detida da questão da representação, indicando, nesse contexto, um importante registro a ser considerado: *o estético*.

1.1 Ideal de autorrealização: o “registro ético” da identidade moderna

N’A *ética da autenticidade*, Taylor mobiliza a discussão em torno da identidade moderna a partir de três eixos principais, descritos por ele enquanto três tipos de “mal-estares da modernidade”, a saber, *individualismo*, *racionalidade instrumental* decorrente do “desencantamento do mundo” e suas implicações no *registro político*. Por *individualismo*, Taylor compreende a possibilidade, sob a forma de liberdade, de determinar suas próprias escolhas – *liberdade como autodeterminação*. Para que a individualidade assim se estabelecesse, foi necessário o descrédito de horizontes morais prévios fundados em certa noção de ordem cósmica, e, com isso, a rejeição do significado “mágico” das coisas. O que, para Taylor, conduz ao segundo eixo: o “desencantamento do mundo”, atrelado à emergência da *razão instrumental*, o que equivale a dizer o tipo de racionalidade articulada em torno do cálculo econômico de recursos em prol de um determinado fim – a máxima eficiência enquanto valor do sucesso. Aqui, com o descarte das ordens morais anteriores, o que entra em questão enquanto objetivo social é a felicidade e o bem-estar dos indivíduos. O que nos conduz ao *registro político* e às consequências para a vida social advindas do *individualismo* e da *razão instrumental*.⁴¹

Esses três eixos são, para o autor, uma porta de entrada para sua análise da *autenticidade* enquanto complexo campo híbrido, que opera não só como meio de compreensão da particular formação da identidade moderna, mas, sobretudo, como importante lente de aumento por meio da qual se pode observar importantes discussões contemporâneas, dentre elas, a que nos importa, a da *representação*. Em outras palavras, o que nos importa nessa discussão é a acurada imagem formulada por Taylor da complexidade constitutiva do *ideal de autorrealização* – desenvolvido no âmago do apelo por *autenticidade* – e sua influência determinante nas agendas que compartilham a busca por um novo modelo de *identidade pessoal*, bem como o concomitante enquadramento que se forma a partir daí em torno das tematizações de sujeitos

⁴¹ Para Taylor, a estrutura institucional e econômica fundamentada na razão instrumental acaba por, paradoxalmente, restringir a liberdade social tanto do grupo quanto do indivíduo, uma vez que os força a avaliar por meio da eficiência elementos que precisariam ser vistos por outro metro, tais como os efeitos sociais na natureza, ou ainda a extrema desigualdade de distribuição de riqueza. Ver: *ibidem*, p. 18.

plurais enquanto indivíduos diferentes em seu modo de existência particular e iguais do ponto de vista do direito – uma vez que esta é justamente uma das principais esferas de onde emerge o problema de como representá-los.⁴²

A *ética da autenticidade* é algo relativamente novo e peculiar à cultura moderna. Construída, indica Taylor, a partir de formas anteriores de individualismo, como, por exemplo, o racionalismo desengajado de Descartes, que demanda que cada pessoa pense com *autorresponsabilidade*; ou ainda o individualismo de Locke, que busca tornar a pessoa e sua vontade prioritárias em relação à obrigação social. Ao mesmo tempo, a autenticidade está, em muitos sentidos, em conflito com essas formas prévias, uma vez que é crítica tanto à racionalidade desengajada quanto ao atomismo que não reconhece laços comunitários. Uma das formas de descrever seu desenvolvimento é observar a noção oitocentista segundo a qual o ser humano é dotado de um *sentido moral*,⁴³ isto é, de um *sentimento* concernente ao que é certo e errado. Esta ideia posiciona-se como alternativa da noção geral, e de muitas formas diversa, de que a moralidade está vinculada a um cálculo, a uma atitude instrumental, seja quando é mediada por recompensas ou punições divinas, seja pela dinâmica das interações sociais.⁴⁴ Isso é relevante, pois com ela se funda uma moralidade que parte da interioridade, *a moralidade como uma “voz interior”*. Ou, como já sugeriria Rousseau, segundo Taylor, a moralidade como a voz da natureza em nós – o *sentimento (ou consciência) moral* opera e importa enquanto meio

⁴² “Algumas correntes da política contemporânea giram em torno da necessidade, por vezes da exigência, de reconhecimento. Pode-se dizer que essa necessidade é uma das forças propulsoras dos movimentos políticos nacionalistas. E a exigência vem para primeiro plano, de uma série de maneiras [...] em favor de grupos minoritários ou “subalternos””. TAYLOR, 2000, p. 241.

⁴³ “Os filósofos das luzes não cessaram de se interrogar sobre a relação mais favorável que colocaria em continuidade uma com a outra a virtude e a felicidade, tentando determinar o papel da razão menos em relação à lei divina do que em relação ao sentimento natural, dotado por muitos autores de um valor moral e capaz de religar a virtude à felicidade desacoplando-a, entretanto, de toda referência à utilidade própria como motivação da ação individual. É isso que aparece na linha de pensadores que vai de Cumberland aos teóricos do “sentimento moral” [...]. É por meio desse debate central no pensamento do século XVIII que se desenha não a idéia de uma possível superação do princípio de utilidade, tal como pretendem certos filósofos do século XVII, mas a de um verdadeiro antagonismo entre utilitarismo e antiutilitarismo”. CAILLÉ, LAZZERI, SENELLART, 2006, p. 26-27.

⁴⁴ Para uma abordagem mais ampla do cenário em questão, ver: “[...] A segunda resposta à questão da ligação entre a moral, a utilidade e a felicidade conservam a assimilação dessas três noções, mas especifica as condições sob as quais essa assimilação se realiza: dizer com Helvetius [*De l'esprit* (Do espírito)] que o mundo moral está submetido às “leis do interesse” equivale a sustentar que o interesse individual não está espontaneamente voltado para o interesse público. Será necessária a intervenção da razão para “esclarecer” o interesse e orientá-lo para a cooperação com os outros interesses. A conduta virtuosa, que consiste em unir “o interesse pessoal ao interesse geral” (Helvetius), reside apenas na “sociabilidade” [d’Holbach, *Système social* (Sistema social)] e não é senão o resultado de um cálculo que sozinho permite distinguir entre o verdadeiro interesse e “o interesse cego”. Por seu lado, Mably vai sustentar que “essa comunidade de interesse entre iguais é o fundamento do tratado de aliança perpétua que cimenta o estado da sociedade”. Fica faltando, no entanto, garantir a eficácia da razão ou do julgamento que podem ser incomodados pelas paixões, o que se produzirá, por outro lado, inevitavelmente, como mostrou Mandeville, que enfatiza o papel conflituoso do *self-love*. Tanto Helvetius quanto Holbach, Mably e Rousseau em sua perspectiva própria insistirão sobre o perigo moral e político que decorre da sua interferência, sem, entretanto, buscar aboli-las, tarefa considerada impossível [...]” Idem, p. 391.

de orientação para o adequado agir. A noção de autenticidade se desenvolve a partir de um deslocamento dessa ideia original em direção ao horizonte ético que viabilizaria *um ser humano verdadeiro e pleno*.⁴⁵ Vejamos como isso se dá.

A origem da plenitude e veracidade de nossas vidas encontrar-se-ia em nosso *interior*, e essa configuração da representação de si constitui parte da virada subjetiva característica à cultura moderna. A popularidade que o pensamento de Rousseau obteve nesse contexto é, para Taylor, um caso emblemático na modernidade, não porque o filósofo genebrino tenha inaugurado, propriamente, a *ética de autenticidade*, mas por ter articulado algo que já estava pairando sobre a modernidade européia.⁴⁶ Rousseau articula uma ideia latente de um modo enfático, sob a chave do que Taylor bem denomina *liberdade como autodeterminação*, a saber, a ideia segundo a qual eu sou livre quando determino para mim mesmo o que me concerne ao invés de me abandonar a influências externas. *Autodeterminação* consiste no rompimento de coações externas, um *poder* (ou não) fazer e agir de tal e tal modo concebido previamente pelo indivíduo. Ao mesmo tempo, a *autodeterminação* emerge enquanto particular exercício e realização de liberdade do humano, e isso, porque o humano não só tem a *capacidade* e *possibilidade* da liberdade sob a forma de *autodeterminação* como também reconhece tal possibilidade e por isso pode se *aperfeiçoar*.⁴⁷ É daqui que surge um modelo de representação

⁴⁵ “Na concepção original, a importância da voz interior estava em nos dizer a coisa certa a fazer. Estar em contato com os sentimentos morais importa nesse caso como o meio para o fim de agir do modo certo. O que chamo de deslocamento da ênfase moral advém quando estar em contato com os próprios sentimentos assume uma significação moral crucial e independente. Isso passa a ser algo que temos que realizar para ser seres humanos verdadeiros e plenos”. TAYLOR, 2000, p. 243.

⁴⁶Cf. MARSHALL, 2009, Preface, XII.

⁴⁷ Cf. Um exemplo do sucesso e persistência de tal concepção pode ser observado na assimilação de Rousseau por Kant, em específico, no que concerne à relação determinante entre ética e antropologia no pensamento do filósofo alemão. Quanto a isso, na breve descrição que Kant oferece acerca da relação entre antropologia e ética na passagem supracitada da *Metafísica dos costumes*, consta que a antropologia trata disto, a saber, de “condições subjetivas tanto impeditivas como favorecedoras da realização das leis da primeira [i.e. da metafísica dos costumes] na natureza humana”. Nesse sentido, a antropologia deve propor uma teoria do ser humano, e assim entender as condições por meio das quais efetivar-se-ia a moralidade no mundo [...]. Não é possível simplesmente apresentar a moralidade como um conjunto de regras e princípios que deveriam comandar o ser humano em seu agir; é preciso ainda uma reflexão complementar a esta, a saber: é possível para o ser humano agir moralmente? E é por isso que antropologia é necessária para a moralidade, pois é preciso conhecer o ser humano segundo suas faculdades e disposições, com vistas a compreender o que podem estas faculdades e disposições para daí então buscar aplicar os princípios morais puros à vida concreta dos homens. Em uma formulação condensada: a antropologia vem auxiliar a ética no que tange a permitir com que os seres humanos possam “sentir o progresso de sua faculdade de julgar”. Dito de modo geral aqui, poder-se-ia descrever a relação entre ética e antropologia nos seguintes termos: a antropologia, tendo por objeto de estudo o ser humano, estabelece um conhecimento necessário para compreender o modo como é possível ao ser humano agir moralmente, isto é, a antropologia estabelece as condições humanas a partir das quais pode-se reivindicar algo como a moralidade ao mesmo tempo em que reivindica a ideia de *que o ser humano no exercício de sua liberdade é capaz de se aperfeiçoar moralmente*. MARTINS, 2020, p. 3-4. Grifo Nosso.

capaz de significar em geral aquilo que a modernidade passa a conceber como próprio ao que é, no humano, ético: *livre arbítrio* ou *liberdade da vontade*.⁴⁸

O forte conceito de “subjetividade” que surge dessa interioridade moralmente determinada, condição para a *liberdade como autodeterminação*, pode, contudo, ser nublada pelas paixões que emergem de nossa dependência dos outros. Daí que, seguindo Rousseau, nossa recuperação moral dependeria do contato íntimo e autêntico com nosso próprio ser. A partir dessa nova preocupação, a importância e ênfase moral na necessidade de estar em contato com os próprios sentimentos desloca-se e ganha uma forma alternativa, qual seja, a de que estar em contato com os próprios sentimentos é algo necessário para a concreção autêntica da autoimagem, algo necessário para a aquisição de um *self* não mais metafisicamente pressuposto, e justo daqui entra em cena a noção de *autorrealização* do ser humano, o assim chamado ser humano pleno e autêntico, e, portanto, ético.

Nesse contexto, algo importante é sublinhado por Taylor: para compreender e se autodefinir, faz-se necessário a aquisição de “ricas linguagens de expressão humana”,⁴⁹ isto é, de diversos símbolos empregados no intercâmbio discursivo, e esta aquisição se dá na troca com os outros, ao contrário do que pensava Rousseau, para quem o meio social era sempre corruptivo. Em outras palavras, definir a si mesmo a partir da própria originalidade passa a implicar relação com os outros, e isso, para que esta autodefinição seja realizada e, portanto, reconhecida em um meio social. Assim, Taylor acena para a *alteridade*, para o *outro*.

Sob esse aspecto, o processo de *autodeterminação* e *autorrealização* enquanto meio de concreção da vida plena perpassa a formação do sujeito (individual/subjetivo) fundado no processo de socialização (supraindividual/coletivo).⁵⁰ Dito de outro modo, apenas pode-se

⁴⁸ “Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o ser humano executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade [...] Mas, ainda quanto as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre a diferença entre o ser humano e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo [...]” ROUSSEAU, 1999, p. 64-65.

⁴⁹ TAYLOR, 2000, p. 246.

⁵⁰ “Claro que se espera que desenvolvamos nossas próprias opiniões, perspectivas, atitudes com relação às coisas e, em considerável medida, pela reflexão solitária. Mas não é assim que as coisas funcionam no caso de questões importantes como a definição de nossa identidade. Definimos nossa identidade sempre em diálogo com as coisas que nossos outros significativos desejam ver em nós [...]. Assim sendo, minha descoberta de minha identidade não implica uma produção de minha própria identidade no isolamento; significa que eu a negocio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro [...]. Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros.” TAYLOR, 2000, pp. 246, 248.

definir a identidade pessoal a partir de um quadro de questões que importam para a construção da autoimagem. E, desse modo, a noção de identidade funciona como quadro geral a partir do qual as aspirações, gostos, desejos de um indivíduo fazem sentido e ganham expressividade nos registros social e “público” (ou político). Mais do que isso, é justamente a essa identidade que se pode atribuir uma noção forte de *sujeito*, uma vez que a constituição da *identidade pessoal* assim articulada reflete a constituição de uma subjetividade enquanto *unidade* do gosto, do pensar, do agir em sua apreensão do quadro normativo mais amplo da vida social, bem como de sua expressão original dentro de tal quadro.

Esta nova noção disponibilizou para a consciência moderna um horizonte no qual as diferenças entre os seres humanos eram justificadas a partir de um registro moral, de caráter não “racionalizante”, mas “intuitivo”. Trata-se de um código ético constitutivo da busca humana por uma representação de seu “si próprio”, de sua “autoimagem” num momento histórico de forte crise da razão.⁵¹ E isso, porque a partir de certa ideia de fidelidade e sinceridade para consigo mesmo (portanto, para com sua *originalidade*), o ser humano descobre um modo de ser que pode denominar “próprio”, que lhe permite *tornar* o que ele é (um *self* historicamente determinado). Partindo dessas diretrizes, o *ideal de autenticidade* estabeleceria outra necessidade fundamental para a modernidade: a de viabilizar meios para a *autorrealização, autocomplementação e autoexpressividade*⁵² das identidades individuais, a realização do ser humano *pleno*, intrinsecamente relacionado ao processo de *tornar-se sujeito*.

⁵¹ “Uma das questões centrais que deverá ser resolvida pela filosofia moral e política das Luzes será aquela do tratamento da equação da felicidade e da utilidade em sua relação com os valores morais que a crítica da religião positiva, corrente no século XVIII, não tinha, entretanto, atingido. Muitas estratégias opostas foram utilizadas para isso. Simplificando, pode-se sustentar que elas se caracterizam por sua capacidade de combinar diversamente as noções fundamentais de felicidade, de utilidade e de conduta moral, o que permite reencontrar certas soluções avançadas pelos filósofos do século XVII [...] A primeira dentre elas consiste em resolver o problema associando a moral à felicidade, mas afastando-a da utilidade, considerada como fundamento de toda conduta, e criticando a tese de um fundamento racional do comportamento ético: nós a veremos funcionando, desde a primeira metade do século XVIII, com os pensadores do “sentido moral”, como Shaftesbury, Hutcheson, Balguy ou Kames, para os quais a ação virtuosa ou a aprovação de uma tal ação manifesta um prazer moral próprio, não redutível a satisfações utilitárias [...] Desse ponto de vista, mesmo em autores críticos com relação ao “sentido moral”, como Adam Smith, encontraremos (diferentemente de Hume) a dissociação entre a felicidade e a virtude moral de um lado e o princípio de utilidade do outro (o que não significa de forma alguma que esse princípio não tenha mais lugar em Smith) [...] Existe uma variante a dessa resposta geral, e ela é proposta por Rousseau. Esse conhece, por intermédio de Burlamaqui (Direito natural), a tese dos pensadores do sentido moral e sua crítica ao papel fundador da razão em matéria de moral. Não é, portanto, nela que a moral pode encontrar seu princípio, já que a razão deve ela própria encontrar o seu em um sentimento.” CAILLÉ, LAZZERI, SENELLART, 2006, pp. 390-391.

⁵² Outro exemplo mais interessante, talvez, no que tange aos nossos interesses particulares, é a articulação de Rousseau sobre o tema, que embora não empregue à risca os termos que usamos aqui, propõe a noção de respeito igual enquanto fator indispensável à liberdade, ou seja: em oposição à condição determinada pela hierarquia de dependência de estima do outro, Rousseau propõe a condição de liberdade-na-igualdade, na qual os indivíduos respeitam-se mutuamente devido à dignidade que a todos é inerente e não se tornam escravos da dependência da

A ideia segundo a qual cada um pode (e deve) lutar pelo que lhe autodefine penetrou profundamente a consciência moderna. Dela derivam princípios caros ao registro ético moderno, a saber, *sinceridade* (para consigo mesmo) e *originalidade*,⁵³ no sentido de que cada uma de nossas vozes possui algo totalmente próprio a ser expresso. É uma particular imagem da modernidade que Taylor consegue propiciar, a saber: o complexo contexto no qual o *ideal de autenticidade* supõe como fundamento de efetivação o *ideal de autorrealização*⁵⁴ – eis o pano de fundo que confere à cultura da autenticidade e da autorrealização força moral, bem como confere sentido à ideia de “luta por uma autoimagem”, uma “representação de si” que seja autoeleita, subjetivamente escolhida, mas sem abdicar do contexto social no qual ela se insere, pois outras identidades pessoais passam a valer como condição de composição da minha.⁵⁵

Esta imagem articulada por Taylor viabiliza a percepção de um elemento fundamental para nossa discussão, qual seja: que a possibilidade de *autorrealização* é a força motriz da luta por uma *identidade pessoal*,⁵⁶ a luta pela representação de si como sujeito, cujo critério ético é o comprometimento com a autonomia e com o reconhecimento mútuo. Dito de outro modo, e conforme já indicado anteriormente: ao conquistar uma imagem própria de si mesmo, o indivíduo o faz dentro de um quadro social predeterminado, e, por isso, a *autorrealização* coincide com a realização de si mesmo como sujeito pleno, o que equivale a dizer, como forma de vida autônoma que busca por direito existir enquanto tal. Nesse contexto, temos, então, num mesmo movimento, a implicação necessária entre sujeito, autenticidade, liberdade e autorrealização como condições do registro ético da modernidade. É por meio de diferentes arranjos dessa correlação que entram em curso as mais diversas propostas em torno das

estima do outro e do orgulho (*amor proupe*), fornecendo assim, a partir dos ideais de dignidade e igualdade universais e liberdade, uma alternativa particular a um problema tratado por longa tradição da filosofia prática.

⁵³Cf. DAMIÃO, 2006.

⁵⁴Em outras palavras, na ideia segundo a qual o significado da minha vida reside justamente no fato de que ela é fruto de uma escolha, justamente aí a autenticidade enraíza-se na liberdade de autodeterminação. O humano encontra-se num quadro em que deve fazer opções, opções significativas que conferem sentido à própria vida, o que implica pensar que algumas questões são mais importantes que outras, um horizonte de questões importantes no que concerne a que âmbito “dar a si mesmo uma forma” é importante, sendo que isso não posso determinar por mim mesmo.

⁵⁵ “Essa característica crucial da vida humana é seu caráter fundamentalmente dialógico. Tornamo-nos agentes plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão [...]. [...] somos apresentados a essas linguagens por meio da interação com outras pessoas que têm importância para nós [...]”. TAYLOR, 2000, p. 246.

⁵⁶ Justo aqui a abordagem de Taylor abre a possibilidade panorâmica, se assim podemos chamar, de olhar para outro campo de discussão da representação de si colocada em curso por uma variedade de trabalhos. No sentido de pensar o intercâmbio entre esfera individual e supraindividual, bem como as consequências éticas, políticas e jurídicas de uma má formação da representação de si, da subjetividade, podemos citar conhecidos e importantes trabalhos, tais como: HONNETH, 2003a. HONNETH, 2003b. FRASER, 2007. FRASER, 2015. PIZANI, 2014.

possibilidades de *autorrealização* do ser humano, da inserção dessa particular forma de identidade em um âmbito *sócio-existencial* – nossos laços com os outros e as condições humanas que podem conduzir à destruição ou viabilização das condições de realização da vida plena.⁵⁷

Assim, quando se afirma que a *autorrealização* é determinante na constituição do sujeito moderno, sujeito que é a conquista de uma autoimagem ou “representação de si” plena tornada concreta pela autonomia e reconhecimento mútuo, o que está em jogo não é que ela apenas caracteriza as formas de individualismo no que concerne à liberdade individual (direito subjetivo), mas também o modelo de sociedade. E disso decorre que tal noção de subjetividade é uma *representação-guia* para um modelo profundamente enraizado nos princípios e ideais éticos capazes de oferecer a perspectiva por meio da qual indivíduos podem viver uns com os outros com o objetivo de realizar uma *vida plena*.⁵⁸

O que se destaca para nós nesse debate é a ideia segundo a qual para se reivindicar a autenticidade de um “si próprio”, num processo de *autorrealização* no qual o indivíduo representa a si a partir de critérios autênticos e assim se torna um sujeito, seria preciso assumir um permanente pressuposto: que a garantia de uma autoimagem autêntica – a representação de si – dependa da determinação de princípios de realidade não propriamente do sujeito, mas *dos meios discursivo-expressivos e mecanismos por meio dos quais o sujeito representa a si visando à sua autorrealização*. Em outras palavras, o registro ético apresentado até aqui, que toma por fio condutor o *ideal de autorrealização*, pressupõe em sua estrutura um compromisso com um modelo de representação autêntico, veraz, claro e evidente como condição de concreção da formação subjetiva plena no processo de socialização – *ética e episteme misturam-se para fornecer certo quadro de possibilidade representativa*. Quanto a isso, devemos destacar outro ponto muito importante, qual seja: o de que seria justamente em certa forma *transparente da*

⁵⁷ Para Taylor, uma das alavancas do criticismo à cultura contemporânea da autenticidade é a de que esta encoraja um entendimento puramente pessoal da *autorrealização*, constituindo comunidades e associações nas quais as pessoas são tomadas apenas de modo instrumental em seu significado, o que, num sentido amplo, seria antitético no tocante a um compromisso comunitário. Cf. TAYLOR, 1991.

⁵⁸ Taylor bem exemplifica isso quando propõe que: “Portanto, as grandes filosofias individualistas também propunham modelos de sociedade. O individualismo lockeano deu-nos a teoria da sociedade como contrato. Formas posteriores ligadas a noções de soberania popular. Dois modos de existência social estão evidentemente ligados com a cultura contemporânea de autorrealização. O primeiro é baseado na noção de direito universal: todos devem ter o direito e a capacidade de ser eles mesmos. Isso é o que está por trás do relativismo suave como um princípio moral: ninguém tem o direito de criticar os valores de outra pessoa. Isso inclina aqueles imbuídos desta cultura voltada para as concepções de justiça processual: o limite para a autorrealização de qualquer pessoa deve ser a salvaguarda de uma chance igual neste cumprimento para os outros.” TAYLOR, C, 1991, p. 103. Tradução nossa.

representação de si que se encontraria o (novo) critério para a inserção da *identidade pessoal* num contexto sócio-existencial mais amplo,⁵⁹ sendo, inclusive, uma das esferas fundamentais para se pensar a garantia e violação dos direitos humanos básicos e civis. Em suma, isso tudo implica certa necessidade de conceber e exprimir representações que tecem e elucidam imagens de si ditas “reais”, muito embora os meios de representar tais imagens sejam objeto de controvérsia, como veremos em breve.

Dessa forma, o projeto ético parece imbricar-se a certos pressupostos epistêmicos, se assim podemos chamar, enquanto importantes princípios de viabilização e validação da representação de si. Este último ponto, vale indicar desde já, será melhor abordado quando, no próximo capítulo, adentrarmos o pensamento de Gayatri Spivak em suas reflexões sobre representação do feminino. Por ora, concentremo-nos, ainda, nas particularidades propriamente éticas de tal teoria da representação pressuposta da noção de representação de si. Assim, considerando que a conquista de uma autoimagem se dá através da experiência de *autorrealização*, e que a *autorrealização* é propriamente o campo de inserção socio-existencial da *identidade pessoal* a partir de critérios de “realidade”, o que entra em curso é a possibilidade de perseguir os rastros constitutivos deste particular modelo ético de representação e seus possíveis desdobramentos.

É nesse contexto, por exemplo, que Taylor advoga a ideia segundo a qual a formação da subjetividade é determinada, em parte, tanto pelo reconhecimento público quanto por sua ausência, e a este último Taylor denomina “reconhecimento *errôneo* por parte dos outros”.⁶⁰ Este reconhecimento *errôneo* é extremamente prejudicial na medida em que uma pessoa ou grupo pode sofrer danos reais ao deparar-se com uma representação de si próprio fornecida pela sociedade ou por outros que o cercam, algo que seria redutor ou desmerecedor, que equivale a obrigar alguém a acatar uma imagem depreciativa de si mesmo, inviabilizando uma autoimagem autônoma. Em suma, a autodepreciação, uma imagem *errônea* de si, configuraria

⁵⁹ Quanto a isso, argumenta André Garcia em artigo em vias de publicação: “A linguagem ordinária está preta de expressões que remetem ao imaginário da autenticidade, mas isso não quer dizer que, observando-se o uso cotidiano, seja possível obter uma adequada dimensão do que essa reivindicação contém e pressupõe. Isso ocorre, porque toda reivindicação de autenticidade se encontra, no uso ordinário da linguagem, encerrada na autoevidência do seu sentido, ou seja: quando alguém reivindica “ser autêntico”, toma-se como *dada* a existência de condições adequadas para se conceber e comunicar uma representação de si reputada autêntica. Ora, isso quer dizer que, se um terceiro colocasse em dúvida desde já a possibilidade de conquista da identidade pessoal, estaria questionando ao mesmo tempo a veracidade não do “si próprio”, do *self*, mas sim de sua *apresentação* segundo critérios como o de *clareza e evidência*.” GARCIA, s/d, (artigo no prelo).

⁶⁰ TAYLOR, 1991, p. 249.

o pior tipo de opressão,⁶¹ que não só inviabiliza a autonomia do sujeito, mas, sobretudo, *o aliena de si*.⁶²

Interessante, nesse sentido, é observar o próprio posicionamento de Taylor em tal discussão, uma vez que o autor é, a seu modo, muito inclinado a promover e defender o legado da *autenticidade* e do *ideal de autorrealização*.⁶³ Como um dos grandes representantes do comunitarismo, Taylor formula suas reflexões a partir de um horizonte no qual o complexo cálculo entre direitos individuais, bem comum e justiça social “tomam a forma” do problema da ausência de reconhecimento: o reconhecimento público, justamente por ser tão fundamental dentro do projeto mais amplo de realização humana, deve ser buscado a partir de representações “positivas” das pautas dos sujeitos. Disso decorre que, não obstante a diferença entre os sujeitos particulares, demandas coletivas ganhem a prerrogativa, na medida em que a afirmação de sua necessidade na esfera pública contribuiria, diretamente, para a boa formação das identidades pessoais. Quer dizer, a proposta de Taylor traz em si toda a carga da fundamentação ética da *identidade pessoal* e a traduz nos traços do que parece ser um caminho particular do autor para pensar a representação, e isto se deve a algo que nos esforçamos em demonstrar no decorrer do texto e que destacamos, agora com mais recursos e de modo mais enfático, a saber: a estrita relação estabelecida pelo modelo ético de representação entre subjetividade e representação de si.

O exemplo de Taylor apresenta de modo explícito o movimento segundo o qual a noção de *representação de si* parece deslocar-se por diferentes âmbitos conforme novos elementos lhe sejam apresentados, na medida em que a partir da questão do reconhecimento, por exemplo, é possível perceber o deslocamento do tratamento moral do problema da representação para

⁶¹ “A projeção de uma imagem inferior ou desprezível sobre outra pessoa pode na verdade distorcer e oprimir na medida em que a imagem é internalizada. Não só o feminismo contemporâneo, mas as relações entre as raças e o multiculturalismo são movidos pela premissa de que negar reconhecimento pode ser uma forma de opressão.” Ibidem.

⁶² É exatamente neste último ponto que Taylor enxerga o cerne do pensamento políticocontemporâneo, incluindo os feminismos. Neste último caso, a questão em voga seria a de que “as mulheres foram induzidas nas sociedades patriarcais a adotar uma imagem depreciativa de si mesmas [...], internalizaram um quadro de sua própria inferioridade”. Ibidem.

⁶³ Taylor conclui a análise de seu *The ethics of authenticity* (1991) do seguinte modo: “O que nossa situação parece exigir é uma complexa, multinivelada luta, intelectual, espiritual e política, na qual os debates da arena pública conectam-se com aqueles presentes em uma série de configurações institucionais [...] e onde essas disputas, por sua vez, tanto alimentam quanto são alimentadas pelas várias tentativas de definir em termos teóricos o lugar da tecnologia e as exigências de autenticidade e, além disso, a formada vida humana e sua relação com o cosmos. Mas para se engajar efetivamente neste multifacetado debate, é preciso ver o que há de grande na cultura de modernidade, bem como o que é superficial ou perigoso. Como disse Pascal sobre os seres humanos, a modernidade se caracteriza pela grandeza, bem como pela miserabilidade. Somente uma visão que abrace ambos pode nos dar a perspectiva não distorcida de nossa época, o que precisamos para chegar à altura de seu maior desafio”. TAYLOR, 1991, pp. 120-121.

diferentes registros de reflexão, tais como o da teoria e praxis social, política e jurídica. Isto é, num primeiro momento, a representação de si emerge como importante noção a partir de um horizonte moral no que se refere às condições de efetivação da identidade pessoal, como no supracitado caso de Rousseau, por exemplo. A partir daí, quando do âmbito da socialização passam a emergir questões mais incisivas em torno da formação subjetiva, como no caso da formulação de tal problema a partir da gramática do reconhecimento sob a perspectiva do comunitarismo de Taylor, por exemplo, o que entra em jogo é um compromisso crítico com os ideais orientadores e estruturadores de “nosso tempo” e as expectativas e planos quanto sua concreção.

Há ainda os casos nos quais o registro normativo ganha protagonismo, como no caso da discussão que emerge da proposta de Axel Honneth, para quem, em seu famoso *Luta por reconhecimento*, “a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco”,⁶⁴ pressuposto que já vimos em Taylor, com a condição de que para Honneth “os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como destinatários sociais”.⁶⁵ Em tal contexto, o Direito apareceria como importante esfera de socialização, tornando necessária a inclusão da representação de si na esfera jurídica. Tal tópico é objeto central no pensamento de Honneth acerca da filosofia do direito, e revisado em importantes debates do filósofo com, por exemplo, Nancy Fraser e Christopher Menke, nos quais Honneth tem de lidar com o seguinte problema: por um lado, se o direito, enquanto campo de representação da “perspectiva normativa de seus parceiros”, garante certo tipo de autonomia ao indivíduo, por outro lado, tal campo de representação normativa não daria conta de toda esfera de “autorrelação prática”.⁶⁶ Tal espaço “vazio” funcionaria justo como válvula de escape para representações alienantes e injustiça social.

A partir de tais exemplos, o que objetivamos demonstrar é o modo como, não obstante os registros e dimensões de discussão da representação de si sob a chave da subjetividade possam flutuar, no que concerne à questão da representação de si no contexto mais amplo de socialização de um indivíduo e de sua identidade pessoal, um elemento subjaz intocado: o apelo de autorrealização enquanto marca distintiva de preocupações representacionistas propriamente éticas. No caso de Taylor, por exemplo, isso se faz notar por meio da preocupação

⁶⁴ HONNETH, 2003a.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Para uma análise mais apurada do debate em questão, ver: LUCHI, 2017, pp. 89-112.

do autor em articular uma teoria da representação eficaz no que concerne a viabilizar certa relação positiva entre formação da identidade e reconhecimento público. Parece incontestável que tal teoria tenha em seu horizonte um dever: o de possibilitar a *autorrealização do sujeito*, o que equivale a dizer, mobilizar modos de pensar sobre a representação que se preocupam com os meios pelos quais a *autorrealização*, enquanto promessa ética, possa se concretizar. Assim, Taylor julga preservar o ideal de *autorrealização* enquanto modelo teórico e prático em torno do qual circulariam diversas preocupações representacionistas. A proposta de Honneth em sua interface com Fraser e Menke também persegue os rastros de uma preocupação sobre as possibilidades e impossibilidades de construção e socialização da representação de si num horizonte de preocupação com a autonomia e autorrealização dos indivíduos.

Desse modo, conforme nos esforçamos em demonstrar, este é um debate amplo, e muitas questões poderiam emergir aqui, tais como as de se realmente uma política de reconhecimento possui relação positiva com a justiça social,⁶⁷ ou mesmo em que medida a constituição e normatividade sociais determinam ou podem garantir a formação da identidade pessoal no âmago do processo de *autorrealização*.⁶⁸ A análise e exposição de tal debate extrapolaria os limites e objetivos do presente trabalho, mas é digna de nota justamente por fortalecer a ideia de que a nova noção de *identidade pessoal* que se desenvolve no solo do *ideal de autorrealização*, não obstante seus impasses particulares, está comprometida com um modelo de representação propriamente ético, que movimenta e se interpõe a uma série de importantes discussões. E vale lembrar: um modelo fundamentalmente comprometido com modos de articulação “reais”, verazes e autênticos.

1.2 Entre essencialismo e antiessencialismo: impasses feministas inerentes ao modelo ético de representação

⁶⁷ Tomando o debate de Fraser e Honneth enquanto caso exemplar, temos: “Para Fraser, portanto, mesmo que alguém aceite as premissas iniciais de Honneth, de que *a autorrealização pessoal depende de relações de reconhecimento* e de que é o seu rompimento que faz com que as pessoas se sintam desrespeitadas, isso não significa que o sentimento de desrespeito ou a autorrealização tenham uma relação intrínseca com a justiça ou com a superação da dominação.” BRESSIANI, 2014, p. 279.

⁶⁸ Já aqui é o debate de Menke e Honneth que nos serve como caso exemplar: “[...] Menke havia negado que o Direito seja uma esfera de reconhecimento. Porque, a seu ver, deve dar margem a que as pessoas façam escolhas individuais não socializáveis ou que se autoinventem livremente. Uma possível interpretação dessa insitência de Menke seria que ele quer deixar o espaço aberto para escolhas ainda não assimiláveis socialmente em certo momento ou para inspirações estéticas imprevisíveis.” LUCHI, 2017, p. 97.

A partir do quadro teórico apresentado até o presente momento, um dos desafios com os quais teorias da representação têm de lidar, por exemplo, assume a forma de um paradoxo particular, qual seja: toda essa configuração na qual se encontram, enquanto bases operacionais da democracia moderna, a demanda de *respeito/reconhecimento igual de todos por todos* e a demanda por *autodeterminação* enquanto condição de realização do humano, tal configuração lança na esfera pública um dilema entre *igualdade* e *diferença*. E aqui novamente podemos recorrer a Taylor enquanto exemplo emblemático:

Assim, essas duas modalidades da política, ambas baseadas na noção de respeito igual, entram em conflito. Para uma delas, o princípio do respeito igual requer que tratemos as pessoas de uma maneira *cega às diferenças*. A intuição fundamental de que os seres humanos merecem esse respeito concentra-se *naquilo que é o mesmo em todos*. Para a outra, temos que reconhecer e mesmo promover a *particularidade*.⁶⁹

Bem, a partir da apresentação de tal paradoxo e de toda discussão apresentada até aqui, retomemos por um momento um elemento importante que já havíamos indicado em nossos momentos introdutórios, a saber: a possível relação entre o modelo ético de representação e importantes impasses em torno da subjetividade. Quer dizer, a suspeita que nos afronta nesse contexto, é que o centro gravitacional do paradoxo apresentado no trecho supracitado seja a própria figura do *sujeito eticamente fundado*. Mas para que possamos melhor expressar a força de nossa suspeita, temos de sublinhar o seguinte: que o tipo de *igualdade* da qual os sujeitos devem gozar por direito é coincidente ao poder de exercer sua *particularidade*, aquilo que marca a individualidade (subjetividade) de sua *identidade pessoal*. Dito de outro modo, este paradoxo merece atenção justamente na medida em que considera o seguinte: sendo a *identidade pessoal* formada a partir do intercâmbio com os outros, surge daí a possibilidade de que tal formação possa ser malograda caso o reconhecimento ou respeito dos outros seja negado ou mesmo se dê de modo depreciativo. Desse modo, como a possibilidade da formação da *identidade pessoal* se encontra numa zona na qual há chances de ser prejudicada, sob perigo também estaria a possibilidade da realização da liberdade fundamental de quem for prejudicado, conseqüentemente, comprometido restaria o alcance da realização de si enquanto ser humano pleno.

⁶⁹ TAYLOR, 2000, p. 254

Assim, a tensão principal de tal impasse ou paradoxo, como chamamos, parece repousar nas demandas postas pelo *ideal de autorrealização*. Isso se deve a que tal dilema repousaria justamente nas tensões social/individual, público/privado, subjetivo/intersubjetivo no contexto ético da *autorrealização*. O mal funcionamento da equação entre construção da identidade e reconhecimento mútuo no contexto da socialização pode acarretar a opressão e silenciamento de determinadas identidades, fazendo com que elas sofram o pior mal: a má formação, ideterminação ou apagamento de si. Ou pior: o diagnóstico que este já seja o caso – de que tal direito já seja negado a diversos grupos – torna mais urgente e calorosa a discussão acerca da *igualdade e diferença* dos sujeitos.

Ora, é justamente a partir desse contexto teórico que desejamos partir para uma análise dos modos de discussão sobre a representação do sujeito no que tange a modelos de representação de si que orientaram decisivos debates em torno da representação do sujeito do feminino, tema com o qual nos ocupamos nessa pesquisa. Falo aqui, mais precisamente, do debate entre as correntes ditas essencialistas e suas críticas, designadas de forma geral como correntes antiessencialistas. Não porque necessariamente essa seja uma imagem total da dimensão de tal discussão, mas porque propicia uma interessante lente de aumento e análise em torno da discussão sobre as teorias e propostas de representação dos sujeitos que, majoritariamente empregadas em sentido ético-jurídico (liberdade e direito), enfrentam o dilema das esferas individual e supraindividual na constituição de uma autoimagem da mulher. Dito de modo mais preciso: a discussão apresentada até aqui possibilita visualizar a estreita relação entre o sujeito eticamente fundado e os modos de discussão de sua representação.

Esse é um complexo debate que se desenvolve em torno dos modos de reivindicação dos direitos dos sujeitos oprimidos e silenciados, aqueles a quem o reconhecimento é negado; um complexo debate em torno dos dilemas das formas públicas da representação de tais sujeitos de modo que esses possam concretizar o que lhes é minimamente prometido: o *ideal de autorrealização*, bem como direitos que promovam o contínuo exercício dessa autoimagem conquistada. Nossa pesquisa propõe que o debate sobre a representação do feminino também se insere nesse cenário e partilha de suas complexidades. Assim, passaremos a discutir como se dá essa interface, bem como algumas das particularidades fundamentais que compõem diferentes posicionamentos adotados, nomeadamente: propostas antiessencialistas que emergem enquanto tentativa de solucionar os problemas do essencialismo a partir de uma nova teoria da representação, ou pela recusa da formulação de uma. Vejamos como isso se dá.

Bem, levando em consideração o debate mobilizado até aqui, se pensarmos sobre a representação de si na forma da representação do feminino, o que entraria em jogo seria uma discussão sobre a representação do sujeito a partir de uma preocupação enraizada nas perguntas pelas possibilidades de agência, isto é, na preocupação expressa pela busca por reconhecimento na forma de um esforço por evitar que o feminino se torne alheio de si mesmo, uma autoimagem *alienada*. Isso ocorreria dada a perda da noção do sujeito coletivamente reconhecido como “mulher”, uma imagem de si emancipada de determinações de gênero recorrentes e violentas.⁷⁰

Nesse contexto, observaremos agora a discussão sobre a representação do feminino à sobra da exposição feita até aqui, e, para tanto, chamamos atenção, novamente, para os seguintes pontos: o primeiro, a autoafirmação da subjetividade enquanto fenômeno concomitante à expressividade na esfera pública, o que coloca em campo a formação normativa do sujeito. Falo aqui da ideia segundo a qual o sujeito concretiza-se apenas no contexto de escolhas relevantes dentro de um dado quadro sócio-cultural determinado. O segundo refere-se ao fato de que reconhecimento errôneo malogra a concreção da subjetividade (de determinadas pessoas ou grupos) enquanto forma de vida autônoma e capaz de lutar por seus direitos, quer dizer, os aliena de si mesmos e, portanto, de recursos legítimos para a realização de si enquanto ser humano pleno.

Esses dois pontos, como vimos anteriormente, ilustram bem um paradoxo fundamental a ser considerado no debate contemporâneo em torno do problema da representação: o de que, por um lado, a pessoa precisa da sociedade e, de outro, que, para realizar-se enquanto sujeito, essa mesma dependência pode malograr a formação de si enquanto forma de vida autônoma. Ao mesmo tempo colocam um impasse em torno nas melhores estratégias para se tecer representações capazes de viabilizar a *autorrealização* dos indivíduos. Assim, para compreender os impasses representacionistas que emergem a partir desse impasse propriamente ético, faz-se necessário observar como se estabelece certa interpretação sobre o papel dos modos discursivos, normativos e expressivos nas considerações em torno da relação entre o individual e o supraindividual no que tange à formação da identidade pessoal no contexto da autorrealização.

⁷⁰A título ilustrativo, podemos encontrar essa orientação em importantes textos tais como, por exemplo, BEAUVOIR, 2016. IRIGARAY, 1985.

Muito relevante, nesse sentido e tendo em vista o quadro conceitual que nos esforçamos por desenhar até aqui, é notar a análise feita por Rahel Jaeggi,⁷¹ que identifica no paradoxo ético em torno da representação de si a presença de uma “orientação positiva” (que se caracteriza por certo essencialismo nas teorias da representação,) e uma “orientação negativa” (que se caracteriza por uma resistência aos traços essencialistas: o antiessencialismo).

A “orientação positiva” se apresenta enquanto vertente que sugere que há, no âmago dos mecanismos de reconhecimento das formas de vida um “elo positivo” com a sociedade que viabiliza ao reconhecido o alcance de uma referência positiva com a própria identidade, o que significa: a condição de possibilidade tanto de sua *liberdade* quanto de sua *capacidade de ação*. Ora, é exatamente essa “referência positiva” que o eixo negativo, igualmente diverso,⁷² vai descartar, advogando que o reconhecimento, sob a forma de interpelação pelo outro, é constitutivamente reificante, na medida em que estabelece uma vinculação indefesa do indivíduo ao poder reconhecedor e, dessa forma, o destitui de sua liberdade – trata-se aqui do reconhecimento enquanto registro de “*alienação primária e inaugural no social*”.⁷³ Na “orientação negativa” podemos, então, identificar o seguinte pressuposto: que é constitutiva à estrutura do reconhecimento a *subjugação* e o *impedimento da liberdade*, lançando por terra a proposta do eixo positivo segundo a qual “o sujeito” seria capaz de conceder uma via segura de reivindicação de direitos e *agência*. Nesse sentido, a formação de si enquanto sujeito, a *subjetivação*, apareceria como face negativa, fomentando processos de *sujeição* – e uma representação que ignore este último ponto seria apenas mais um elemento do âmbito de tal processo de sujeição, de *alienação*.⁷⁴

O que podemos fazer a partir da análise de Jaeggi em correlação com o debate desenvolvido anteriormente, é observar como os diferentes modos de pensar o processo de socialização da identidade pessoal fornecem as bases para modos diferentes, ao menos em sua aparência, de teorias da representação do feminino. Mais precisamente: como modelos de representação de si orientaram decisivos debates em torno da representação do sujeito do feminino.

Assim, parece-nos que o debate em torno do essencialismo/antiessencialismo, tão caro à reflexão dos feminismos ainda hoje, emerge como uma configuração muito particular desse

⁷¹JAEGGI, 2013, pp. 120-140.

⁷² O exemplo mais famoso, nesse sentido, se encontra em: BUTLER, 2010.

⁷³ BUTLER, 2017a, p. 32.

⁷⁴ Para uma discussão sob a chave da “alienação” ver: JAEGGI, 2016.

quadro teórico, qual seja: por um lado, esse quadro molda o essencialismo não por meio de uma representação de si universal de base metafísica, mas pela ideia segundo a qual a transparência permanece enquanto ideal de um si próprio que a linguagem humana é capaz de indicar, denotar, para em seguida a ele perseguir – buscando certo elo positivo com o campo do reconhecimento. O antiessencialismo, compreendendo o espaço de reconhecimento enquanto espaço de sujeição, tem de lidar com a questão de como, e se, é possível pensar a representação de si sem sujeitar-se a um quadro normativo depreciativo prévio. Desse modo, o antiessencialismo possui como pressuposto geral que lidar com tal questão – a da *sujeição* – é perguntar-se por uma via de possibilitar a autorrealização individual dentro de um contexto que constitutivamente parece cerceá-la. E mais, o modo de cerceá-la parece se dar justamente em certa exigência de adequação da representação de si aos critérios de originalidade e transparência, traduzidos sob a forma a exigência de determinação de uma identidade, por exemplo, enquanto condições para a concreção de si.

A partir disso, o que podemos observar é que as teorias da representação parecem oscilar entre esses dois eixos ou “orientações” propostos por Jaeggi, o que equivale a dizer que: ora defendem a possibilidade de uma representação fundamentada na identidade positiva de grupo, ora a necessidade de uma representação baseada nas diferenças não consideradas no campo de reconhecimento público. Tudo isso para pensar formas de representação que não submetam o sujeito a um sistema prévio de violência. No caso do feminino, uma representação que esteja livre dos pressupostos inerentes à violência de gênero.

Um famoso exemplo desta última posição, na esteira do eixo negativo e no âmbito dos feminismos, encontra-se em Judith Butler, no caso emblemático de sua proposta de que *os gêneros são performativos*, a ideia segundo a qual a noção de gênero, de uma *identidade de gênero* propriamente dita, é formada no seio dos quadros disciplinares que regulam as relações sociais. Ela afirma:

A antecipação de uma revelação autoritária de significado é a forma pela qual essa autoridade é atribuída e instalada: a antecipação conjura o seu objeto. Eu pensei se nós não trabalharíamos sob expectativa similar no que diz respeito ao gênero; este operando como uma essência interior que deveria ser revelada. Em primeira instância, então, a performatividade do gênero gira por sobre essa *metalepsis*, a forma pela qual a antecipação de uma essência de gênero produz o que é colocado como fora de si.⁷⁵

⁷⁵ BUTLER, 1999, p. XV. Grifo Nosso.

A ideia central, nesse contexto, é a de que o gênero se dá num campo onde operam gestos, atos e desejos que, por sua vez, produzem o efeito de uma substância interna, uma *identidade*. É nesse sentido que podemos compreender o que propriamente Butler sugere quando diz que o processo de constituição da identidade é performativo, bem como deriva daí uma chave particular de compreensão da formação do sujeito feminino num campo em que a subjetividade é socialmente constituída. A performatividade, desse modo, é tanto a figura teórica por meio da qual Butler pensa o gênero em sua constituição sócio-cultural quanto a via pela qual estabelece a sua interpretação da constituição da subjetividade pela “lente negativa”, pelo processo de *sujeição*.

Interessante notar que tal reflexão é a base sobre a qual Butler, em sua obra *Problemas de gênero*, coloca a questão da representação do sujeito feminino. Mais precisamente, Butler coloca em questão que a tarefa política dos feminismos “não é recusar a política representacional [...] As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo de poder [...] não há posição fora desse campo”.⁷⁶ Para lidar com isso, a autora sugere uma genealogia crítica das práticas de legitimação, que tem por objetivo se colocar como crítica às categorias de identidade engendradas e naturalizadas pela estrutura jurídica contemporânea. A *sujeição* entendida enquanto processo de formação da subjetividade significa, justamente, o entendimento segundo o qual a formação da subjetividade enquanto expressão socio-existencial da identidade se dá por meio da uma subjugação fundamental no intercurso entre o indivíduo e o coletivo, e por isso a performatividade é apresentada como marca distintiva do antiessencialismo de Judith Butler.

Também é importante, nesse sentido, lembrar dos problemas enfrentados por Butler ao tentar lidar com a necessidade de representação política do feminino sem recorrer a uma noção forte de sujeito. O problema do essencialismo reapareceria, sob outra roupagem, quando se aprofundam as implicações da performatividade de gênero. E Butler demonstra grande consciência desse problema já no início de seu *Corpos que importam*: “[...] se eu tivesse sustentado que os gêneros são performativos, isso significaria que eu pensava que alguém despertava pela manhã, examinava o guarda-roupa ou algum espaço mais amplo em busca do gênero”.⁷⁷ As consequências de uma tal suposição seriam bastante indesejáveis, uma vez que tal teoria restauraria a “figura de um sujeito que decide – humanista –, no centro de um projeto

⁷⁶ BUTLER, 2019, p. 23.

⁷⁷ BUTLER, 1993, p.11.

cuja ênfase na construção parece se opor por completo a tal noção”.⁷⁸

Desse contexto, importa-nos exemplificar certa circularidade do debate no que concerne a uma tentativa de pensar o problema da representação atrelado à realização de um sujeito autônomo e capaz de reivindicar direitos. O essencialismo, tomado enquanto uma teoria da representação marcado pela orientação positiva supramencionada, acaba por estar sempre à mercê de, ao tentar estipular uma identidade fundamental de grupo, representar um sujeito transhistórico e transcultural. Por outro lado, o antiessencialismo enfrenta duas grandes dificuldades, a saber: a primeira, de encontrar uma alternativa ao modo pelo qual se pode colocar reivindicações em curso sem recorrer ou burlando os sistemas de representação já postos; e a segunda, quando não se adere a uma recusa ao sistema de representação, é necessário pensar modos de representação dos sujeitos considerados em suas diferenças.

O caso de Butler é exemplar justamente porque coloca em destaque a complexidade de lidar com estes dois últimos pontos, complexidade que ocorre, fundamentalmente, devido ao problema da subsistência também de um sujeito desconectado da realidade social – a persistência de um sujeito essencial subjacente. Posto está que o antiessencialismo tem que lidar tanto com o problema da sujeição, isto é, da interiorização de “imagens errôneas de si” no processo de constituição social do sujeito, quanto o de ter que pensar este sujeito, representar suas reivindicações, sem concebê-lo “fora” do âmbito social. É nesse sentido que, por exemplo, Jaeggi se refere a certo ponto cego (o que chamamos problema da circularidade) no argumento antiessencialista da chave negativa, uma vez que sua abordagem parece convergir com o *essencialismo*, ou algo próximo a ele. Para compreender melhor como isso se dá, deve se tornar evidente que, como sugere Jaeggi, quando o eixo negativo oferece uma interpretação segundo a qual a realização do indivíduo como sujeito *equivale a um processo de alienação de si*, de sujeição, acaba-se por pressupor também um sujeito essencial anterior às relações sociais. Este equívoco é, para a autora, fruto de uma “exacerbação do conceito que não pode fazer qualquer sentido para seu uso social-filosófico”.⁷⁹ Em outras palavras, a abordagem do eixo negativo, que tem por pressuposto a ideia segundo a qual o acontecimento do reconhecimento é uma

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ JAEGLI, 2013, p. 133. Grifo nosso. Interessante, nesse sentido, é notar a alternativa de Jaeggi tanto aos eixos positivos e negativos a partir de uma resignificação da *liberdade*. A liberdade não é simplesmente, como sugeriria o eixo positivo a partir de sua simetria, o fruto de um sistema de reconhecimento que já possui a reconciliação pressuposta, muito menos, como sugeriria o eixo negativo, a liberação da sujeição às designações do reconhecimento; a liberdade é, para Jaeggi, uma transformação apropriante, que reconhece nos sistemas de reconhecimento suas limitações e as transformam por meio de uma afirmação de sua “*autonomia, integridade e capacidade para agir*”. A partir dessa resignificação, acredita a autora, é possível não incorrer em uma leitura trágico-aporética e paralisante do reconhecimento, empreendida pela via negativa, e nem incorrer na ingenuidade reconciliatória do eixo positivo que ignora a importância e necessidade do caráter de luta do reconhecimento.

forma de designação “traumática, [que] se antecipa à vontade própria e repete uma subjugação fundamental socialmente marcante”,⁸⁰ nada mais faz que *subscrever um self socialmente ileso*, um *eu autêntico pré-social* – o sujeito “genuíno”, “verdadeiro” do qual tanto se objetivava desvencilhar.

Assim, tanto a via positiva quanto a via negativa materiam um laço latente, um vínculo que remonta a certa noção “essencialista” do sujeito, a bases supostamente autênticas de uma identidade que parece escapar à circunscrição da formação intersubjetiva, o que deslocaria os debates e práticas de emancipação e autonomia para uma esfera pré- ou suprassocial, responsável pelos mais diversos tipos de políticas utópicas, que remonta a pretensões referencialistas específicas no que concerne ao modelo de representação, algo que exploraremos melhor adiante. É nesse quadro geral que o debate entre *essencialismo* e *antiessencialismo* encontra seu ponto de tensão e mesmo de impasse. E mais, confere particular destaque à questão em torno de quais os melhores modos de representação do sujeito. Dito isso, gostaríamos de novamente, e agora com mais recursos teóricos, colocar nossa questão: a que podemos atribuir a circularidade, ou o ponto cego, do debate?

As propostas e discussões em torno desse ponto são diversas: há quem diga que é a falta de abordagem prática dos conceitos que conduz a tal impasse,⁸¹ e há quem atribua à carga metafísica de alguns conceitos e categorias a dificuldade para se concretizar alternativas ao problema da representação dos sujeitos.⁸² Para nós, a circunscrição teórica na qual o debate se dá parece ser, ela própria, o principal problema. Para sermos mais precisos: o forte e estrito elo entre representação do sujeito e registro ético-moral de realização da mulher torna-se um empecilho para se cumprir o que é pretendido pelos feminismos, (ou por qualquer outra vertente que pense o problema da representação estritamente de uma perspectiva ético-política) já que a pergunta pelo “feminino” deve assumir certas coordenadas conceituais que curtocircuitam suas próprias pretensões.

Ou dito em termos teóricos mais precisos: o debate entre essencialismo e antiessencialismo encontra seu fio condutor em uma discussão mais fundamental em torno da noção de sujeito, que, por sua vez, tem por horizonte e limite a preocupação central de viabilizar meios de autorrealização em contextos complexos de socialização. Assim, o que temos é que o antiessencialismo, ao lidar com as lacunas da teoria da representação essencialista, foca em uma resignificação da teoria do sujeito, ainda mantendo o mesmo horizonte de preocupações posto

⁸⁰ BUTLER, 1998, p. 60.

⁸¹ JAEGGI, 2013, p. 135.

⁸² Cf. BUTLER, 2019, p. 35.

em curso pelo *ideal de autorrealização*. Ambas as “posições”, essencialismo e antiessencialismo, possuem um fundamento comum: as demandas socio-existenciais colocadas em curso pela demanda de *autorrealização* (no sentido de Taylor). E justamente isso, nos parece, encerra o debate em certo ciclo vicioso.

O que seria, então, uma possibilidade frente a este complexo dilema? Se seguirmos Jaeggi em sua análise das limitações do *essencialismo* de via positiva e do *antiessencialismo* de via negativa, uma alternativa plausível seria algo como um *essencialismo negativo* ou um *antiessencialismo positivo*, uma identidade de grupo que se apresente como modelo híbrido de elementos particulares e coletivos. Bem, tal identidade híbrida, como chamamos, não parece ser, assim, descrita, suficiente se não souber lidar com o paradoxo gerado pela relação entre sujeito eticamente fundado e representação. Quanto a isso, bem expressa Butler: é falho “fazer apelos à categoria das mulheres, em nome de propósitos meramente ‘estratégicos’, pois as estratégias sempre têm significados que extrapolam os propósitos a que se destinam”.⁸³ Aqui, Butler se refere aos assim chamados “essencialismos estratégicos”, nos quais, ao menos à época de *Problemas de Gênero*, a autora identifica o erro de conformar-se “às exigências da política representacional de que o feminismo articule um sujeito estável, o feminismo abre assim a guarda a acusações de deturpação cabal da representação”.⁸⁴ Tal erro apontado por Butler pode ser traduzido justamente nos termos do diagnóstico da circularidade que indicamos anteriormente, isto é, de que o “essencialismo estratégico” também se veria aprisionado frente ao paradoxo colocado pelo processo de *subjetivação*.

Mas, e se o projeto de um essencialismo estratégico colocar em curso, antes de tudo, seu “caráter estratégico” em foco a partir de uma problematização da representação? Esse parece ser justamente o projeto do *essencialismo estratégico* de Gayatri Chakravorty Spivak. Spivak é uma pensadora potente, e escolher informações introdutórias sobre sua vida e pensamento com o intuito de ceder à leitura um tom maior de intimidade é um empreendimento sempre atormetado pelo risco do reducionismo. De toda forma, parece ser incontornável considerá-la uma pensadora potente, uma mulher intelectual indiana, com toda força e dificuldade que isso implica. Não por acaso é considerada um dos grandes e pioneiros nomes do pensamento decolonial, como também do feminismo e dos estudos culturais. Orientanda de Paul de Man e tradutora da primeira edição inglesa da *Gramatologia*⁸⁵, Spivak possui um trabalho complexo, no qual estabelece interlocução com diversas áreas de pesquisa, tais como as dos estudos pós-

⁸³ BUTLER, 2010, p. 23.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ DERRIDA, 1976.

coloniais, com intensa discussão com a perspectiva marxista e historiográfica do Grupo de Estudos Subalternos; há também a produção no campo dos chamados estudos de gênero. Aqui, Spivak coloca em curso um complexo quadro no qual comunidades não ocidentais/eurocêntricas se veem em intercâmbio com o capitalismo global e a divisão internacional do trabalho, e no qual as mulheres existem em situação de extrema vulnerabilidade e silenciamento. Essas duas áreas de discussão mobilizam também teses retóricas, epistêmicas que objetivam tensionar ao máximo os pressupostos filosófico-culturais que sustentam o quadro de exploração e violência do *subalterno*.

Considerando a diversidade e alcance dos interesses e produção de Spivak, parece uma tarefa complicada escolher um conjunto de textos para abordar, e isso devido tanto à sua estratégia multifacetada quanto à dinâmica de seu pensamento. Para o intuito do presente trabalho, optamos por analisar seu aclamado *Pode o subalterno falar?* E para melhor justificar o motivo de nossa escolha, basta lembrar, de modo retrospectivo, de outro fundamental texto da autora, *A critique of postcolonial reason*,⁸⁶ resultado final da tese de doutorado de Spivak orientada por Paul de Man,⁸⁷ no qual a autora coloca em curso o empreendimento intelectual de investigar o “presente apagado” (*vanishing present*) do discurso colonial no contexto transnacional dos estudos culturais.

A estratégia adotada em sua tese doutoral, descreve a própria autora, é o de desenhar e expor a “ignorância sancionada” da elite teórica e do “acadêmico autodidata”, que repousam em fontes heterogêneas. Nesse sentido, Spivak afirma: “a posição do leitor seria tão insegura quanto a do autor”.⁸⁸ O trabalho de doutorado em questão se divide em quatro partes, nas quais a autora utiliza suas ferramentas de “endereçamento” no contexto da Filosofia, Literatura, História e Cultura, com a finalidade de compreender o modo pelo qual a estrutura epistêmica colonial, etnocêntrica, se reproduz no seio de tais campos do saber a partir de representações tomadas como autoevidentes.

⁸⁶ SPIVAK, 1999.

⁸⁷ Paul de Man é conhecido como importante teórico belga-estadunidense da literatura e da retórica. Possui uma intrigante relação intelectual com Jacques Derrida, e é considerado peça chave na difusão da desconstrução nos EUA. Seu maior trunfo teórico repousa na acurada crítica às operações e procedimentos figurativos dos textos, principalmente no que se refere às contradições inerentes e latentes dessas figurações. Isso significa, propriamente, que o trabalho de de Man se debruça sobre a problemática da leitura/interpretação no interior do texto, observando como ele simultaneamente afirma e nega suas premissas e estrutura. De Man obteve sua pós-graduação pela Universidade Harvard em Literatura Comparada na década de 50 com uma tese sobre Mallarmé, Yeats e Stefan George. Lecionou nas Universidades de Cornell, Johns Hopkins e Zurique nos anos 60. Posteriormente, dos anos 70 e até em 1983, ocasião de seu falecimento, foi chefe dos departamentos de Francês, Literatura Comparada e Humanidades da Yale, onde alcançou destaque como figura central da Escola de Yale de Crítica Literária, junto com Jacques Derrida, J. Hillis Miller, Geoffrey Hartman e Harold Bloom. Além disso, também orientou importantes teses tais como a de Gayatri Spivak.

⁸⁸ SPIVAK, 1999, p. X.

Muito importante para nós em tal contexto, e no que concerne ao escopo da presente dissertação, é, contudo, o modo como Spivak descreve o horizonte de seu trabalho, a saber: “Este é um livro feminista. Questões feministas são pré-emergentes no capítulo primeiro. São a substância do restante”.⁸⁹ Bem, este é, de fato, um projeto grandioso da parte de Spivak, e objetiva desenvolver, enquanto projeto crítico, a necessidade apresentada ao final de seu aclamado artigo *Pode o subalterno falar?*, concluído como se segue: “Não há valor algum atribuído à ‘mulher’ como um item respeitoso nas listas de prioridade globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio”.⁹⁰

Eis aqui um ponto importante: o texto de *A critique of postcolonial reason*, em seu escopo, se apresenta como tentativa de concretização de certo imperativo colocado à “mulher intelectual”, que, por sua vez, pressupõe uma discussão em torno da noção de *representação*, enquanto campo fundamental para novos modos de tematização em torno do feminino, apresentada já em *Pode o subalterno falar?*.

Assim, enquanto *A critique of postcolonial reason* apresenta-se como projeto de concretização de certo imperativo intelectual no que concerne aos interesses dos feminismos, *Pode o subalterno falar?* figura, no contexto do interesse mais amplo do pensamento da autora, atravessado também por questões decoloniais, epistêmicas e culturais (que se manifestam de modo simultâneo), como um texto que prepara importantes pilares estratégicos do projeto intelectual da autora, e isso a partir de uma análise e tematização fundamental em torno da questão da representação. Justamente isto nos interessa: a prioridade que Spivak dá a essa discussão enquanto momento incontornável para se pensar alguns importantes impasses no contexto da teoria e prática feministas.

Dito isso, é importante ainda indicar que o trabalho de Spivak ganha destaque para nós devido ao fato de que sua “estratégia” envolve um registro de discussão que parece lançar novas possibilidades para se pensar não só o problema da representação do feminino, mas o problema da representação a partir de um tensionamento do registro ético pressuposto conforme apresentamos anteriormente. Quanto a este último ponto, de modo propedêutico, diríamos o seguinte: ao tematizar a representação a partir de uma distinção do que autora denomina dois registros fundamentais da representação, *Darstellung* e *Vertretung*, Spivak destaca um novo e importante registro de discussão em torno da representação, o *estético*. Este talvez seja um modo heterodoxo de visitar o trabalho da autora, mas nem por isso menos importante. Dito de

⁸⁹ Idem, p. XI.

⁹⁰ SPIVAK, 2010, p. 126.

outro modo, o *essencialismo estratégico* atribuído a Spivak reivindica identidades provisórias com finalidades políticas específicas, sim. E é justamente nas bases da formulação de tais “identidades provisórias” que reside nosso interesse, e isso, porque tal formulação sugere uma reconsideração justamente do problema da representação, seus pressupostos, estratégias e modelos.

Ora, se a relação entre subjetivação e representação foi intensamente explorada pelo debate em um registro exclusivamente ético-jurídico ou mesmo ético-existencial, é justo aqui que a alternativa estética de Spivak faz sentido como contraponto. É a partir deste redimensionamento do problema da *representação* que Spivak parece tanto aprofundar o paradoxo presente no debate entre *essencialismo* e *antiessencialismo* quanto tocar os limites do debate. É preciso então visitar este texto chave da autora, *Pode o subalterno falar?*, enquanto potente e inovadora inflexão teórica capaz de ressaltar certo “momento limite” das discussões feministas no que concerne ao “ciclo vicioso” que indicamos anteriormente.

CAPÍTULO 2

GUINADA ESTÉTICA DA REPRESENTAÇÃO: SOBRE GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK

O artigo de Spivak *Pode o subalterno falar?* foi escrito e publicado em 1982-83 no periódico *Wedge*, mas apenas em 1988, em sua republicação na coletânea organizada por Cary Nelson e Larry Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, obteve notória repercussão. Ali a autora assume um duplo ponto de partida: por um lado, o de uma discussão crítica em torno do papel do intelectual em um cenário político pós-colonial e, por outro, o de uma autocrítica ao Grupo de Estudos Subalternos (doravante, GES).⁹¹ Esses dois eixos críticos, contudo, objetivam uma discussão mais ampla em torno da exposição de como as estruturas conceituais concernentes à representação do subalterno⁹² – com destaque para o sujeito subalterno feminino – acabam por inscrevê-lo e silenciá-lo como alteridade de um sujeito

⁹¹ Grupo cuja origem remonta ao Centro de Estudos de Ciências Sociais (CSSC) de Calcutá, de tendência marxista. Havia, em seu interior, uma divisão entre os assim chamados “velhos” marxistas e a “nova” tendência, marcada pelo “movimento naxalista”, comprometido com a articulação de uma nova aliança entre estudantes universitários e camponeses, em nome de uma revolução supostamente maoísta. E foi a partir deste segundo grupo que surgiu um núcleo de estudos sob influência de Ranajit Guha através do qual se reuniram os principais intelectuais que compuseram e fundaram os Estudos Subalternos. Dentre eles estavam Dipesh Chakrabarty, que optou por trabalhar sobre a classe operária indiana; Gyanendra Pandey, que tinha já uma importante tese sobre os camponeses na Índia do Norte; Shahid Amin, também historiador do campesinato; Gautam Bhadra, que se interessava pela história da transição do Império Mongol para o Império Britânico, e Partha Chatterjee, considerado o mais teórico entre eles, devido à sua formação com maior ênfase em teoria e filosofia política. Cf. CHATTERJEE, 2004, p. 10.

⁹²O termo subalterno sofre várias alterações no decorrer dos textos de Spivak, mas refere-se, de forma subjacente, à alteridade do sujeito soberano.

muito bem estabelecido: o sujeito soberano ocidental etnocêntrico. Tal silenciamento se dá devido a uma violência epistêmica fundamental, que a autora se esforça para expor em todo o texto, mas que, em linhas gerais, pode ser compreendida pela instauração da classificação “conhecimento inferior” no contexto de “[t]odo um conjunto de conhecimentos que foram desclassificados como inadequados para sua tarefa ou como insuficientemente elaborados, isto é, conhecimentos ingênuos [...] abaixo do nível requerido de cognição ou cientificidade”.⁹³ Em suma, Spivak trata da *impossibilidade* da representação do subalterno, com destaque para o feminino, no contexto de tal violência epistêmica.

Nesse sentido, seria justamente a relação posta como necessária entre as demandas do subalterno e determinados modos de representação que perpetuariam tanto as políticas de apagamento dos subalternos quanto o problema do *essencialismo*. Devemos explorar mais detidamente esta última proposta, uma vez que ela não é intuitiva. Para tanto, é importante destacar a importância que a noção de representação assume no texto de Spivak, em específico, a partir da definição do termo nos momentos iniciais do argumento, pois ele reverbera em todo o restante do artigo. Ali, Spivak ressalta a importância de dois sentidos fundamentais concernentes à representação:

representação como “falar por”, *como ocorre na política*, e representação como “re-presentação”, *como aparece na arte ou na filosofia* [...] Esses dois sentidos do termo representação – *no contexto da formação do Estado e da lei, por um lado, e da afirmação do sujeito, por outro* – estão relacionados, mas são irredutivelmente descontínuos.⁹⁴

Esta é, para a autora, uma importante distinção sobre o ato de representar, que, quando ignorada, pode acarretar graves problemas, tais como o descarte de uma crítica necessária à constituição do sujeito no contexto das formações estatais ideológicas e dos sistemas de economia política.⁹⁵ É digno de nota ainda que esses dois sentidos são identificados por Spivak a partir de seu significado em alemão: ela grafa *Vertretung* e *Darstellung*. O primeiro indica substituição, outorga, concessão, isto é, ato no qual se assume o lugar do outro numa acepção jurídica e/ou política da palavra, já que representar significa a presença que *deve* acontecer para substituir uma ausência. O segundo termo expressa um sentido afim à *estética* e que *prefigura o ato de performance ou encenação*, o ato de se mostrar, de se apresentar, *exposição no sentido de visibilidade* – ou como Spivak sugere: “a distinção entre uma procuração e um retrato”,

⁹³ FOUCAULT, 1988, p. 82 apud SPIVAK, 2010, p. 13.

⁹⁴ SPIVAK, 2010, p. 31-32.

⁹⁵ *Ibidem*.

distinção que indica nítidamente *um modelo jurídico e outro artístico*.⁹⁶ Se considerarmos o problema da representação do feminino, e aquilo que nele é bastante controverso, o *essencialismo* e os impasses em torno da representação do sujeito que o acompanha, faz-se necessário, então, sob a perspectiva de Spivak, observá-lo à sombra desses dois sentidos da representação.

E aqui é imprescindível que reavivemos alguns pontos da discussão já apresentada, com o intuito de expor de modo mais adequado a forma como compreendemos a interface de Spivak com o que discutimos. É importante, nesse sentido, destacar o ponto central do capítulo anterior, a saber: que a discussão em torno da representação do feminino para os feminismos parece se organizar e desenvolver majoritariamente a partir de certo pressuposto, qual seja, o domínio prático, jurídico-normativo, da vida humana. Tal domínio pode se apresentar, certamente, de modo muito diverso, por isso foi crucial organizá-lo em torno de um dos eixos fundamentais dos pressupostos éticos da modernidade, a saber, o *ideal de autorrealização*.

De modo bastante sutil, acreditamos que Spivak destaca a importância de uma discussão da representação do feminino a partir de outras coordenadas, que altera até o campo do debate: ela extrai da estética seu referencial teórico, *Darstellung* consta daí. Mas o que significaria propriamente tomar a representação em seu sentido estético e como tal discussão pode ser relevante à questão da representação nos feminismos, com destaque para o problema do essencialismo? Responder a essa questão implica, necessariamente, uma discussão acerca da teoria da representação da autora, o que será feito ao longo do presente capítulo.

Não podemos perder de vista que um dos conceitos mais fundamentais no texto de Spivak – *subalterno* – é empregado para contrariar teoricamente o essencialismo que, nesse contexto, é considerado em relação ao problema dos modos de representação de indivíduos incluídos, como subalternos, do circuito de violência epistêmica. Ora, é em tal ciclo de violência que o ocidente se instaura enquanto sujeito soberano, assim como as formas de vida apagadas por esse sujeito passam a ser tomadas enquanto *outro*, aquele ou aquilo que difere do sujeito essencial constituído pelos ideais hegemônicos. Desse modo, a *subalternidade* emerge em Spivak como modelo de representação desse *outro*, e não pode, de forma alguma, ser considerada enquanto categoria universal e essencialista, uma vez que o *outro* aqui aparece enquanto *diferença* do “si mesmo hegemônico”, que assume certa figura multifacetada quando considerada a questão da interseccionalidade.

O projeto de Spivak também pode ser definido em termos de uma reflexão em torno da

⁹⁶ Idem, p. 13. Grifo Nosso.

representação do sujeito, mas com particular ênfase nesse *outro*, concomitantemente marcado pela *diferença e pelo caráter difuso*. É justamente nesse contexto que a autora destaca a necessidade de se discutir a representação enquanto *Darstellung*: “[...] o conceito filosófico da representação como *encenação* ou, de fato, significação, que se relaciona com o sujeito dividido de uma forma indireta [...], está em contraposição com *Vertretung*, pois esta noção retoma a figura ou melhor, a necessidade de ‘heróis’, procuradores paternos e agentes de poder”.⁹⁷

Assim, considerando nossa proposta de análise da teoria da representação da autora, devemos de pronto destacar dois elementos principais pretendidos por Spivak: o de que a representação ou “teoria do sujeito” nunca deve partir de uma base essencialista e o de que, para lidar com o problema do essencialismo, não é suficiente tratar o problema da representação estritamente a partir do registro jurídico-normativo que atua como fundamento das representações éticas e políticas (*Vertretung*), uma vez que torna-se indispensável a discussão a partir do recurso a uma noção estética (*Darstellung*).

No contexto de nosso objeto de estudo, isso implica dizer que Spivak empreende uma crítica ao essencialismo sem recorrer aos recursos da via negativa exposta no subcapítulo anterior, e isso é viabilizado justamente pelo que identificamos ser a inovação da autora, isto é, o deslocamento da discussão, ao menos em um impulso inicial, do registro ético-político para um registro estético.

Desse modo, a proposta de Spivak é a de desenvolver um modelo de representação híbrido que não retome os persistentes problemas do essencialismo. Daí um “essencialismo estratégico”, de uma “identidade performática”, concebida como modelo de representação capaz de apresentar, e ao mesmo tempo contestar, as condições de compreensão e estabilização desta mesma identidade.⁹⁸ Mas para compreender devidamente esta proposta, bem como sua “força performática” particular, faz-se necessário compreender os pressupostos teóricos da representação enquanto *Darstellung*.

É importante observar, nesse contexto, que uma vez que a *Darstellung* emerge em certo contraste com o que estamos chamando de registro ético, jurídico-normativo, faz-se necessário ter de modo nítido os pressupostos de tal registro, por isso nosso esforço prévio em delimitá-lo. O ponto é que a representação de si, enquanto modelo representativo propriamente ético, coloca em jogo justamente uma consciência ética constituída a partir do seguinte processo: só há

⁹⁷ Idem, p. 33.

⁹⁸ Como bem exemplifica Lisa Lowe, se trata de “postular significantes específicos como (por exemplo) indianidade, com o propósito de interromper discursos que excluem os indianos na qualidade de Outro, ao mesmo tempo revelando os deslizos e contradições internos da 'indianidade', de maneira a garantir que o significante indianidade não seja reapropriado pelo próprio esforço de criticar seu uso”. LOWE, 1991, p. 198. Tradução nossa.

“sujeito”, “si próprio”, “self”, só é viável uma pergunta pelo sujeito emancipado feminino, se o conceito de representação aí visado tiver garantida sua *autorrealização* como manifestação plena de um ato livre. A pergunta então passa a ser como se garante o espaço de autorrealização desse ato livre? Isto é muito mais complexo do que a mera discussão sobre, por exemplo, a autonomia moral, uma vez que o que está em questão é a garantia de direitos num sistema social mais amplo no qual a representação jurídico-normativa pressupõe em sua operação a presentificação de uma ausência a partir de um processo de substituição.

A partir da exposição geral que fizemos no subcapítulo anterior, relativamente à moderna teoria da representação do *self*, que oferece as bases teóricas para se compreender por que a busca por uma autoimagem e autodefinição do sujeito do feminino incorpora as coordenadas éticas da autonomia e da autorrealização, pode-se deduzir que a proposta da autora se insere e tem de lidar com um complexo quadro de debate. Estaria para além de nossa capacidade e alcance no escopo do presente texto precisar todos os elementos específicos com os quais o trabalho de Spivak dialoga. Assim, limitar-nos-emos a tomar os elementos mobilizados no subcapítulo anterior como ponto de contraste, para demonstrar a particularidade e a relevância da proposta da autora de uma discussão sobre representação em seu registro estético.

Posto isso, e tendo em vista nosso interesse particular nos fundamentos estéticos da teoria da representação formulada por Spivak, bem como suas implicações no âmbito da representação do feminino, podemos dividir o artigo da autora em três momentos principais: (i) o primeiro, focalizado na crítica a Foucault-Deleuze e ao GES, no qual Spivak objetiva evidenciar o problema subjacente às críticas radicais da representação do sujeito; (ii) o segundo, no qual a autora evoca o projeto gramatológico de Jacques Derrida como importante itinerário para articular o registro estético de sua teoria da representação; e, por fim, (iii) o terceiro, no qual a autora esboça as possibilidades de colocar em curso a proposta derridiana no contexto do debate em torno da representação do feminino. Na organização da presente seção, os “momentos argumentativos” que propriamente nos interessam são o segundo e o terceiro, nos quais repousa a base teórica da proposta de Spivak, e, desse modo, o primeiro momento será considerado apenas em relação aos dois posteriores.

2.1 Tropo e gramatologia positiva: as bases estéticas da teoria da representação de Gayatri Spivak

Partimos da premissa de que uma reflexão sobre a teoria da representação do feminino

de Spivak pressupõe elementos e categorias estéticas que carecem ser investigadas. Devemos agora compreender propriamente as bases de tal consideração estética, para que possamos colocar em tela a dimensão “estratégica” do *essencialismo estratégico* proposto pela autora enquanto importante insight e momento de abertura à discussão da representação do feminino.

Como vimos, a representação enquanto *Darstellung* importa em virtude dos pontos que unem a teoria da representação, o problema do sujeito essencial subjacente e a manutenção de mecanismos básicos de opressão (o circuito de violência epistêmica). Justamente nesse contexto é que o trabalho de Derrida mostra-se indispensável para Spivak, uma vez que o trabalho do filósofo franco-argelino “é sustentado e desenvolvido sobre a *mecânica de constituição do Outro*”.⁹⁹ Tal proposta objetiva colocar em questão qual é o *mecanismo de instauração* de um dado campo normativo, assim como colocar em evidência como esse campo é responsável por certo *jogo* de possibilidade ou impossibilidade de representação. Desse modo, a representação enquanto *Darstellung* deve ser entendida dentro do contexto mais geral da análise das possibilidades de representação em um determinado quadro normativo. Esse quadro normativo, contudo, não é considerado da perspectiva estrita da lei e do Estado, mas sim é considerado sob a ótica do *estético*. Como uma reflexão tal poderia ser viabilizada pelo pensamento de Derrida?

Aqui, o que merece destaque é o projeto derridiano exposto na obra *Gramatologia*, em específico, o projeto da *escritura* (que analisaremos logo a seguir) enquanto forma excepcional de tratamento do *tropo*, considerado por Spivak uma categoria central que compõe a trama geral de uma nova matriz teórica capaz de repensar os dilemas em torno das representações do subalterno, dentre eles o que nos importa: o feminino. Por *tropo*, podemos definir as figuras retóricas que possibilitam que uma palavra assuma uma significação que não é “própria” (poder-se-ia dizer “literal” ou mesmo “natural”). Essas figuras e suas operações são diversas, e também possuem intensa força na organização, representação e expressão do sentido de um texto – de seu campo normativo, podemos dizer. Em suma, o ponto de Spivak é o seguinte: se, por um lado, a representação em sua acepção jurídico-normativa (*Vertretung*) é um elemento fundamental de discussão, por outro, não se pode esquecer que tal “ato representativo” assenta-se em um quadro prévio no qual pode ou não ser bem-sucedido, um quadro normativo, onde as mais diversas figuras de pensamento da política fazem sentido. Assim, utilizando-se da prerrogativa derridiana, Spivak deseja analisar o “texto social”, isto é, o problema da representação sob perspectiva do jogo instaurado pelo *tropo* enquanto elemento regulador, se

⁹⁹ SPIVAK, 2010, p. 84.

assim podemos dizer.

A palavra “texto”, contudo, não deve ser tomada prontamente em seu sentido usual, mas, antes, ser compreendida a partir da particular matriz teórica desenvolvida na *Gramatologia*. É tão só pela compreensão do redimensionamento empreendido por Derrida do problema do “texto”, isto é, da *escritura*, da linguagem e de seu sentido, que podemos perceber melhor o *insight* de Spivak quanto aos recursos interventivos da representação tomada em seu registro estético.

De um modo geral, as interpretações da proposta apresentada na *Gramatologia* têm por porta de entrada o trabalho pretendido de uma dessedimentação de axiomas clássicos da tradição filosófica – verdade, essência, espírito, entre outros, –, o que é realizado por meio de uma ruptura com a assim chamada *metafísica da presença*. Em outras palavras, tal projeto objetivaria problematizar o fato de que tais axiomas alcançam tal e tal estatuto por meio da instauração de oposições performativamente violentas, nas quais um dos termos é subordinado numa relação de um suposto esgotamento de suas potencialidades, como nos pares: verdade-engano, significado-significante, espírito-matéria etc. Nesse sentido, os termos subordinados operam como representações relativas frente às dominantes e somente nestas encontram possibilidade de valoração, na medida em que aos termos dominantes é concedido o estatuto de uma *identidade que coaduna existência e verdade*: uma *presença*. E assim funda-se, para Derrida, toda uma tradição do pensar que encontra suas bases e condição de realização nessa *presença*, uma vez que determina os modos gerais de representação, das possibilidades de aparição de importantes temas para toda a tradição filosófica e para as ciências. É nesse contexto, segundo Derrida, que toda a história do pensamento filosófico pode ser vista enquanto uma *nostalgia pelas origens*: a constante referência e fundamentação em uma unidade prévia – a *presença*.¹⁰⁰

Na *Gramatologia*, a análise de tal princípio norteador do pensamento filosófico recebe particular destaque a partir de uma tematização do conceito de *escritura*, mais precisamente, da necessidade de repensar uma ciência da escritura que possa se desvencilhar da *metafísica da presença* e de sua inerente concepção de linguagem, como veremos. Derrida apresenta o projeto gramatológico como se segue:

¹⁰⁰ “Onde e quando começa...? Questão de origem. Ora, que não haja origem, isto é, origem simples; que as questões de origem conduzem com ela a uma metafísica da presença, eis o que uma meditação do rastro deveria, sem dúvida, ensinar-nos.” DERRIDA, 1973 p. 91,

Essa tripla epígrafe¹⁰¹ não se destina apenas a concentrar a atenção sobre o *etnocentrismo* que, em todos os tempos e lugares, comandou o conceito de escritura. Nem apenas sobre o que denominaremos *logocentrismo: metafísica da escritura fonética* [...] que em seu fundo não foi mais – por razões enigmáticas, mas essenciais e inacessíveis a um simples relativismo histórico – do que o etnocentrismo mais original e mais poderoso, que hoje está em vias de se impor ao planeta [...].¹⁰²

Aqui, a metafísica e a *escritura* são correlacionadas por meio da centralidade do *logos*. Ou, em outras palavras, a metafísica enquanto sistema de pensamento encontra o *logos* como seu modelo, e isso é acompanhado por certa noção de *escritura*, a saber: a ideia de uma fala plena da qual a escrita é mera marca exterior, isto é, o simulacro de uma substância, esta sim possuidora de valor. Desse modo, a relação entre metafísica, *logos* e *escritura* re-encena o *privilégio da presença*, ou dito de outro modo, a *escritura* tomada como mera representação externa da ideia/espírito reproduz performativamente as oposições valorativas que constituem a metafísica da presença. E é assim que, uma vez pensada na chave *logocêntrica*, a escritura se porta como *metáfora* de toda essa tradição da *presença*.

Nesse sentido, na *Gramatologia*, a questão em torno da *presença* aparece entrelaçada à proposta de novos modos de tratamento da *escritura*. Essa relação é de maior interesse para Spivak, e a exploraremos melhor quando tematizarmos o redimensionamento da *escritura* no projeto gramatológico, principalmente no que concerne às considerações em torno do *jogo do tropo*. Mais precisamente, o que nos interessa no recurso que Spivak faz de Derrida é a interpretação e a consideração de que figuraria na obra do filósofo certa “consciência” do mecanismo por meio do qual a *metafísica da presença* se reinstalou e re-encena na história da escritura e do pensamento em etnocêntrico por meio de uma *operação metafórica*. Assim, a questão da *Darstellung* implica tanto representação quanto tropo, quer dizer, a *Darstellung* atravessa a questão de como o tropo traduz uma atitude performática. A consideração acerca da metafísica da presença a partir da ótica do tropo possibilita o redimensionamento de uma noção da escritura num sentido metafórico, qual seja, a noção de escritura em sentido *metonímico*, na qual a escritura e seu *sentido/significado* passam a ser pensados não mais a partir de uma

¹⁰¹ As epígrafes em questão são: 1. “Aquele que brilhar na ciência da escritura brilhará como o sol. Um escriba [...] Ó Samas (deus do Sol), com tua luz prescruas a totalidade dos países, como se fossem signos cuneiformes (EP, p. 87); 2. Esses três modos de escrever correspondem com bastante exatidão aos três diversos estados pelos quais se podem considerar os homens reunidos em nação. A pintura dos objetos convém aos povos selvagens; os signos das palavras e das orações, aos povos bárbaros; e o alfabeto, aos povos policiados. (Jean-Jacques Rousseau. *Essai sur l’origine des langues*); 3. A escritura alfabética é em si e para si a mais inteligente (Hegel, *Enciclopédia*).” In: Idem, p. 3.

¹⁰² Idem, p. 4.

centralidade na fala, ou em quaisquer elementos correlatos à *presença*, mas na própria escritura – daí a famosa e central noção de *arquiescritura*.¹⁰³

A questão do etnocentrismo, ou o problema da violência epistêmica, assim como sua relação com a questão da *escritura*, é melhor compreendida a partir de uma análise atenta dos desdobramentos teóricos da nova noção derridiana de escritura enquanto *operação metonímica*. Pois é justamente nesse contexto que o circuito de violência epistêmica pode ser compreendido sob a chave da *Darstellung*, uma vez que o registro nomotético das representações passa a ser compreendido a partir de sua força estética. Para que nosso ponto possa ser considerado com maior precisão: ao perceber a história da escritura sob uma perspectiva metonímica, isto é, sob a perspectiva da complexa rede de rastros que revelam o jogo de deslocamento e sobreposição de sentidos e significados que encontram sua origem na própria escritura, Derrida acabaria por descobrir um novo tipo de “história”, a história dos jogos de dominação e instauração de valores presentes na cultura e no pensamento que sobrevivem a partir de certo jogo performático. Assim, o desabrochar da história da escritura no projeto de uma gramatologia positiva acaba por induzir o desabrochar de uma outra história, a da colonização e violência epistêmica. E é isso que interessa a Spivak de modo muito particular.

Portanto, quando Derrida afirma que o pensamento se normatiza pela *metafísica da presença*, o que está em jogo é o seguinte: “a experiência do pensamento e o pensamento da experiência não tem outra coisa em comum senão a *presença*”.¹⁰⁴ Quer dizer: quando a questão da escritura, ou qualquer outra, é posta a partir da questão de origem, “duas alturas” podem ser a ela referidas, quais sejam, “[o]nde’ e ‘quando’ é possível abrir questões empíricas? Quais são os lugares e os momentos determinados dos primeiros fenômenos de escritura, na história e no mundo?”¹⁰⁵

Nesse sentido, o projeto gramatológico visa tanto à investigação da instauração de uma determinada matriz teórica, a *metafísica da presença*, em toda sua capacidade de restrição e normatização do campo de interpretações e representações possíveis, quanto à formulação de

¹⁰³ “Escritura primeira, não no sentido de precedência histórica à palavra proferida, mas que antecede a linguagem falada e a escrita vulgar. Derrida procura inverter a relação tradicional que considera a escrita como uma mera representação secundária da linguagem falada. Para ele, o conceito vulgar de escrita só pôde historicamente impor-se pela dissimulação da arquiescritura, pelo desejo de uma fala expelindo seu outro e seu duplo e trabalhando para reduzir sua diferença. A arquiescritura não poderá ser reconhecida como objeto de uma “ciência” e nem se deixar reduzir à forma da “presença”. Negando-se à presença, existiria apenas “uma diferença, uma distância, um lugar entre”. A arquiescritura é a inscrição da marca da diferença. Se esta é a origem do sentido em geral, isso nos revela que não existe uma origem* absoluta do sentido.” In: SANTIAGO, 1976, p. 11.

¹⁰⁴ DERRIDA, 1979, p. 240.

¹⁰⁵ DERRIDA, 1973, p. 92.

novas possibilidades em detrimento de tal matriz. Um bom exemplo disso, precioso a Spivak, se encontra no capítulo terceiro da *Gramatologia*, onde Derrida trabalha a questão da utilidade de uma gramatologia positiva na implementação de práticas eficazes nos registros crítico e político. Isso tem por efeito, dentre outras coisas, como veremos, a formação da estratégia de Spivak de uma investigação em torno do problema de como impedir que o “si mesmo ocidental”, entrelaçado ao sujeito essencial, continue a reinscrever-se em seus empreendimentos de construção seletiva da alteridade – ou, como solucionar o problema do “intelectual benevolente” e do *essencialismo*?¹⁰⁶ Em outras palavras, a crítica de Derrida coloca-se frente a esse “si mesmo ocidental” e isso ecoa seu principal argumento que vincula a origem da representação a um reclame ético capaz de fundar uma subjetividade forte.

Aqui, por exemplo, Derrida é capaz de articular o problema da opressão do *outro* a partir de uma reinterpretação do *tropo* – eis a particularidade de seu projeto. Dito de outro modo, não basta que a discussão sobre a *diferença* passe a figurar nas preocupações das teorias da representação se a circunscrição do debate não toca no fundamento regulador da presença – o “lado interior”, a *identidade absoluta reguladora* – e se ela sempre retoma, sob a forma de autoridade legitimadora, as estruturas e mecanismos de apagamento e violência. Justamente essa dupla operação pretendida pelo projeto da *escritura* interessa a Spivak como base de uma nova teoria da representação.

É a partir desse conjunto de questões colocadas em relação à escritura que Derrida pode reunir o projeto da *escritura* a uma crítica ao etnocentrismo, e isso por meio de uma leitura que correlaciona as diferentes manifestações e mecanismos de poder a certas possibilidades postas pela forma de inscrição da economia de um discurso. Nesse sentido, a referência à noção de *nostalgia pelas origens perdidas* é fundamental no que concerne ao capítulo III da *Gramatologia*, na medida em que objetiva traduzir a orientação do pensamento que conduz, *de modo necessário*, à metafísica da presença. Quer dizer, a metafísica da presença, guiada pela questão da origem, sustenta-se por meio de uma oposição, que se pretende necessária, entre um “si mesmo” e um “relativo”, entre uma substância estática e elementos transitórios, oposição na qual os primeiros elementos, concernentes a uma identidade que coaduna existência e verdade, portam-se como uma *presença* reguladora, um significado que existe em si mesmo, que independe de uma estrutura de significação que se refira a ele. Ora, pensar, então, a

¹⁰⁶ Para ressaltar (e para que o/a leitor/a não perca de vista) o problema do essencialismo, conforme argumentamos anteriormente, ele tem que ver com o seguinte: que modos de representação do sujeito fundam-se em mecanismos de instauração da opressão? No caso específico de Spivak, na esteira do problema da violência epistêmica, o que importa é o próprio arcabouço teórico por meio do qual as críticas radicais ao sujeito soberano se dão.

reprodução metafórica do sistema da presença é pensar a instauração de tal *modo necessário* a partir do registro do *tropo*. Justamente por isso o emprego de uma estratégia *metonímica*, por exemplo, possibilitaria o tensionamento do *logocentrismo* como um todo, pois desestabilizaria seu regime performático de instauração.

Derrida abre, então, a possibilidade de deslocar a apresentação de determinados temas antes circunscritos à ética e à política para um registro no qual importa perceber sua representação dentro das potencialidades expressivas do discurso, em sua força e mecanismos de instauração, normatização e apagamento. Justamente aqui Spivak encontra lastro para discutir o problema da representação a partir do “texto social”, em uma estratégia que visa a trazer para o registro escritural e tropológico a representação de um dado problema, no caso, aquele que a (e a nós também) importa: a representação do feminino.

Um argumento que pode surgir frente a tal proposta é o de que Spivak, na esteira de Derrida, é demasiadamente “textualista” e supervaloriza a dimensão da linguagem, e, portanto, sua alternativa pouco teria a oferecer se comparada às formas mais pragmáticas de discussão já em curso.¹⁰⁷ O que tal crítica não teria considerado, sugere Spivak, é que a estratégia advogada por ela seria uma potente via para mobilizar o *outro* em sua história plural que “até agora estava oculta para nós”,¹⁰⁸ e que um modelo de representação proposto a partir de tal matriz é indispensável para uma renovação nas discussões em torno dos dilemas ético-políticos no que se refere ao sujeito subalterno.

Para que este último ponto, o de uma história a ser explorada pelo registro do tropo, se torne mais inteligível no contexto da presente discussão, vejamos como Derrida expõe os modos de aparição dessa “história oculta” em sua gramatologia por meio de um recurso ao trabalho de Madeleine V. David em *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphes XVII e et XVIII e siècles – et la application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*. Em David podemos encontrar, conforme sugere Derrida, “um dos espíritos que, na França, animou incessantemente o levantamento histórico da escritura pela vigilância da questão filosófica [ontofenomenológica]”¹⁰⁹ e, assim, possibilitou “aprender a reler o que está embaralhado para nós”.¹¹⁰ Seu trabalho se desenvolve enquanto estudo crítico do desenrolar histórico das investigações e métodos em torno da decifração dos hieróglifos egípcios e dos ideogramas

¹⁰⁷ Nesse sentido, a própria Spivak faz menção, no artigo, a ANDERSON, 1983 e EAGLETON, 1983.

¹⁰⁸ SPIVAK, 2010, p. 84.

¹⁰⁹ DERRIDA, 1973, p. 93.

¹¹⁰ Ibidem.

chineses. Em específico, a autora analisa três grandes preconceitos que permeavam e estagnavam o desenvolvimento das investigações em questão: o *preconceito hieroglifista*, o *preconceito antificurativo* e o *preconceito teológico*.¹¹¹

É por meio do diagnóstico de David que Derrida percebe a complexa rede de repressões, decorrentes dos “preconceitos/obstáculos” epistemológicos, que impedem o florescimento da escritura em sua plena historicidade. O *preconceito hieroglifista*, tomando os hieróglifos egípcios por alegoria, oscila entre dois momentos teóricos principais, a saber: ora determinado pela investigação de um modo adequado de compreensão de um significado oculto; ora determinado por uma compreensão do símbolo como mera forma objetiva, uma marca aristocrática edificante. O momento em que se passa a compreender o símbolo como mera marca edificante configura a abertura para a instauração do segundo preconceito, o *preconceito antificurativo*: a compreensão do símbolo enquanto algo próximo de “mera marca formal” dá lugar à ênfase na coexistência entre números e símbolos enquanto convenções objetivas, assim como, por exemplo, à comparação entre os hieróglifos egípcios e a antigas pinturas encontradas no México.¹¹²

Justamente a passagem do primeiro preconceito ao segundo anuncia o deslocamento da prerrogativa de um modelo místico de interpretação da escritura para um modelo criptográfico, isto é, de um modelo no qual os símbolos guardam “significados ocultos” para um modelo no qual o símbolo é tomado enquanto marca meramente formal. Esse deslocamento dá prerrogativa a sistemas de notações mais precisas, tais como a matemática, em detrimento da linguagem fonética, o que, por sua vez, dá vazão à conclusão de que às notações mais precisas, capazes de desempenhar o papel de escritura universal, cabe o estatuto de “língua filosófica”.

Ora, o deslocamento do enfoque no campo investigativo do *preconceito hieroglifista* para o *preconceito antificurativo* significa, também, uma (aparente) ressignificação da escritura. Ou seja: de mera exterioridade representativa de um “significado oculto”, este sim possuidor de valor linguístico, a escritura passaria a ser considerada “em si”, no sentido de ser pensada como a possibilidade de uma linguagem que não se submete às imperfeições da linguagem fonética e das particularidades de significados herméticos. Contudo, não obstante

¹¹¹ O primeiro, expresso na exaltação do caráter misterioso do hieróglifo: “a escrita egípcia é tão sublime que não é passível de decifração”; o segundo, que redundava no preconceito mexicano e no preconceito chinês, a partir da noção de que não há qualquer valor na forma dos caracteres, sugeriu-se, por exemplo, a possibilidade de universalização da língua chinesa enquanto “língua filosófica”, pois teria capacidade de ultrapassar as particularidades locais; e, por fim, o terceiro preconceito sustentava-se na ideia segundo a qual o alfabeto semítico teria origem divina. Cf. DERRIDA, 1973, pp. 94-98.

¹¹² Cf. DAVID, 1965, p. 30.

essa aparente ressignificação, a escritura continua a resguardar um caráter artificial e exterior em relação a uma substância originária – *a presença*.

Nesse contexto, para Derrida, Leibniz é um caso emblemático, pois ao conferir esta particular prerrogativa à escritura, num elogio à escritura chinesa,¹¹³ o faz sob a justificativa de um horizonte do conhecimento que “remete para além da evidência, para a ordem, a relação, o ponto de vista”.¹¹⁴ A grande questão que emerge nesse ponto é que, ao exaltar a escritura chinesa como mais propriamente filosófica que a ocidental, Leibniz ecoa, para Derrida, uma “alucinação europeia”, num movimento de autoelogio de uma *episteme* particular, que se dá na projeção sobre uma outra cultura que, por sua vez, tem seu real funcionamento ocultado.¹¹⁵

Para sermos mais precisas, certo paradigma em torno da escritura se une ao projeto etnocêntrico, e isso se dá devido ao fato de que ao tentar liberar a escritura da dominância do *fonocentrismo*, Leibniz acaba por fazê-lo sob a jurisdição do *logos*, tomado enquanto possibilidade de uma linguagem puramente formal, e, por isso, filosófica. Ora, em termos tropológicos, o tratamento da escritura, ou dos mecanismos de instauração das representações de valor de um discurso, se dá por meio de um mecanismo *metafórico*, em virtude do qual o “lado interior”, assumindo a forma de uma *episteme* pressuposta, desloca-se e projeta-se no *outro* (a escritura chinesa) e produz e confere valor a esse *outro* enquanto sua imagem e semelhança.

Tal subordinação tem por força oculta a fundamentação na *transparência*, não só do intelectual, mas de toda uma *episteme*. Dito de outro modo: a proposta de Leibniz, ao transformar a escritura em pura forma de representação, apaga a particularidade tanto da escrita chinesa quanto da escrita egípcia, bem como fundamenta o valor de ambas nos ideais epistêmicos do ocidente. Interessante, nesse sentido, é notar a descrição desse processo feita por Derrida segundo a qual a consolidação de um “lado interior”, justamente a *episteme* que normatiza as possibilidades de organização de um discurso, oferece um *benefício cosmético*, no caso aqui, o de universalizar uma *episteme* particular por meio de uma defesa da objetividade/transparência da escritura e de sua projeção em outras culturas.

¹¹³ DERRIDA, 1973, p. 103.

¹¹⁴ Idem, p. 97.

¹¹⁵ “Esse funcionamento obedecia a uma rigorosa necessidade [...]. Não foi incomodado pelo conhecimento da escrita chinesa [...] a qual estava, na época, disponível [...]. Um “preconceito hieroglífico” tinha produzido o mesmo efeito de uma cegueira interessada. Longe de proceder [...] de um desprezo etnocêntrico, a ocultação toma a forma de uma admiração hiperbólica. Não terminamos de demonstrar a necessidade desse padrão. Nosso século não está livre dele; cada vez que o etnocentrismo é precipitado e ostensivamente revertido, algum esforço se esconde silenciosamente por trás de todos os efeitos espetaculares para consolidar um lado interior e retirar dele algum benefício cosmético”. Idem, p. 80.

Assim, por meio de uma percepção da escritura a partir do que estamos chamando de registro estético, o que equivale a dizer de seu mecanismo tropológico, é que Derrida é capaz de fazer com que seu problema central, seu objeto de reflexão, seja o de que a marginalização do *outro* dentro de um enquadramento constitutivo etnocêntrico, ou *epistemicamente* dominador, funcione como problema fundamental de todos os esforços logocêntricos, bem como dos, propriamente, gramatológicos. É nesse contexto que aparecem sugestões de Derrida tais como a de que “o pensamento é [...] a parte em branco do texto”.¹¹⁶ Esse espaço “em branco” opera como um apelo ao *tout-autre* (quase outro), um entre-lugar que funciona como oposição ao *estatuto autoevidente de uma dada episteme*, para que seja possível tornar “*delirante aquela voz interior que é a voz do outro em nós*”.¹¹⁷ E isso se dá por meio tanto do escancaramento dos mecanismos de legitimação da violência epistêmica em seu amplo alcance quanto pela articulação de novas formas de representação capazes de lidar com esse *outro*, que é a própria diferença, deslocada e difusa.

É nesse contexto que se pode localizar as estratégias de escrita de Derrida, como nos casos em que opta por transformar diferença em *différance*, ou ainda, escrever “sob rasura” importantes ideias da tradição, tais como ~~verdade, ser~~ e assim por diante. E, segundo nos parece, é por essa lente que Spivak enxerga estratégias derridianas tais como a de “escrever sob rasura”, por exemplo, enquanto meio de evidenciar as tensões dos registros gramatológicos e também perceber *rastros* de uma história que permanece ali, silenciosa e imperceptível, sob o domínio de uma *episteme* pressuposta.

Desse modo, se o caso exemplar da violência de Leibniz se dá por meio de um mecanismo metafórico intrínseco na interpretação da escritura, Derrida tensiona com uma escrita metonímica, isto é, um modo de expor, de apresentar os problemas, no qual conceitos usualmente empregados pela tradição a partir de um campo de significação prévio são deslocadas de seu contexto semântico normal, e isso a partir dos mais variados recursos, seja a rasura, seja a alteração sintática. Com tal recurso, o filósofo visa a evocar o *tout-autre*, a memória esquecida do “texto”, pelo redimensionamento da própria forma de representação estética da escritura. Ora, justamente esse movimento propiciado pela discussão da representação no registro do tropo é o que interessa a Spivak para pensar as possibilidades de representação do feminino tanto no registro analítico quanto no registro interventivo.

2.2 *Vertretung e Darstellung*: os diferentes registros da representação

¹¹⁶ Idem, p. 93.

¹¹⁷ DERRIDA, 1984, p. 71. Apud. SPIVAK, 2010, p. 83.

Até aqui vimos, então, a matriz teórica por meio da qual Spivak mira o registro estético da representação (*Darstellung*), assim como a contribuição particular que tal registro oferece no que concerne ao problema do essencialismo, qual seja: a visada estética do registro normativo que performativamente une as possibilidades de representação e um regime epistêmico particular – o ocidental etnocêntrico, entremeadado às identidades. Com isso, coloca-se em xeque o *estrito* modo de pensar a representação a partir do modelo eticamente fundado que analisamos anteriormente. A partir disto, importa-nos agora retornar propriamente ao artigo de Spivak e ver como ela desenvolve tal proposta ali, bem como propõe sua capacidade interventiva a partir da importante análise da relação entre *Vertretung* e *Darstellung*.

A estratégia utilizada pela autora para delinear tal relação se dá por meio de uma crítica à Foucault-Deleuze e ao Grupo de Estudos Subalternos. Em Foucault-Deleuze Spivak vê um potente exemplo dos limites do pensamento crítico e radical eurocêntrico no que concerne a formular estratégias teóricas e práticas que desestabilizem as políticas de opressão hegemônicas. Já no que concerne ao Grupo de Estudos Subalternos, o que é providencial é certo tipo de “autocrítica” no que concerne a certo ciclo epistêmico vicioso, que desarticula e despotencializa a crítica decolonial. Assim, vale dizer, a estratégia de Spivak é reunir os dois grupos a partir de uma lente de aumento comum, a saber: o problema da *transparência*. A *transparência* nada mais é, como vimos, que a reprodução metafórica dos mecanismos da presença, por meio da qual uma episteme particular se torna autoevidente e se reproduz e projeta em “seu outro” esvaziado enquanto mero espelho da referência “original”. Desse modo, o que ganha destaque na crítica de Spivak é a forma pela qual a *transparência* se instaura a partir de certos modos de discutir o problema da representação.

Interessante, nesse contexto, é também destacar, de antemão, a relação que a crítica aos intelectuais franceses e aos intelectuais do GES resguarda com o problema da representação do feminino, qual seja: no que se refere à crítica a Foucault-Deleuze, Spivak mira a tendência, predominante nas discussões das ciências humanas nos EUA, segundo a qual a *suspensão do sistema de representação* seria a solução para o problema do essencialismo recorrente; já no que se refere ao GES, Spivak mira as dificuldades a serem enfrentadas quando se pensa a representação de um sujeito inserido em uma posição subalterna no precário cenário pós-colonial do capitalismo global, sendo a mulher do terceiro mundo o sujeito mais vulnerável nesse contexto. Assim, em última análise, as mencionadas críticas operam como um meio de exposição da percepção da autora no que se refere ao problema fundamental da representação do feminino.

No que concerne a Foucault e Deleuze, Spivak interessa-se, em específico, pelo ensaio *Intellectuals and Power* (doravante, IP), que integra a coletânea *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. O objeto central de discussão em IP é a “politização do intelectual”, isto é, as formas gerais de articulação de *uma teoria sobre a práxis*.¹¹⁸ O “intelectual” importa a Foucault e Deleuze, bem como a Spivak, enquanto figura central de articulação das possibilidades de representação do oprimido, ou subalterno, se preferirmos. A preocupação comum a ambos é a de que por meio de tal articulação pode-se perpetuar o ciclo de violência epistêmico-política ao oprimido. Ambos, é claro, identificam no essencialismo esse tipo de operação, e daí objetivam oferecer alternativas a ele. Contudo, para Spivak, o problema da proposta de IP é que subscreve os mesmos elementos que tornam o essencialismo problemático. Vejamos como isso se dá.

O ponto de partida do argumento de IP, no que concerne à “politização do intelectual”, é o de que esta gravitava em torno de duas funções principais exercidas pela figura do intelectual: falar a “verdade” àqueles que não a viam, e falar a verdade em nome daqueles que não podiam – *consciência e eloquência*.¹¹⁹ Quanto a isso, Foucault defende que “recentemente” os intelectuais “descobriram [...] que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, sem ilusão, muito melhor do que eles; e são certamente capazes de se expressar”.¹²⁰ Assim, não é mais uma função da teoria traduzir ou se aplicar a uma prática, pois ela é uma prática em si, não totalizadora, mas regional e parcial de luta contra o poder onde ele é mais insidioso e invisível – a luta da teoria é uma luta específica dentro de uma luta mais geral

¹¹⁸ Quanto a isso: “Possivelmente, estamos no processo de experimentar uma nova relação entre teoria e prática. Algumas vezes, a prática era considerada uma aplicação da teoria, uma consequência. Outras vezes tinha um sentido oposto e pensava-se que inspirava a teoria, sendo indispensável para a criação de futuras formas teóricas. Em todo caso, sua relação foi entendida em termos de um processo de totalização. Para nós, porém, a questão é vista sob outra luz. As relações entre teoria e prática são muito mais parciais e fragmentárias. Por um lado, uma teoria é sempre local e relacionada a um campo limitado, e é aplicada em outra esfera, mais ou menos distante dela. A relação que existe na aplicação de uma teoria nunca é de semelhança”. [Possibly we're in the process of experiencing a new relationship between theory and practice. At one time, practice was considered an application of theory, a consequence; at other times, it had an opposite sense and it was thought to inspire theory, to be indispensable for the creation of future theoretical forms. In any event, their relationship' was understood in terms of a process of totalization. For us, however, the question is seen in a different light. The relationships between theory and practice are far more partial and fragmentary. On one side, a theory is always local and related to a limited field, and it is applied in another sphere, more or less distant from it. The relationship which holds in the application of a theory is never one of resemblance”]. Idem, p. 205, 206. Tradução nossa.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ “[t]hey know perfectly well, without ilusion; they know far better than he and they are certainly capable of expressing themselves”. Idem, p. 207. Tradução nossa. Nesse sentido, elas (as massas) seriam capazes de falar por si e para si mesmas, não fosse o problema incontornável da existência de um sistema de poder que invalida seus discursos e saberes. Esse sistema de poder não se restringe às instâncias superiores de censura, uma vez que também penetra, de maneira muito profunda e sutil, toda a trama da sociedade, na qual os intelectuais ocupam uma posição particular justamente enquanto agentes da “consciência” e do discurso. A partir desse cenário, o papel do intelectual passa a ser resistir e lutar “contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso”. Idem.

e heterogênea, que visa à destruição progressiva do poder, este sim totalizante.

Desse modo, expressa Deleuze, a teoria é uma caixa de ferramentas, *nada tendo a ver com o significante*, e, portanto, quando considerada a relação *teoria-prática*, como no par *significado-significante*, a proposta dos autores é a de uma *recusa ao sistema de representação*. Em outras palavras, ao tentarem dispensar a ideia de um modelo de representação do subalterno que seja essencialista e racionalmente articulada, os autores sugerem a suspensão da própria necessidade de que o subalterno seja representado. O trecho emblemático para Spivak, nesse sentido, é: “*não existe mais representação, só existe ação: ação da teoria, ação da prática em relações de revezamento ou em rede*”.¹²¹

Em tal proposta, Spivak nota que, por meio da suspensão do sistema de representação, os intelectuais franceses tornam teoria e prática análogas, em seu valor interventivo e performativo. Esta equiparação, contudo, ao mesmo tempo que confere valor análogo aos dois registros, acaba por torná-los radicalmente descontínuos. E, aqui, a relação que efetivamente sofre esse efeito de equiparação e descontinuidade radical é *Vertretung-Darstellung*. Esse movimento ocorre, por exemplo, quando Foucault e Deleuze defendem que o *outro* deve falar por si mesmo, pois “ele[s] sabe[m] muito mais do que o intelectual e certamente pod[em] ‘falar por si’.”¹²² Em tal articulação, observa Spivak, a crítica ao sujeito soberano chega ao limite de certo realismo representacionista,¹²³ e isso é assim, porque aqui os intelectuais defendem a possibilidade de *autorrepresentação do subalterno* em sua práxis política.

Para Spivak, essa má concepção de representação em IP se manifesta sob a forma dos mais diversos equívocos no texto dos intelectuais, como também conduz a uma política utópica e essencialista. Um exemplo disso é que a construção dos sujeitos subalternos em IP se dá de forma monolítica e anônima¹²⁴ e, embora não constitua uma leitura relevante sobre as categorias

¹²¹ “Representation no longer exists; there’s only action — theoretical action and practical action which serve as relays and form networks”. Idem, 206-207. Ver também: “[E]sta relação entre o desejo, o poder e o interesse é ainda pouco conhecida. Foi preciso muito tempo para saber o que era a exploração. E o desejo foi, e ainda é, um grande desconhecido. É possível que as lutas que se realizam agora e as teorias locais, regionais, descontinuas que estão se elaborando nestas lutas e fazem parte delas, sejam o começo de uma descoberta do modo como se exerce o poder”. SPIVAK, 2010, p. 20. Aqui, sugere Spivak, é possível observar a ênfase nas formulações mais relevantes da teoria pós-estruturalista francesa: por um lado, a de que a heterogeneidade das redes de poder/desejo/interesse torna contraproducente qualquer tipo de narrativa coerente, tornando-se necessária uma crítica persistente e fragmentada; e, por outro, a de que é no contexto dessa crítica permanente que há a possibilidade de apresentar os discursos do Outro.

¹²² “They know far better than he and they are certainly capable of expressing themselves”. Idem, p. 207.

¹²³ Como no caso da proposta de Deleuze de que “a realidade é o que realmente acontece numa fábrica, numa escola, nos quartéis, numa prisão, numa delegacia de polícia” [“Reality is what actually happens in factories, in schools, in barracks, in prisons, in police stations”]. Idem, p. 212.

¹²⁴ Para Spivak isso se dá, por exemplo, no modo como Foucault apresenta a figura do Maoísta: “Certa vez, um maoísta me disse: “Posso entender facilmente o propósito de Sartre em ficar do nosso lado; posso entender seus objetivos e seu envolvimento na política; posso entender parcialmente sua posição, já que você sempre se preocupou com o problema do confinamento. Mas Deleuze é um enigma.” Idem, p. 205. Tradução nossa.

em questão, possui a função de criar uma aura de “especificidade narrativa” que trabalha no sentido de tornar a “subalternidade” “*transparente, naturalmente articulada e acessível*”.¹²⁵ O que equivale a dizer que o subalterno aparece no texto apenas como um elemento de legitimação do trabalho dos intelectuais sobre esses mesmos subalternos, muito embora nada, além disso, pareça justificar a menção a eles ali. É nesse contexto que Spivak coloca uma série de questões à proposta de Foucault e Deleuze em IP, dentre as quais destacamos: a irrelevância do subalterno em IP já não é um sintoma da proposta de suspensão da representação? E, assim, os oprimidos podem, de fato, se autorrepresentar? Pode o subalterno, em um cenário de má compreensão da relação *Vertretung-Darstellung*, falar?

Spivak não titubeia ao tratar dessas questões. Para a autora, a proposta de IP é marcada pela reprodução do problema fundamental do essencialismo: a tentativa de Foucault e Deleuze de desvencilhar as possibilidades de representação do sujeito subalterno de um paradigma essencialista de subjetividade, bem como de seus constitutivos fatores opressivos, acaba por subscrever esses mesmos elementos. Mas a intuição de Spivak vai além: isso ocorre, segundo seu olhar atento, devido a um agrupamento descuidado de *Vertretung* e *Darstellung*: quando os autores propõem em IP que “*não há mais representação, há apenas ação – a ação da teoria e a ação da prática*”,¹²⁶ o que está em jogo é uma oposição descuidada entre teoria e prática, que beneficia o intelectual sob a analogia de que a prática e a teoria possuem proporcionalmente o mesmo valor. Dito de outro modo: a analogia empregada por Foucault e Deleuze opera de maneira paradoxal um privilégio do sujeito intelectual, na medida em que, por um lado, os intelectuais se negam a adotar a posição da “consciência” por meio da qual a voz do *outro* pode ser representada, e assim negam uma teoria comprometida com um significante e a necessidade da representação; e, contudo, por outro lado, por meio da recusa à representação como meio de exposição da voz do outro numa ação representativa (*Vertretung*), os intelectuais representam (*Darstellung*) a si mesmos, bem como suas relações com o sistema hegemônico, *como sendo transparentes*.

Para a autora, esse lugar de transparência ocupado pelo intelectual marca exatamente o lugar da manutenção do ciclo de violência epistêmica, mantido pela postura do intelectual que se nega absolutamente a adotar o papel de testemunha e juiz universal, enquanto funde-se com a manutenção dos privilégios institucionais do poder. Como efeito, é pela recusa de um sistema de signos, portanto, da *representação*, que se reinscrevem as formas ocidentais do pensamento

¹²⁵ SPIVAK, 2010, p. 23.

¹²⁶ No original: “Representation no longer exists; there's only action — theoretical action and practical action which serve as relays and form networks.” FOUCAULT, DELEUZE, 1977, pp. 206-207.

como fundamento estrito das discussões em torno do sujeito, o que torna o próprio intelectual, mesmo na posição de crítico, cúmplice da construção persistente do *outro* como sombra de um eu essencial, etnocêntrico, detentor do controle da possibilidade de uma episteme.

A crença apresentada em IP, segundo a qual os dois sentidos da representação podem ser agrupados por uma analogia, assim como a ideia de que para além desses registros se situa o espaço no qual os sujeitos oprimidos falam por si mesmos, se *autorrepresentam*, perpetua, segundo Spivak, a produção de uma política utópica e essencialista, alheia às bases materiais e performativas do discurso, e sua correlata interface com as relações políticas. Desse modo, mesmo aderindo a uma agenda *antiessencialista*, o projeto dos autores conservaria o problema fundamental diagnosticado no *essencialismo*: um sujeito essencial constituído pelos mecanismos hegemônicos dos quais se busca emancipação.

O “mais claro exemplo”¹²⁷ de como tal violência se dá é, para Spivak, a constituição do sujeito colonial como *outro*, que equivale ao projeto de “obliteração assimétrica do rastro desse [o]utro em sua precária Subje-tividade”.¹²⁸ Isso significa que é no ciclo de violência epistêmica que se efetiva o projeto de privação da possibilidade do *outro* alcançar a posição de sujeito pleno. O exemplo utilizado por Spivak é o da codificação britânica da lei hindu, e a concomitante alteração nas políticas educacionais da população.¹²⁹ De fato, este é um exemplo complexo, e para explorá-lo seria necessário um trabalho reservado só para tal fim. Tendo em vista nosso interesse particular, restringimo-nos a indicar que o interesse de Spivak a partir de tal exemplo é expor ao menos três pontos fundamentais: (i) o primeiro, de que por meio de um desmonte cultural, a população geral passa a sofrer dominação tanto dos ingleses, quanto da elite nativa; (ii) o segundo, de que tal dominação produz os mais complexos tipos alienação em termos de história enquanto “narrativa de uma verdade”; e, por fim, (iii) o terceiro, de que num tal contexto, ao contrário do que sugeriam Foucault e Deleuze em IP, o subalterno não pode se *autorrepresentar*, muito menos possuir uma consciência naturalmente articulada e prontamente acessível ao intelectual de primeiro mundo.

É com esses elementos em vista que Spivak traz à baila os esforços do Grupo de Estudos Subalternos (GES) em torno da formulação de uma teoria da representação. Num contexto tal, indica a autora, o GES precisaria refletir sobre uma questão premente no quadro de estudos pós-coloniais, a saber, *é possível ao subalterno, enquanto tal, falar?* Expressar (e ser compreendido) em suas mais diversas reivindicações? E isso sem submeter-se à uma

¹²⁷ SPIVAK, 2010, p. 47.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Idem, pp. 55-56.

subjetividade pressuposta? Nesse sentido, o trabalho do GES seria, sobretudo, a difícil tarefa de pensar um modelo de representação do subalterno a partir de seu caráter assimétrico e difuso, isto é, do próprio caráter difuso da opressão, e transformar isso em força representativa e interventiva – inscrever as condições de impossibilidade da representação do subalterno como as condições de possibilidade da representação do mesmo. Vejamos como isso é pensado no contexto das reflexões do GES.

O projeto paradigmático para Spivak é, nesse sentido, o de Ranajit Guha, que evoca a “política do povo” enquanto modelo alternativo de resistência ao circuito de produção colonial, com o intuito de empreender um paradigma alternativo à representação essencialista de “povo”.¹³⁰ Nota-se isso na constituição do foco de análise do autor, constituído não pelo povo como uma totalidade monolítica, mas, antes, da zona intermediária e flutuante formada pela elite subalterna regional, que opera duplamente como o desvio de ideais descritivos, tanto do “povo” quanto da “elite”. É a partir desse foco particular que o GES pretende redimensionar a pesquisa em torno da pós-colonialidade a partir de uma representação alternativa à do intelectual “transparente” do Primeiro Mundo.

Contudo, Spivak identifica em tal proposta o resquício do problema fundamental da transparência: em tal análise, as formulações apresentadas pelos intelectuais assumem ainda o papel de “declaração”, no par *teoria-praxis/significado-significante*. E, nesse contexto, o “receptor” dessa mensagem é o historiador que, ao transformar a insurgência em um “texto para conhecimento”, opera como receptor dos atos sociais pretendidos coletivamente, abrindo espaço para a autorrepresentação (no sentido de *Darstellug*) do intelectual como “consciência transparente”. Para que essa estratégia funcione bem do ponto de vista da formulação de uma representação do subalterno faz-se necessário que o historiador suspenda o quanto for possível a reivindicação de sua própria consciência,¹³¹ sob a pena de que a elaboração da insurgência, diagnosticada a partir de uma forma de “consciência-insurgente”, não seja tomada meramente

¹³⁰Para tanto, Guha defende uma compreensão da ideia de “povo” por meio de um quadro composto por uma estratificação dinâmica de descrição da produção cultural colonial, dividido em (i) grupos dominantes estrangeiros; (ii) grupos dominantes nativos nacionais; (iii) grupos dominantes nativos regionais; e, por fim, (iv) o “povo” ou “classes subalternas”, categoria que opera como diferença demográfica total em relação aos elementos apresentados nas categorias anteriores. É no terceiro item dessa lista que os historiadores identificam o ponto de indeterminação situacional diretamente ligado à pergunta da possibilidade de fala do subalterno; os camponeses, pequenos proprietários empobrecidos ou a classe média, elementos que idealmente comporiam a categoria de povo, podem, devido à assimetria social e econômica das diversas regiões, se portar de maneira ambígua dentro dos sistemas de alianças do quadro geral de dominação colonial. O trabalho de Guha desenvolve-se no sentido de investigar o grau do desvio dos grupos dominantes nativos regionais em relação ao ideal, bem como identificar, investigar e medir o estatuto desse desvio.

¹³¹ Consciência esta que Spivak no meio aqui de “consciência-efeito”, no sentido da consciência que ainda é operada pelo processo disciplinar do sistema epistêmico hegemônico. Cf. *Idem*, p. 65.

como objeto de investigação. Se assim for, essa subjetividade formulada pelo GES a partir dos textos sociais de insurgência continua incapaz de articular uma teoria da representação do subalterno que consiga se desvencilhar do problema já destacado do essencialismo: a formulação de um sujeito essencial entrelaçado aos mecanismos de opressão. O que manteria o GES dentro ainda do mesmo circuito de violência epistêmica.

Ora, é justamente no tratamento derridiano da questão de “como colocar questões empíricas?”,¹³² sobretudo quando tais questões têm de lidar com um *outro difuso*, que Spivak vê emergir a importância de uma consideração estética sobre o tema, em específico, porque, para ela, a instauração de um regime epistêmico é também a instauração da economia de um discurso, como já vimos – de um certo *jogo do tropo*. A figura do intelectual, então, ocupa a importante posição de disputa sobre as possibilidades de perpetuação ou tensionamento de uma dada *episteme*, de um dado *jogo*. Nesse sentido, tanto Foucault-Deleuze quanto o GES, não obstante seus esforços críticos, não conseguem abrir brechas nesse jogo, e, ao contrário, correm o risco de fortalecê-lo.

2.3 A nova teoria da representação de Gayatri Chakravorty Spivak

Até aqui vimos em linhas gerais como, a partir de uma assimilação do pensamento derridiano, Spivak articula suas críticas a Foucault, Deleuze e ao GES, e paralelamente a certas abordagens dos feminismos no que concerne ao problema da representação. Vimos, portanto, como a autora opera o diagnóstico do que julga ser o problema fundamental das teorias da representação. Agora, vejamos como Spivak utiliza a caixa de ferramentas derridiana para colocar em curso sua própria proposta de modo a não incorrer nos erros supraexpostos em nossa análise da proposta da autora. Interessante, nesse sentido, é observar a interpretação que a autora faz da teoria da representação presente em Marx, especialmente n’*O 18 Brumário de Luis Bonaparte*.

A partir da base tropológica de Derrida, Spivak percebe em Marx uma acurada compreensão da relação entre as possibilidades figurativas da representação no registro

¹³² “[E]mbora não seja minha intenção aqui contrapor a visão específica de Derrida apresentada por esses influentes escritores, discutirei alguns aspectos do trabalho de Derrida que guardam uma utilidade a longo prazo para aqueles de fora do Primeiro Mundo [...]. Esse não é um programa para o Sujeito como tal; é, mais propriamente, um programa para o intelectual ocidental benevolente.” Idem, p. 79.

expositivo de uma teoria do sujeito (*Darstellen*) e as possibilidades de representação e intervenção política (*Vertreten*), bem como o êxito de uma teoria que conseguiu tensionar o problemático espaço da jurisdição de uma episteme pressuposta sob a forma da *transparência*. Em outras palavras, as estratégias de Marx funcionariam como interessante exemplo para se pensar uma representação do *outro* por meio da ressignificação da relação entre os dois aspectos fundamentais da representação destacados por Spivak: *Vertretung*, no sentido normativo (cujo horizonte se dirige para o âmbito dos direitos subjetivos) do quadro geral da lei e do Estado, enquanto “falar por”, e *Darstellung*, enquanto re-presentação, apresentação, exposição – seu registro estético. Nesse sentido, faz-se necessário observar certo traço fundamental da articulação e definição de “classe” empreendida por “Marx autor”, como no caso do *18 Brumário*

Na medida em que milhões de famílias existindo sob as mesmas condições econômicas que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura do modo de vida, dos interesses e da cultura das demais classes, contrapondo-se a elas como inimigas [*feindlichgegenüberstellen*], *formam uma classe*. Mas na medida em que existe um vínculo apenas local entre os parceiros, na medida em que a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, eles *não formam uma classe*.¹³³

O que se destaca para Spivak, nesse contexto, é a mobilização empreendida por Marx de uma definição de classe diferencial, na medida em que *classe* aparece e define-se pela separação e diferença em relação às outras classes. Assim, Marx não partiria de uma ideia segundo a qual a “consciência de classe” é articulada a partir de um nível básico da consciência, uma identidade suprassocial, antes, a “consciência de classe” se estabelece a partir de conexões político-econômicas, apropriando-se e substituindo algo que é de toda forma artificial: “as condições econômicas de existência que separam seu modo de vida”,¹³⁴ e, por fim, formulando uma consciência de segunda ordem, *estratégica e artificial*. Em outras palavras, para Spivak, a proposta de Marx foge à construção de um sujeito indivisível, e isso, sem recorrer a algum tipo de suspensão do sistema de representação, ou mesmo, sem reivindicar para o intelectual a posição de “declaração” do *outro* enquanto objeto. Pelo contrário, “classe” enquanto categoria estratégica e performativa transfere e mobiliza um sujeito que é tanto dividido quanto deslocado, justamente pelo traço que o marca enquanto *outro*.

¹³³ MARX, 2011, p. 143. Grifo nosso.

¹³⁴ SPIVAK, 2010, p. 39.

Nesse sentido, a proposta de Marx sobre a representação, reinterpretada sob a chave topológica, toma a categoria de sujeito enquanto condição tanto para a exposição de uma unidade (artificial) quanto para a mobilização política de classe, na medida em que o modo como a própria representação do “sujeito” é posta já expressa as condições materiais de classe, bem como a história e dinâmica da dominação referente a ela. Com isso, o que Spivak vê em Marx é uma estratégia performática de representação, na medida em que sua força “artificial” reside justamente em tensionar, sob a perspectiva derridiana de Spivak, a força e a história não contada de uma violência fundamental que é também *performativa*. E isso faz com que, por um lado, não se abandone a crítica ao sujeito soberano e a abertura de possíveis espaços de representação do *outro*, ao mesmo tempo que, por outro lado, não se apaguem as discontinuidades entre a representação no registro estatal, da economia política e na teoria do sujeito.

Para Spivak, seria possível dizer que há em Marx certa sensibilidade em relação aos problemas tratados por Derrida, justamente em sua capacidade de apresentar uma via mais interessante para se pensar a relação *Vertretung-Darstellung*, em seus traços contínuos e descontínuos, tendo por fio condutor o princípio estrutural de um sujeito de classe que é disperso e descontínuo, e que encontra sua representação justamente em contraste aos mecanismos de opressão capitalista. Esse traço performático da representação do sujeito pode ser verificado, por exemplo, na continuação ao trecho supracitado:

Por conseguinte, são incapazes de fazer valer os interesses da sua classe no seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento, seja por meio de uma convenção. Eles não são capazes de representar [*vertreten*] a si mesmos, necessitando, portanto, ser representados. O seu representante [*Vertreter*] precisa entrar em cena ao mesmo tempo como o seu senhor, como uma autoridade acima deles, como um poder governamental irrestrito, que os proteja das demais classes e lhes mande chuva e sol lá de cima.¹³⁵

A figura do “representante” aparece aqui à sombra da palavra *Vertreter*, e possui forte conotação de representação enquanto problemática substituição. Tal substituição é problemática justamente quando a questão das bases estruturais da construção de uma subjetividade de classe não é devidamente considerada – quer dizer, quando o princípio formal da *Vertretung* impõe-se como modelo para as formulações representativas da subjetividade da *Darstellung*. Para Spivak, a definição descritiva de “classe” em Marx revela profunda consciência em relação a uma antiga inquietação ideológica e política da tradição europeia, qual

¹³⁵ MARX, 2011, p. 39.

seja, a relação entre representação em seu sentido político e em seu sentido tropológico – *Vertretung* e *Darstellung*, respectivamente.¹³⁶ Ao empreender uma definição de classe que encontra sua unidade apenas enquanto diferença dos modos hegemônicos de percepção e organização material do capital, poder-se-ia dizer, uma “identidade na diferença”, Marx estabelece na forma da representação subjetiva da classe a capacidade de transferir a representação do eixo de uma problemática substituição, no estrito registro da *Vertretung*, para um eixo no qual as massas podem se representar a partir de sua unidade artificial (*Darstellung*), e, dessa forma, inoculando na teoria do sujeito a potência de uma ação política.

Em outras palavras, a definição de classe articulada por Marx exige e possibilita que o sentido da representação no registro político opere a partir do registro persuasivo do tropo, e, então, atue como uma *encenação*, no sentido de *cena escrita do mundo*. A base estrutural de construção de um sujeito deslocado e descontínuo demonstrada por Marx no supracitado trecho do *18 Brumário*, no qual o efeito de “identidade na diferença” é efeito de uma relação em que *Vertretung*, a representação política, opera como *Darstellung*, a representação como tropo, e faz do ponto de convergência entre *Darstellen* e *Vertreten* o próprio local de prática de abertura política de intervenção e “aparicação” da voz do *outro*. Interessante, nesse sentido, é perceber que a representação enquanto *Vertreter*, em toda sua conotação de substituição, não é capaz de viabilizar a apresentação do traço de opressão fundamental de classe, o que seria viável somente por evocação de uma categoria artificial, performativamente definida pelo traço de uma diferença unificadora. Assim, Marx foi capaz de articular uma representação que tanto contribui para a unificação de um grupo heterogêneo, quanto concede visibilidade a uma reivindicação estruturalmente despotencializada.

A partir dessa particular interpretação, Spivak se vale de Marx para propor um importante modo alternativo de olhar para o paradoxo que apresentávamos na seção 1.2, que se dava em torno das dificuldades de mobilizar uma representação que garanta autonomia e direitos aos sujeitos, sem reinseri-los num local de apagamento. Mais importante ainda, nesse contexto, é a consideração do registro estético enquanto elemento indispensável para se pensar o problema da representação, na medida em que seria capaz de conceder uma visibilidade ao que antes, nos estritos modos ético-políticos de representação, não era possível – a perspectiva do subalterno enquanto modo positivo de aparição, simultaneamente aos modos de estruturação e escancaramento de uma violência fundamental. Assim, *Darstellung* sugere um elemento estético de representação de fenômenos tomados e tratados outrora somente da perspectiva

¹³⁶ “O motivo pelo qual “o poeta e o sofista, o ator e o orador serem vistos como nocivos.” SPIVAK, 2010, p. 35.

político e social, e que restavam estritamente submissos ao domínio da *Vertretung*.

É, então, justamente essa potência da representação que Spivak objetiva perseguir, em específico, para pensar as possibilidades de representação do feminino. A proposta de Marx pode, é claro, ser um indício do caminho a ser percorrido, mas *não basta que meramente se projete a teoria da representação do autor aos temas de gênero*.

Nesse sentido, Spivak parte para uma reflexão que tenta manter a proposta tropológica articulada por Derrida (estendendo a Marx) aplicada ao tema específico da violência contra “a mulher”, do apagamento do feminino, ou seja, uma representação do feminino que opere a partir do mecanismo “identidade na diferença”, o que equivale dizer, do pressuposto teórico-estético da *Darstellung*. Com isso, Spivak acredita poder retomar a potência da teoria da representação instaurada pela *escritura* derridiana, a saber: por meio do sistema já vigente da *presença*, isto é, do circuito de violência epistêmica, expor os mecanismos de violência deste mesmo circuito e, ao mesmo tempo, explorar oportunidades para novas aparições, no caso aqui, de uma existência subalterna duplamente inenarrável: o feminino. Nesse sentido, Spivak propõe, no artigo, uma sentença e a transforma em objeto de semiose, quer dizer, um objeto de análise das mais diversas possibilidades de significação, para então recolocar o problema da representação do feminino. A sentença é: “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”.¹³⁷

A partir da *Gramatologia*, especificamente de seu capítulo terceiro, Spivak observa a ambígua violência performativa presente nessa sentença, que ao ter sua estrutura e significados destrinchados, revela, em torno da figura da mulher, diversos mecanismos que vão desde a culpa piedosa até a “admiração hiperbólica”, tal como aparece no “preconceito hieroglífico” do capítulo supramencionado da *Gramatologia*. O modo de exposição de tais mecanismos se dá pelos famosos exemplos mobilizados por Spivak do caso Buwanesvari e da proibição do ritual hindu de *Sati* (sacrifício das viúvas), tanto no registro da leitura clássica dos Vedas, no *Rig-Veda* e no *Dharmasastra*, quanto no registro da imoralização e criminalização britânica do ritual de *Sati*. Exploraremos tais exemplos a seguir.

No que se refere ao ritual de *Sati*, por exemplo, há uma transcrição convencional que propõe o significado da palavra *Sati* enquanto “viúva”. Assim, o sacrifício de *Sati* consiste em a viúva subir à pira funerária do marido morto e imolar-se sobre ela. Este não era um ritual compulsório, também não possuía restrições de casta e sua abolição pelos britânicos é o perfeito exemplo de “homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”.

¹³⁷ Idem, p. 94.

Mas, antes de continuarmos a análise da criminalização britânica do ritual de *Sati*, há outro ponto de que merece destaque para melhor compreensão da semiose empreendida por Spivak: em oposição à narrativa britânica há o argumento nativo de que “as mulheres realmente queriam morrer”. Contudo, nessa oposição, as narrativas apenas legitimam uma a outra a partir de um ponto comum, qual seja, o de que nunca há por parte das mulheres um testemunho que possa operar como “voz-consciência”,¹³⁸ ou, nos termos que utilizávamos no capítulo anterior: não é possível alcançar a tão almejada *subjetividade plena*. O argumento de Spivak é, em seus pormenores, muito complexo, uma vez que tensiona tanto a comunidade milenar védica, na qual houve também uma alteração profunda devido à colonização mulçumana, quanto as propostas jurídico-administrativas dos britânicos, e embora muito pudéssemos explorar a esse respeito escaparia ao propósito do presente trabalho tal empreendimento.¹³⁹

¹³⁸ Assim, a proteção à mulher – no quadro proposto por Spivak, a mulher do Terceiro Mundo – se torna um eixo fundamental no momento inaugural de estabelecimento de uma boa sociedade, momento no qual se pode transgredir a equidade da política legal ou mesmo da mera legalidade. E é exatamente no contexto desse momento inaugural que uma leitura do ritual de *Sati* nos dois registros supracitados é relevante para Spivak, pois nesse caso especial podemos observar aquilo que era tolerado, conhecido ou exaltado como um ritual em sua redefinição como crime. Aqui podemos observar o que já foi definido por Spivak como violência epistêmica, e para que fique mais nítido no que consiste propriamente tal violência, a autora nos sugere a definição de Foucault, para quem “[a] episteme é o ‘mecanismo’ que possibilita separar não o verdadeiro do falso, mas do que não pode ser caracterizado como científico”, o que é legítimo ou válido. É exatamente nesse quadro que ritual e crime aparecem como oposições; o primeiro marcado pela superstição e o segundo pela ciência legal. Há, nesse sentido, o deslocamento do ritual de *Sati* da esfera privada para a pública como imagem da reivindicação da proteção às mulheres, e esse deslocamento é marcado por uma episteme particular, relacionada com a transição da presença britânica comercial para a presença britânica administrativa e territorial. Em suma, o estabelecimento do imperialismo como instaurador de uma “boa sociedade” é fundamentado na proteção da mulher de seu próprio povo de origem, dissimulando, assim, uma aparente concessão de livre escolha à mulher como sujeito. Nesse sentido, sugere Spivak: “Eventos singulares que infringem o código da lei para instilar seu espírito são muitas vezes invocados para marcar o momento em que a sociedade, não apenas civil, mas uma boa sociedade, nasce de uma confusão doméstica. A proteção das mulheres pelos homens frequentemente produz tal evento.” *Ibidem*.

¹³⁹ Em uma consulta ao *Dharmasastra*, há tanto regulações em torno dos suicídios sancionados quanto em torno dos rituais para os mortos, registros normativos nos quais o ritual de *Sati* se encaixa, mas dos quais parece, ao mesmo tempo, ser uma exceção. De uma forma geral, as escrituras repreendem o suicídio, mas abrem exceção para aqueles que por seu ato performativo perdem a identidade fenomenal de suicídio, e nesse registro se enquadram as categorias de *tatvanjana* e *atmadana*. A primeira categoria, *tatvanjana*, faz menção, precisamente, ao conhecimento da verdade; ou seja, há por parte de um sujeito conhecedor a percepção da fenomenalidade e insubstancialidade de sua própria identidade, e, assim iluminado, conhecendo sua essência, a destruição da identidade transitória não configura suicídio, ou *atmaghata* (destruição do ser). Já na segunda categoria, *atmadana*, é o autossacrifício dos deuses, sancionado pela ecologia natural em nome de uma economia da natureza, é que está em questão. Assim, as duas categorias de suicídio sancionado referem-se à performatividade de um ato comprometido com o autoconhecimento e com uma ecologia. A autoimolação da mulher não ocupa nenhuma dessas categorias, nem a que pode reivindicar verdade, e, muito menos, à sancionada aos deuses para manutenção de uma ecologia. A autoimolação da mulher está vinculada, ao contrário do fato que exige certo estado de esclarecimento, a um fato externo: o lugar de peregrinação; somente a partir desse critério externo é possível à mulher realizar a performance de (não) suicídio. E, claro, juntamente a isso deve haver a pira funerária do marido morto, sancionada apenas para ela, fechando assim o cenário de sua performance. Se para o sujeito masculino o que marca o ato performativo do (não)suicídio é a adequada realização da verdade da transitoriedade e insubstancialidade do eu, para o sujeito feminino o que está em jogo é, segundo Spivak, uma inexorável produção ideológica de um sujeito sexuado, que, marcado por significantes excepcionais de seu próprio desejo, marcados pelos sinais externos do “marido morto” e do “local de peregrinação”, marca a excepcionalidade do sujeito em relação a conduta geral de uma viúva.

Nesse sentido, o que nos importa destacar é que justamente essa impossibilidade da “voz-consciência” da mulher, da *subjetividade plena*, configura o local de invisibilidade, inviabilidade, do feminino enquanto sujeito, e, por isso mesmo, deve-se refletir sobre isso a partir da perspectiva da *Darstellung*. Esse é o papel da análise da frase proposta por Spivak enquanto “texto social”, a dizer: “narrar a história daquilo que está oculto para nós”.¹⁴⁰ Com isso, a partir das bases teórico-estéticas da *Darstellung*, os esforços da autora podem ser considerados em termos da tentativa de exposição performática da difusa figura da mulher em sua problemática posição subalterna, e a interpretação de sua proposta geral do artigo não pode perder isso de vista.

Na conclusão de seu texto, Spivak diz:

O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. *A representação não definiu*. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio.¹⁴¹

Tal conclusão de Spivak foi interpretada de modo diverso. Ora sugere-se que a autora, ao arrematar assim o artigo, jogou todo seu trabalho por água abaixo, uma vez que afirma de “modo decisivo” que a mulher subalterna não pode falar; ora sugere-se que tal conclusão visa à manutenção da necessidade de alerta quanto ao silenciamento da mulher subalterna nos esquemas de representação.¹⁴² Devido a tais impasses, Spivak precisou retomar e rediscutir a proposta do artigo em vários outros textos e momentos, com o objetivo de melhor explicitar, assim como de reiterar, sua preocupação e interesse numa teoria da representação que pudesse atuar de modo performático, uma que fosse capaz de repensar as teorias do sujeito de forma mais acurada, crítica e interventiva. E, nesse contexto, seu esforço de análise e visada estética, relativamente à forma híbrida de representação, ficou conhecida como “essencialismo estratégico”, que consiste em propor significantes específicos como *indianidade*, por exemplo, com o intuito de expor os pressupostos estruturais de discursos que excluem sujeitos indianos na qualidade de *outro*, por meio da concomitante evidenciação dos deslizos e contradições internas da própria noção de *indianidade* enquanto categoria representativa, de maneira a

¹⁴⁰ SPIVAK, 2010, p. 86.

¹⁴¹ Idem, p. 126. Grifo Nosso.

¹⁴² Cf. RIACH, 2017.

garantir que o significante *indianidade* não seja reapropriado pelo próprio esforço de criticar seu uso.¹⁴³

Ora, a base da representação do feminino sob essa chave possui forte fundamentação performática, tanto no que se refere a expor quanto no que se refere a tensionar as formas de opressão do gênero em sua complexa pluralidade – leia-se: classe, raça, sexualidade, nacionalidade. No entanto, embora tal reflexão seja considerada crucial para a formulação de um feminismo não dogmático, tais estratégias vêm recebendo inumeráveis e intensas críticas, tais como as empreendidas pelos feminismos pós-coloniais e da diferença, que chamam a atenção para o risco de que as essências reivindicadas estrategicamente tornem a naturalizar-se.¹⁴⁴ Bem, nosso palpite é que o receio quanto ao risco de “naturalização” de tal “subjetividade performática” advém da submissão do registro estético ao ético, tanto em Spivak quanto em suas críticas. Isso ocorre, em nossa opinião, devido à força do *modelo ético de representação* que, tal como apresentado aqui, permanece, indubitavelmente, como um obstáculo a ser ultrapassado. Mesmo em seu texto revisado, tal relação aparece de maneira curiosamente evidente quando Spivak afirma que

[c]omo uma crítica literária feminista colocando a desconstrução a serviço da leitura, estou mais atenta a essas *figuras elusivas*, embora, certamente, muito interessada nos relatos das mulheres que estão em sintonia com a produção narrativa dominante como participantes/resistentes/vítimas. Se, de fato, a relação entre socialismo e capitalismo é de um *pharmakon* (o remédio em *différance* com o veneno), essas figuras elusivas marcam o momento em que nem o remédio nem o veneno pegam.¹⁴⁵

¹⁴³ LOWE, 1991, p. 194. Tradução nossa. No original: “Gayatri Spivak further elaborates the strategic use of a positive essentialism in a scrupulously visible political interest. Spivak explains that if the representation of subaltern subjectivity is “strategic,” and such a subjectivity is posited while one simultaneously acknowledges that subalternity is by definition always unstable and heterogeneous to the narrative project of any historian, then this accomplishes an “affirmative deconstruction.” If, by contrast, the restoration of the subaltern’s subject-position in history is seen by the historian as the establishment of an inalienable and final truth of things, then [this restoration will] inevitably objectify the subaltern and be caught in the game of knowledge as power.”

¹⁴⁴ Quanto a isso: “O essencialismo estratégico, portanto, ainda que tenha o mérito de colocar em questão a estagnação política motivada pela crítica do essencialismo, é baseado em um entendimento superficial das consequências do essencialismo para o projeto de politização de diferenças. Somente uma abordagem que leve em conta a possibilidade de tal fenômeno impedir o debate desmascarador da parcialidade e transformador das desigualdades na arena política pode assegurar que a inserção de sujeitos coletivos levará à ampliação de justiça social em vez de um pluralismo de grupos de interesse ou o mero reconhecimento simbólico de identidades na esfera pública”. TOSOLD, 2010, p. 10.

¹⁴⁵ “As a feminist literary critic pulling deconstruction into the service of reading, I am more attentive to these elusive figures, although of course deeply interested in the accounts of women who are in step with the mode of production narrative, as participants/resisters/victims. If indeed the relationship between capitalism and socialism is that of a *pharmakon* (medicine in *différance* with poison), these elusive figures mark moments where neither medicine nor poison quite catches.” MORRIS, 2010, p. 21.

Bem, justo a noção de *pharmakon*, fundida a eminentes imagens da economia política, restaria ser analisada com mais cuidado, pois a interlocução entre as duas áreas demandaria a consideração dos pormenores da união dos temas em um campo discursivo comum. E Spivak demonstra muita perspicácia no trecho supracitado, uma vez que insinua um olhar permanente e cauteloso de ambos os campos. Para nós, o problemático está em jogo quando o modelo ético de representação se impõe como norma das negociações de questões fundamentais. Mas no contexto de nossa discussão particular, e já com não poucas inquietações para um trabalho de mestrado, desejamos prosseguir rumo à alternativa estética cuja trilha o artigo de Spivak abre de maneira muito instigante. Um exemplo complementar ao anterior encontra-se no diálogo de Spivak e Butler onde as autoras colocam em curso uma série de considerações acerca de pessoas nomeadas “sem-estado”, *forçadas* a deixar suas terras natais sem que, contudo, pudessem adquirir o status de “cidadãs” em outros países. Estes temas perpassam, prioritariamente, e isso é inegável, importantes questões contemporâneas no que concerne à cidadania, identidade, reconhecimento e pertencimento, e tudo isso de modo prioritário em relação aos seus empreendimentos tropológicos.

Agora, ainda quanto ao *risco da naturalização* das identidades provisórias, cabe a nós uma última observação, já como encaminhamento para nosso próximo capítulo. Spivak inicia seu artigo revisado¹⁴⁶ com um novo tom, qual seja, o de que “[a]s mulheres fora dos modos de produção da narrativa marcam os pontos de desaparecimento na escrita da história disciplinar, mesmo quando mimetizam a ‘escrita propriamente dita’, as pegadas do rastro”.¹⁴⁷ O ponto aqui, para usarmos a impactante imagem que Spivak articula, é que, na trilha do rastro marcado pelo feminino, a pergunta pelo que ou a quem se segue (uma pergunta equívoca, Spivak gosta de lembrar) demonstra, para a autora, que o feminino se apaga justo na medida em que se revela. Ou dito de outro modo: o que Spivak sugere é que se “a construção da narrativa é a *referência final*, tais mulheres são insuficientemente representadas ou representáveis em tal narrativa”.¹⁴⁸ Assim, a questão da *representação* encontra-se enquanto elemento inseparável da questão da organização e pretensões de nossos discursos,

É digno de nota que o modo como Spivak compreende a dinâmica de construção da estrutura narrativa que domicilia “a mulher” num local de apagamento paradoxal é, de modo

¹⁴⁶ MORRIS, 2010, p. 21-66.

¹⁴⁷ “Women outside of the mode of production narrative mark the points of fadeout in the writing of disciplinary history even as they mime “writing as such,” footprints of the trace.” Ibidem, p.21.

¹⁴⁸ “[...] the mode of production narrative is the final reference, these women are insufficiently represented or representable in that narration.” Idem

muito natural, dotado de uma série de interesses, interlocuções e posicionamentos da autora. E não é nosso intuito, a essa altura, iniciar uma nova incursão a partir do texto revisado, muito embora tal pretensão gravite em nossos interesses futuros. Revisitemos, então, o texto à luz do que temos feito até aqui, a saber, perseguindo a trilha estética do pensamento da autora. Nesse sentido, no próximo capítulo nos dedicaremos à análise, agora de modo mais detalhado, das bases da teoria estética de Spivak.

No presente capítulo, indicamos, à sombra do próprio artigo *Pode o subalterno falar?*, o modo como Spivak enxerga em Derrida importantes elementos para a ampliação, flexibilização, ou mesmo, ressignificação do debate. Desse modo, nossa exposição do fundamento estético da *Darstellung* feita até aqui teve certo cunho “subsidiário”, no sentido de que serviu como momento propedêutico da argumentação mais geral de Spivak. Já no próximo capítulo, vamos nos dedicar a revisitar a relação entre tal estratégia performática e a representação do feminino, agora não mais tendo como parâmetro a discussão orientada pelos feminismos, mas pelas próprias bases teóricas da articulação estética de Spivak. Para tanto, dedicaremos maior atenção tanto à sua base derridiana quanto à contribuição de seu orientador, Paul De Man,¹⁴⁹ cuja teoria da metáfora e alegoria teve grande repercussão no universo do desconstrutivismo e criticismo dos anos 60 e 70, algo que o próprio Derrida fez questão de reconhecer em um livro dedicado a ele.¹⁵⁰ O que motiva essa frente de investigação é justamente o interesse de buscar novos e mais sofisticados subsídios nos procedimentos estético-teóricos sugeridas pela pesquisa de Spivak, procedimentos que, por diversas razões acima apresentadas, não foram de fato descolados de certos “propósitos éticos”. Se Spivak não pretendeu tal independência, isso não quer dizer que a tradição à qual ela, em parte, se vincula não o tenha feito. Restaria ainda verificar.

¹⁴⁹ Para citar, de antemão, alguns dos textos que nos mais parecem importantes nesse contexto: SPIVAK, 1981, p. 154–184. SPIVAK, 1998, p. 7–11. SPIVAK, 1999.

¹⁵⁰ DERRIDA, 1989.

CAPÍTULO 3

***DARSTELLUNG*: A REFERÊNCIA RETÓRICO-TROPOLÓGICA DO PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO**

Ao final do capítulo anterior anunciamos o objetivo do presente capítulo, a saber, empreender uma análise mais detida do que nomeamos as bases da articulação estética de Spivak. Isto significa que dedicaremos maior atenção ao que propriamente constitui a base de formulação da *Darstellung* enquanto principal via estratégica para se colocar o problema da representação do feminino. Para tanto, seria recomendável dar “um passo atrás”, a fim de analisar como a *Darstellung*, tal como vimos até aqui, aparece em específico como uma problematização do sistema de representação *em geral*. Quanto a isso, devemos tecer algumas diretrizes prévias, com o intuito de que nossa proposta e movimento argumentativo possam se tornar mais inteligíveis.

Antes de tudo, devemos considerar que analisar o debate estético mais fundamental que subjaz à crítica da representação de Spivak implica, impreterivelmente, revisitar algumas teses de Jacques Derrida e Paul de Man sobre linguagem, tropo e retórica, conforme já indicamos, também, ao final do capítulo anterior. Ambos, enquanto filósofos da desconstrução, possuem, no entanto, semelhanças e diferenças muito marcantes, e delineá-las aqui demandaria a produção de uma dissertação cujo “assunto” seria outro. Assim, apenas com o intuito de melhor

expor nossos motivos e escolhas, destacamos a seguinte semelhança metodológica, se assim podemos chamar, entre Derrida e De Man: o uso de “nomes próprios” como meio, ou melhor, como domínio teórico privilegiado para se iniciar uma reflexão não dogmática. Dito de outro modo, tanto Derrida quanto De Man expõem suas interpretações por meio da análise do pensamento e dos textos de outras autorias, mas não como uma pesquisa de fontes ou busca por legitimidade ou oposição – são *parricidas*. Antes, seguindo o “método” de leitura de desconstrução, importa a ambos explorar as possibilidades críticas que aparecem no âmbito de trabalho de autores e autoras que se ocupam de problemas relevantes (como é o caso da representação).

Desse modo, em nossa análise dos elementos estéticos da representação a partir de De Man e Derrida, alguns “nomes próprios” aparecerão (em Spivak não foi diferente), tais como Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss e Friedrich Nietzsche. Então, o leitor ou a leitora deve ter em mente que, não obstante a variedade de autorias que aparecerão do decorrer do presente texto, o foco é o seguinte: compreender a problematização em torno da representação empreendida no âmbito da desconstrução e, posteriormente, colocar esse quadro em contraste com a própria abordagem de Spivak do problema da representação do feminino. Esse último ponto tem, aliás, o intuito de tecer considerações referentes ao “momento limite” da discussão em torno da representação do feminino.

Dito isto, o presente capítulo terá três tópicos principais, a saber: (i) o primeiro, no qual nos dedicaremos a compreender como o problema da representação aparece como ponto fundamental nas considerações de Jacques Derrida sobre a necessidade de uma nova *gramatologia* e dos problemas que daí decorrem em torno da *metafísica da presença* e do etnocentrismo. Aqui analisaremos de forma mais detida a ideia, já apresentada no capítulo anterior, da possibilidade que se abre a partir da tese derridiana de que as operações da *presença* possam ser lidas, interpretadas e criticadas do ponto de vista de uma abordagem retórico-tropológica de mecanismos metafóricos e metonímicos; (ii) em seguida, analisaremos, a partir de Paul De Man, como uma interpretação crítica de base retórica pode ser colocada em curso justamente a partir das figuras da metáfora e da metonímia. E isso, tendo como horizonte uma problematização do estatuto referencialista das representações, bem como uma nova matriz teórica para se pensar tal problema; (iii) num terceiro e último momento, pontuaremos certo contraste de ambos os autores em relação ao modo como Spivak encaminhou seu artigo, para daí tecer um último e mais abrangente comentário sobre o tema.

3.1 Arquiescritura e bricolagem: a necessidade de uma “nova” matriz retórico-crítica

Iniciemos então o primeiro grande tópico deste capítulo que foca a análise de como a nova ciência da escritura posta em curso por Derrida lança possibilidades para se (re)pensar o problema da representação. Para tanto, devemos partir da seguinte consideração: que o traço fundamental do *fonologocentrismo*, já apresentado no capítulo anterior, é o de que a linguagem escrita aparece como representação da fala. Exploreemos melhor essa tese.

Como vimos anteriormente, a noção de escritura ganha, em Derrida, uma dimensão particular na qual tanto compreende quanto excede a linguagem. Para cunhar a noção de escritura de tal forma, Derrida parte de uma discussão crítica, se assim podemos chamar, em torno do conceito de escrita enquanto representação da linguagem oral, objetivando compreender como tal representação se torna a condição de possibilidade da filosofia e das ciências que têm por objeto as linguagens. Assim, ao desenvolver o estudo da escritura no contexto da gramatologia, Derrida torna o problema da representação, cerne das interpretações clássicas da escrita, o problema fundamental da gramatologia, uma vez que ela é apresentada como aquilo que permite pensar a própria possibilidade de se fazer ciência, dentre as quais, a ciência da escritura.

Posto isso, a ideia de “fazer ciência” seria justamente análoga àquela de “escrever” aquilo que se repete no real. Assim, para o filósofo, a possibilidade da filosofia e das ciências aparece atrelada à noção mais fundamental de que as representações sobre aquilo que se denomina “realidade exterior” não são exatamente uma cópia imagética de algo como o “real em si”. Ora, isso significa que o conhecimento, em termos gramatológicos, é sempre da ordem da repetição, e não da representação da “coisa em si”. Tal proposta de Derrida sobre como se dá a representação na filosofia e nas ciências é certamente distinta da forma como estas últimas compreendem seu sistema representativo a partir do parâmetro da verdade. Esse redimensionamento da noção de representação permite a Derrida pensar que o conhecimento pode se dar a partir do registro imaginativo, e isso seria possível, porque não há “objeto de representação” no sentido tradicional ou metafísico.

Assim, podemos considerar que, ao pensar a desconstrução da *metafísica da presença*, o problema da representação se torna central para Derrida – no caso aqui: torna-se central

investigar como a escrita, tomada como mera exterioridade da fala, acaba por colocar em curso um sistema mais amplo de representações que determinam o estatuto da filosofia e das ciências. É em um contexto tal que encontramos a ideia de que a escrita é uma representação da fala e, enquanto tal, seria também uma representação não “de algo”, mas de certo *jogo* – algo que discutiremos melhor adiante.

Para melhor expor os fundamentos e funcionamento da representação enquanto *jogo* – que torna a relação entre metafísica e certo estatuto da escrita necessária –, Derrida se utiliza do pensamento de Ferdinand de Saussure, em seu *Curso de linguística geral*, como “exemplo privilegiado”. Antes de mais nada, é importante destacar, novamente, esta estratégia do filósofo, a saber: “[o]s movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora [...]. Opera[-se] necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão”.¹⁵¹ Assim, o recurso de Derrida a Saussure não funcionaria como certa pesquisa filológica (interessada em marcar sua “fonte”), mas, antes, como a ferramenta de desconstrução do próprio pensamento de Saussure, este sendo um expoente radical da tentativa de redimensionar o problema da linguagem, suas representações e sentidos.

Desse modo, o primeiro ponto que ganha destaque para Derrida é a concepção segundo a qual o caráter científico da linguística se deve, propriamente, ao seu fundamento fonológico.¹⁵² Isso se daria justamente devido a certa relação necessária, compreendida como cerne do estudo da linguagem, entre o elemento fônico (*phoné*), o significado (*glossa*) e a razão (*logos*). Tal necessidade se expressa por meio da concepção fundamental segundo a qual a linguagem se determina pela ligação entre o som e seu sentido, ou seja: é em tal ligação que repousa o estatuto da escrita. Desse modo, a escrita emerge como mera marca exterior, secundária e técnica da fala, que apenas a “re-apresenta”.

A concepção de escrita enquanto mera marca exterior da fala, longe de se restringir ao campo da linguística, encontra raízes na tradição filosófica, ou na filosofia “clássica” como Derrida prefere nomear. Nesse contexto, os sons emitidos pela voz apareceriam como algo análogo a símbolos do estado da alma, e assim a fala apareceria em uma relação de proximidade

¹⁵¹ DERRIDA, 1973, p. 30.

¹⁵² Quanto a isso, ver: “A fonologia [...] comunica sua cientificidade à linguística que serve, ela mesma, de modelo epistemológico para todas as ciências humanas. Visto que a orientação deliberada e sistematicamente fonológica da linguística [...] realiza uma intenção que foi de início a de Saussure, dirigir-nos-emos, no essencial, e pelo menos provisoriamente, a essa última.” Ibidem, p. 35-6.

imediate e essencial com a alma – a dizer: a voz como significante primeiro, e a palavra escrita sendo mera representação desta última.¹⁵³

Devemos considerar de modo mais preciso por que a noção representacionista da escrita se torna cara à filosofia ocidental em sua feição “metafísica”, pois justamente aqui reside o *insight* mais fundamental da escrita como representação da fala. O primeiro tópico de tal consideração é o de que à fala é assimilado o *logos*, o que significa que haveria certa ligação, laboriosamente estabelecida, entre conhecimento, *logos* e fala (*fonía*), e *justamente em tal relação repousaria a prerrogativa da consciência*. A ideia é que a fala, enquanto expressão “transparente” da consciência, é o que permitiria ao objeto “[a]presentar-se”, ser presente à consciência, na medida em que o estatuto de tal expressividade sempre se atrela ao sentido ou significado, e quaisquer outros significantes apareceriam como secundários, técnicos e representativos em relação à voz, tal como a escrita, por exemplo.

Assim, todas as determinações da verdade que se dão na esteira da metafísica ocorrem simultaneamente no âmbito do *logos*, e, nesse sentido, a voz aparece como expressão transparente e inocente, por meio da qual a consciência aparece como *autoafecção*, na medida em que a voz, no ato do “ouvir-se falar”, aparece sem a necessidade de um significado exterior, sensível ou espacial. Desse modo, Derrida propõe que a história da filosofia ocidental, enquanto metafísica, é a história do ser como presença, que depende da excelência da voz para constituir-se historicamente.¹⁵⁴

Visando ao redimensionamento do tratamento da escritura, Derrida enxerga no pensamento de Saussure o “porvir de uma gramatologia geral, da qual a linguística fonológica seria somente uma região dependente e circunscrita”.¹⁵⁵ Para compreender propriamente como isso se dá, coloquemos novamente o problema da representação, agora em outros termos: a escrita tomada enquanto mera exterioridade da fala e, portanto, enquanto representação daquilo que é substancial, se desenvolve no bojo de uma concepção binária de signo, segundo a qual o signo ganha estatuto técnico e representativo na medida em que é mero efeito da *relação denotativa entre palavra e objeto/coisa*. Isso tem lá uma repercussão decisiva.

¹⁵³ Nesse contexto, grandes “nomes próprios” poderiam ser citados, tais como os de Platão, Aristóteles, Hegel e Rousseau. A título de exemplar, em Hegel encontramos: “[...] na escritura alfabética, há somente um fundamento, isto é, a exata relação pela qual a língua visível se refere à língua sonora só como signo” HEGEL, *apud* DERRIDA, 1973, p. 31.

¹⁵⁴ “A consciência é experiência de pura auto-afecção. Ela diz-se infalível [...]. Ora, o *logos* apenas pode ser infinito e presente a si, apenas pode produzir-se como auto-afecção através da voz [...].” *Idem*, p. 122.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 36.

Saussure, em seu *Curso de linguística geral*, se inclui, segundo Derrida, nessa longa corrente de uma “velha metafísica” (o empirismo), que pensa a escrita como mera exterioridade, na medida em que pensa a escrita como caracteristicamente *estrita e derivada*. *Estrita*, na medida em que não é mais do que uma dentre muitas modalidades de eventos que sobrevêm a uma linguagem – no caso, a oral –, cuja essência parece sempre permanecer pura em relação à escrita; *derivada*, porque possui função representativa do representante primeiro, imediato, natural e direto do sentido – *a voz*.

Paradoxalmente, para Derrida, esta determinação representativa, embora não encontre correspondência em alguma essência absoluta ou coisa em si, perpassa toda a epistemologia ocidental, o que influi, certamente, nos rumos da linguística. E isso é assim, justamente devido à oralidade, subtraída da escrita, figurar como o objeto por excelência da linguística, tal como aparece em certa figura da interioridade relacionada à proposta saussuriana de que a língua é, “*por si, estranha ao sistema interno*”.¹⁵⁶

É nesse contexto que Derrida atrela a figura de Saussure, por analogia, à de Rousseau. E aqui é importante lembrar algo que já discutimos previamente, a saber: que a formulação de Rousseau do *amour proupe*, isto é, da ideia da sinceridade para consigo mesmo e da originalidade, já supõe a necessidade de uma prerrogativa da voz em detrimento da escrita, o que faria do ideal de autenticidade e autorrealização (e do registro ético que aí se funda) um momento, em chave derridiana, da história do *fonologocentrismo*. Como bem expressa Derrida, este último ponto é possível justamente porque “[o]s signos fônicos são ouvidos pelo sujeito que os profere na proximidade absoluta do seu presente. O sujeito não tem que passar para fora de si para ser imediatamente afetado por sua atividade de expressão”.¹⁵⁷ Dito de outro modo, Rousseau, antes de Saussure, já propunha certo privilégio ético e metafísico à fala, justamente quando defende, por exemplo, que “[a] *escrita é só a representação da palavra; é estranho que se preste mais atenção à imagem que ao objeto*”.¹⁵⁸

A proposta segundo a qual a escritura é mera exterioridade da fala funda, no pensamento de Rousseau e Saussure, uma concepção particular de representação, a relação representação/representado repousando numa cadeia mais ampla de oposições, tais como significante/significado, natural/convencional, interno/externo, e todas as outras que citamos anteriormente que constituem a metafísica e informam as ciências e a lógica, tudo isso realizado

¹⁵⁶SAUSSURE, *apud* DERRIDA, 1973, p. 41.

¹⁵⁷ Idem, p. 86.

¹⁵⁸ROUSSEAU *apud* DERRIDA, 1973, p. 24.

num sentido bem preciso, qual seja, de que a ideia da *representação se constitui como apresentação de “algo”*, sendo esse “algo” normalmente considerado “*algo real*”. Nesse sentido, o ponto comum que Derrida identifica em Rousseau e Saussure relaciona-se, em específico, com a “repetição ou a permanência, em um estrato profundo de seus discursos, de certos esquemas fundamentais e diretrizes conceituais”¹⁵⁹ no que se refere ao estatuto da oralidade e da escrita.

Ora, a mencionada figura da interioridade, atrelada ao sistema de oposições que constituem a *metafísica da presença*, e que aparece como efeito da concepção da escrita enquanto representação da fala, fundamenta o mesmo e amplo sistema de oposições, tais como: presença/representação, realidade/imagem, matéria/ideia etc., oposições que, por conseguinte, fundam e orientam o campo das ciências. Isso já indicaria, portanto, que o que é interior (em oposição ao “externo/exterior”) vale como fundamento do *logos*. Nesse contexto, a representação, o externo, a imagem, apareceriam como categoria condicional da “coisa”, isto é, da *realidade*. Dessa forma, o que Derrida se esforça por demonstrar, ao tomar o exemplo da orientação metafísica da linguística, é que a concepção segundo a qual a escrita representa a fala, esta sim substancial e fundamento da cientificidade da linguística, funda um sistema de oposições que acaba por se estruturar enquanto *exigência epistemológica*.¹⁶⁰

Sob esse aspecto, Derrida retoma Saussure e julga haver algo de particular e interessante em sua reflexão sobre a representação. Saussure teria dispensado demasiada atenção ao elemento secundário da linguística, como é o caso quando sustenta: “Conquanto a escrita seja, por si, estranha ao sistema interno, é possível fazer abstração de um processo através do qual a língua é ininterruptamente figurada; cumpre conhecer a atividade, os defeitos e os inconvenientes de tal processo”.¹⁶¹ Para Derrida, essa mistura entre palavra falada e escrita em Saussure poderia acarretar em uma usurpação do papel da voz pela escrita – a fala como um *speculum* da escrita. O efeito disso seria que a representação e o representado “atar-se-iam” de modo que o representado não parecesse nada mais que a sombra do representante, uma relação na qual o “exterior” pode perverter o “interior”. Ora, não obstante isso possa parecer um erro terrível para a linguística, na medida em que toma a escrita por objeto e assim a torna o objeto mais fundamental da língua, justo isso salta aos olhos de Derrida como importante “momento crítico”. Para que nos façamos entender melhor: a possibilidade de que a escrita possa perverter

¹⁵⁹DERRIDA, 1973, p. 31.

¹⁶⁰Idem, pp. 45-46.

¹⁶¹SAUSSURE *apud* DERRIDA, 1973, p. 41.

a fala faz da escrita um objeto de preocupação. Isso desemboca, aponta Derrida, na necessidade, posta em jogo no capítulo IV do *Curso de linguística geral*, de compreender o funcionamento da escrita para melhor indicar as propriedades arbitrárias e diferenciais do sistema escritural.

Assim, se em um primeiro momento a escrita parece ocupar uma posição meramente representacionista no estudo da linguística, com a “nova ameaça de corrupção”, Saussure parece reconsiderá-la enquanto importante objeto de estudo. Uma das primeiras caracterizações da escrita que aparece em Saussure nesse sentido, e que é de grande relevância para Derrida, é a seguinte: “Em essência, ele, o significante linguístico, não é de modo algum fônico, ele é incorpóreo, *constituído não por uma substância material, mas somente pelas diferenças que separam a sua imagem acústica de todas as outras*”.¹⁶²

Devemos nos lembrar, antes de prosseguirmos com a análise desta última ideia, de que o signo, sob a sombra da metafísica da presença, aparece do seguinte modo: o logocentrismo da metafísica da presença, fundado na consciência, confere ao signo o papel de “meio de passagem” entre uma presença e outra, isto é, o signo é o elemento que permitiria à consciência aproximar-se da ideia e retornar a si, o que resultaria no ato de se colocar em curso uma representação capaz de gerar a interiorização da imediatez do sensível. Desta forma, o signo, enquanto representação, seria responsável pelo significante e a identidade significada. Justamente isto, a concepção fundamental da escrita enquanto representação da fala, une certa concepção da linguagem, logocêntrica e fonocêntrica, à metafísica da presença.¹⁶³ A escritura, então, condenada à mera exterioridade do *logos* aparece apenas como *suplemento*, um recurso perigoso e não original que deve sempre se referir à, e se sustentar na legítima instauradora de sentido, quer dizer, à *fala*. Estabelece-se, dessa forma, uma relação, no seio da metafísica da presença, entre interioridade e exterioridade, na qual esforça-se por excluir a exterioridade enquanto *não-presença*, e nisso residiria toda a força da presença.

A supramencionada proposta de Saussure, segundo a qual a escrita conseguiria perverter a fala, parece, para Derrida, quebrar essa dinâmica interno/externo que define o signo no âmbito da metafísica da presença, bem como desestabiliza o estatuto da linguagem e do sujeito da linguagem. Nesse sentido, Derrida afirma que Saussure “*segundo nisto toda a tradição da*

¹⁶² SAUSSURE *apud* DERRIDA, 1973, p. 137-8. Grifo Nosso.

¹⁶³ “O fonocentrismo se confunde com a determinação historial do sentido do ser em geral como presença, com todas as subdeterminações que dependem dessa forma geral e que nela organizam seu sistema e seu encadeamento historial [...]. O logocentrismo seria, portanto, solidário com a determinação de ser do ente como presença.” Idem, p. 15.

metafísica” propõe certo modelo de escritura que funciona “como instrumento e técnica de representação de um sistema de língua”.¹⁶⁴ O movimento teórico de Saussure, cujo estilo Derrida denomina único, “foi mesmo tão profundo que permitiu pensar, na língua, conceitos como os de signo técnica, representação, língua”.¹⁶⁵

É justamente uma interpretação como esta que possibilitaria considerar que Saussure teria inoculado, no registro da linguística, uma inovação importante: *a abertura da possibilidade de que a escrita seja tomada enquanto objeto de estudo em si*. Visando ao trabalho de Saussure e à temática da escritura a partir de tal perspectiva, Derrida parece possibilitar um importante *insight*, a saber: de que o logocentrismo se produz a partir de certo estatuto cedido à exterioridade e à representação, por mais que, paradoxalmente, pareça excluí-las. Na verdade, o logocentrismo depende de certas formas de conceber tanto a escrita quanto a representação, e esta é uma importante consideração que a análise de Derrida coloca em curso, e que reverbera, por exemplo, no trabalho de Spivak, quando a autora chama a atenção para a necessidade de distinguir a *Vertretung* e a *Darstellung*.

É a partir de tal *insight* que Derrida remete à figura da escritura ao *traço* (ou *rastro*), para atrelá-la à noção de arbitrário, e então propor, desde o início, *que o significante não possui nenhuma ligação natural com “algo real”, quer dizer, com o objeto de significação*.¹⁶⁶ É como se o verbo significar tivesse valor intransitivo. Assim, o signo só referir-se-ia a outro signo, num movimento autorreferente, sem uma pretensão referencialista, ou seja, sem a *presença* — o significado tornar-se-ia um significante entre outros. Assim, o que Saussure possibilitou foi a cisão com o paradigma que desde os gregos unia a teoria dos signos a uma presença, isto é, à *teoria do ser das coisas, a convicção de poder alcançar o subjacente de toda aparência, de poder denotar, indicar, descrever “o que é”*. Isso desvincula a questão, no que tange ao signo, do problema do conhecimento ou da lógica, o que implica um abalo, por meio de um não-comprometimento com um significado transcendental — um significado “condição de possibilidade de...” — da metafísica da presença. Justamente tal “imotivação” do rastro em relação ao significado transcendental é tomada por Derrida como importante guinada crítica, se assim podemos chamar.

¹⁶⁴ Idem, p. 52.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ Para uma abordagem mais precisa sobre o tema, ver: MOTA, 1997. No artigo em questão, Mota destaca a concepção derridiana segundo a qual “o rastro [traço], de que falamos, não é mais *natural* [...] que *cultural*, não mais físico do que psíquico, biológico que espiritual”. É aquilo a partir do que um vir-a-ser imotivado do signo é possível [...]” Idem, p. 58.

Todas essas novas considerações em torno do signo, isto é, em torno de seu caráter arbitrário, de operação e “imotivação”, remetem ao movimento dos signos enquanto jogo da *diferência*, como a própria condição de funcionamento da língua. E isso implica, propriamente, que, seja no discurso escrito ou falado, os elementos que funcionam como signo sempre estão em relação entre si. Esse movimento invisível do discurso é justo o que Derrida nomeia *diferência* e, por meio dele, observa ainda que este jogo não se dá no registro sensível, tampouco no inteligível, *mas numa ordem que resiste ao próprio jogo de oposições da filosofia e das ciências*, quais sejam: interno/externo, signo/símbolo, sensível/inteligível etc. Desse modo, a *diferência* permitiria justo a “articulação dos signos entre si no interior de uma mesma ordem abstrata”,¹⁶⁷ ou, dito modo mais preciso no contexto de nossa investigação, fundaria a oposição metafísica entre inteligível e sensível por meio de uma particular oposição entre escritura e fala, que naturalmente desagua nas oposições significante/significado, estilo/conteúdo. É também este novo jogo do signo posto em curso que exclui a possibilidade de existência de algum elemento *presente a si* no interior do discurso.

Nesse contexto, a possibilidade de conceber a ideia de signo, técnica e representação no registro da língua funda-se na concepção de que *a escrita é figuração da fala*. E desse modo, o signo, sem referência transcendental, seja escrito ou falado, possui um papel completamente novo, já que *está liberado de dever representar “algo”*.

Desse modo, não há por parte de Derrida qualquer tipo de tentativa de “recuperação da escrita”, no sentido de uma sobreposição desta à fala. Seria necessário, ao contrário, um estudo novo em torno da noção de *arqui-escritura*, isto é, a escritura não como objeto da ciência, mas como condição do próprio sistema linguístico, e, nesse sentido, esta noção estaria intimamente imbricada à noção de *diferência*, bem como à própria condição de funcionamento da língua. Isso significa que a língua, enquanto jogo da *diferência*, passa a ser vista de uma perspectiva segundo a qual não é possível que haja algum signo independente da rede de outros signos, como se signos fizessem referência a signos e nada mais, o que impossibilitaria, por sua vez, que algum elemento do sistema se portasse como “presença a si”, para usar as palavras de Derrida. Assim, a noção de “jogo da *diferência*” aponta justo para aquilo que impede a *presença* no contexto dos estudos acerca da linguagem, isto é, a série de sínteses e adiantamentos que são confundidos com o próprio estatuto de verdade/realidade do referente.

¹⁶⁷ Idem, p. 77.

Em suma, a ideia central para Derrida é a de que a *diferência* é a própria “formação da forma” da língua. Isto significa que é só a partir da *diferência* que o tema da diferenciação entre fala e escritura pode fazer sentido.¹⁶⁸ Desse modo, pensar a *arquiescritura* é pensar a própria impressão da *diferência* e a economia discursiva inaugurada por tal impressão. Ou dito de outro modo: a impressão da *diferência* inaugura uma nova compreensão da própria forma da representação *enquanto* “representação de algo”, dado seu deslocamento – eis o que Derrida parece sugerir – para outra ordem: a *estética*.¹⁶⁹

É aqui importante manter o seguinte ponto em destaque: é justamente por meio do *rastro* que a *diferência* pode se articular. E mais: a *diferência* se articula de modo a produzir o efeito de uma “unidade da experiência”, e é por isso que uma cadeia gráfica pode se colocar enquanto correlata a uma cadeia fônica ou falada. Desse modo, o *rastro*, tão artificial quanto a voz em tal sistema de signos, é o ponto de abertura para a exterioridade em geral, rejeitada pela metafísica por ser a própria desconstrução da presença plena do *logos*, sendo que tal operação só faz sentido a partir de determinada representação fundamental da *arquiescritura*.

Essa representação fundamental da *arquiescritura*, enquanto uma exigência epistêmica, é trabalhada, por exemplo, em torno do “problema de estrutura”, discutido por Derrida no texto *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, que compõe o livro *A escritura e a diferença*.¹⁷⁰ Este texto se mostra interessante para nosso estudo justamente por expandir o horizonte do tema da *presença* a partir da problematização do signo em registro epistêmico. E mais: como, a partir de tal problematização, poder-se-ia compreender, pelos olhos de Derrida, uma reformulação, um redimensionamento da questão da representação por meio do estatuto da relação básica entre significante e significado e seu papel no estabelecimento de identidades e processos de interiorização do sentido.

Logo no início do texto, Derrida apresenta uma emblemática afirmação:

[...] o conceito de estrutura e mesmo a palavra estrutura têm a idade da *episteme*, isto é, o mesmo tempo da ciência e da filosofia ocidentais, e que

¹⁶⁸ Em relação a isso, MOTA (1997) confere destaque à seguinte afirmação derridiana: “[...]é na zona específica desta impressão e deste rastro, na temporização de um vivido que não é nem no mundo nem num “outro mundo”, que não é mais sonoro que luminoso, não mais no tempo que no espaço, que as diferenças aparecem entre os elementos, ou melhor produzem-nos, fazem-nos surgir como tais e constituem textos, cadeias e sistemas de rastros. Estas cadeias e estes sistemas podem-se desenhar somente no tecido deste rastro ou impressão.” DERRIDA, 1973, p. 79.

¹⁶⁹ “Quer no discurso escrito ou no falado, nenhum elemento pode funcionar como signo independentemente de relações com outros signos, que também não se dão como presentes a si mesmos.” DERRIDA, 1973, 26.

¹⁷⁰DERRIDA, 1995.

mergulham suas raízes *no solo da linguagem comum, no fundo do qual a episteme vai recolhê-los para os trazer a si num deslocamento metafórico.*¹⁷¹

Com tal afirmação, Derrida deseja introduzir certa necessidade de se pensar a “estruturalidade da estrutura”, isto é, aquilo que na estrutura – e, por isso, na filosofia, nas ciências, na *episteme* – manteve-se sempre em ação, de modo autoevidente, como força motriz de todo um sistema que consiste em atribuir à estrutura um “centro”, isto é, uma origem fixa, uma *presença*. Nesse contexto, Derrida elege o *centro* como noção fundamental para trazer à baila tal “estruturalidade da estrutura”, o que significa dizer *centro* enquanto figura de pensamento que traduz não apenas a função de orientar, equilibrar e organizar a estrutura, mas, sobretudo, nas palavras de Derrida, a função de “levar o princípio de organização da estrutura e limitar o que poderíamos chamar jogo da estrutura”.¹⁷² Em outras palavras, o *centro* é o que propriamente permite e viabiliza, ao mesmo tempo que encerra, o jogo dos mais diversos elementos no “interior” da estrutura, de modo que uma estrutura sem centro, nesse sentido, figuraria o próprio impensável.

O *centro* da estrutura – da *episteme* – atua, então, como força orientadora, como o *sentido* da estrutura. *Sentido* a partir do qual os elementos da estrutura geral podem permutar ou transformar-se, não incluído o próprio *centro* neste caso. Em outras palavras: embora o *centro* seja a própria força do sentido e de produção de sentido de uma *episteme*, ele próprio não pode ser tocado pelo sentido, de modo que ele não é permutável ou transformável, e assim, nas palavras de Derrida, o *centro* se lança para fora de si, e se encontra, concomitantemente dentro e fora da estrutura. Desse modo, a estrutura *centrada, fundamentada* – que é a condição da *episteme* enquanto filosofia ou ciência – apresenta-se de forma contraditoriamente-coerente: um *jogo fundado*, constituído de um *centro fundador*, cuja potência é a de conferir a *tranquilidade da certeza*, mas ele mesmo subtraído ao jogo. Sua força de produção de sentido coincide com a suspensão *de qualquer pergunta pelo seu sentido*.

É por meio dessa imagem, da figura de pensamento chamada *centro* – que poderia chamar-se também *origem* ou *télos*, segundo Derrida – que as transformações, permutas e repetições que ocorrem na estrutura são apanhadas por uma *história do sentido*, que em seu horizonte possui nada além do que seu fim antecipado sob a forma da *presença*, isto é, das

¹⁷¹Idem, p. 227.

¹⁷² Ibidem.

possibilidades estabelecidas por seu *centro fundador*.¹⁷³ Nesse contexto, a história do conceito de *estrutura*, argumenta Derrida, aparece sob a necessidade de ser pensada enquanto “um encadeamento de determinações de centro”,¹⁷⁴ e isso, porque o *centro* receberia, regular e sucessivamente, nomes e formas diferentes, não obstante sua função, tal como descrita anteriormente, permaneça a mesma. É desse modo que Derrida propõe ali que a “história da metafísica, como a história do Ocidente, seria a história dessas metáforas e metonímias”.¹⁷⁵

Ora, justamente aqui a noção de tal historicidade retórico-tropológica se une à tematização do problema fundamental da representação tal como o apresentamos no capítulo anterior. Quer dizer: é a *suspensão da ideia de representação enquanto circunscrita a uma imagem da realidade* que possibilita a Derrida lançar um novo modo de se fazer uma “história do Ocidente”, isto é, por meio de uma historicização fundada em figuras retóricas, em *tropos*. A essa altura do texto ora analisado, já não se trata mais de uma afirmação totalmente nova ou estranha ao nosso estudo, visto que já no capítulo anterior observávamos o recurso de Spivak à *Gramatologia*, a ideia de que a *presença*, e todo seu exercício etnocêntrico, se perpetua e se reproduz pelos mecanismos tropológicos da metáfora e da metonímia, e que justamente isso faria do tema da representação um objeto de atenção particular. Se na *Gramatologia* tais mecanismos aparecem pelo exemplo da interpretação leibniziana da escritura chinesa, em *A escritura e a diferença*, sob a temática da “estruturalidade da estrutura”, a força tropológica de perpetuação de uma representação fundamental – superioridade da voz frente à escrita – se depara com o complexo cenário de discussão em torno do estatuto da linguagem para as ciências humanas e a filosofia.

Isso quer dizer que pensar a “estruturalidade da estrutura” implica, certamente, pensar a perpetuação de certa *história do sentido* ou *história da representação*, como já citamos acima, mas talvez implique também, uma vez livre da inquestionabilidade da presença, pensar a possibilidade de ruptura da perpetuação de tal história, uma ruptura, portanto, da perpetuação da presença. E isso se dá assim, porque, para Derrida – e aqui a voz de Heidegger se faz ouvir¹⁷⁶

¹⁷³ Idem, p. 228.

¹⁷⁴ Ibidem

¹⁷⁵ Idem, p. 229.

¹⁷⁶ Aqui nos referimos, em específico, a elementos que foram apresentados no momento mais tardio da obra de Heidegger, tais como “Seer” (*Seein*) e “Acontecimento” (*Ereignis*) enquanto importantes concepções para uma “abertura” ao ciclo vicioso do pensamento do Ser, a *metafísica*. Para uma abordagem mais precisa da relação entre o pensamento de Heidegger e Derrida, ver: BERNARDO, 2017.

–, tornar a estruturalidade da estrutura um tema para discussão é já abrir a possibilidade de ruptura com tal tema.

Em relação a tematização em foco e à conseqüente possibilidade de ruptura Derrida não se considera o pioneiro, e cita nomes tais como Heidegger, Nietzsche, Freud e Lévi-Strauss. É a este último nome – Lévi-Strauss – que Derrida dispensa especial atenção, com vistas a destacar uma importante estratégia, amplamente conhecida e empregada pelas vanguardas artísticas do início do século XX, a saber: a *bricolagem*.

A *bricolagem* emerge, em Derrida, como estratégia que opera de forma mais direta por meio de um tensionamento entre significado e significante, com o primeiro estabelecido a partir da *história da representação* instaurada pelo centro, e o segundo enquanto artifício flutuante nos movimentos de permutas e transformações. Assim, poderíamos dizer, a *bricolagem* é a tentativa de acesso à estrutura enquanto jogo que se funda no tensionamento dos temas referentes à atribuição de sentido, a uma história da representação – busca que seria comum a Nietzsche e Heidegger, e que com Lévi-Strauss ganha destaque no âmbito da discussão estruturalista.

Bricolagem aparece em Lévi-Strauss¹⁷⁷ e é levada a cabo por Derrida como palavra distinta de *engenharia*, e implica trabalhar com a estrutura, mas apenas para achar um modo de romper com ela. A ideia é a de que, uma vez que não seria possível, de pronto, pensar em um solo fora da filosofia, importa utilizar seus próprios termos para tensionar a força de sentido da *presença*. Aqui é indispensável, e assim também pensa Derrida, adicionar uma segunda informação, a saber, a de que, ao considerar a atividade da *bricolagem*, deve-se considerá-la “não apenas como atividade intelectual, mas como atividade mitopoética”,¹⁷⁸ com a virtude de que a mitopoética, valendo como apanágio crítico-estético da *bricolagem*, operaria como “abandono declarado” de qualquer nuance do *centro*, seja o sujeito, a origem ou mesmo a complementariedade simétrica entre significado/significante. Tudo isso, por certo, se torna uma ferramenta crítica contra o próprio estruturalismo, até mesmo contra Nietzsche e Heidegger, demonstrando a própria força da *bricolagem* enquanto estratégia crítica e não como “sistema de pensamento”.

Essa estratégia pretende abrir a possibilidade para que a tematização dos problemas filosóficos e científicos possa ser deslocada para um alternativo, qual seja, para o campo

¹⁷⁷ LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 35. LÉVY-BRUHL, 2008.

¹⁷⁸ DERRIDA, 1995, p. 231.

estético. Conforme vimos no segundo capítulo, já na *Gramatologia* Derrida explora o potencial crítico de uma interpretação orientada por categorias retórico-tropológicas da história da filosofia e das ciências, e isso foi feito ao demonstrar que a implementação do projeto etnocêntrico no âmbito da *episteme* pode ser compreendida como operação metafórica, estratégia que fortemente ecoa no texto de Spivak. Ora, é justamente a bricolagem enquanto estratégia propriamente mitopoética que possibilita a abertura de um campo investigativo da *história do sentido*, da representação, a partir dos mecanismos outrora ocultos da metáfora e da metonímia. E mais: abre um profícuo campo investigativo desvinculado do centro estrutural e de suas diversas manifestações particulares, evidenciando, ao mesmo tempo, a perpetuação do projeto etnocêntrico nos mais diversos pontos basilares da filosofia e das ciências.

Para nós, um excelente exemplo de tal trilha investigativa, mais aguda e esteticamente orientada que a de Derrida, se encontra no trabalho de Paul de Man, outro grande nome da desconstrução, pois nele o debate em torno das formas trópicas e seu alcance crítico é tornada método. Paul de Man morreu de câncer em 1983, ocasião na qual Derrida, com vistas a contribuir para certa construção de uma memória de seu colega, descreve a contribuição de de Man como “uma transformação no campo da teoria literária, revitalizando todos os canais que a irrigam, tanto dentro quanto fora da Universidade, nos Estados Unidos e na Europa”.¹⁷⁹ De Man, enquanto grande nome para essa importante transformação no campo da teoria literária, é responsável pela ideia segundo a qual a teoria literária seria atormentada por certa “ideologia estética”. Tal ideologia seria responsável por suspender os preceitos da arbitrariedade linguística e os preceitos da dissociação temporal entre as palavras e suas respectivas referências no campo da literatura, advogando que existiria algo como uma motivação implícita (uma “ideologia”) na relação signo-significado. O resultado disso seria a concepção segundo a qual a linguagem, atrelada a tal concepção de signo-significado, faria coincidir seu registro performático com sua dimensão cognitiva. Ora, justamente aqui se introduziria, em certa interface entre sintagma e sintaxe, eixos organizadores e articuladores de sentido, ou o *centro* derridiano, que pode ser tão artificial quanto qualquer arbitrariedade da língua.

Assim, já segundo Derrida, de Man pautou a necessidade de que fosse desenvolvido um modo alternativo de se encarar a história do sentido, da representação, uma que não buscasse em um fundamento “presentativo” a articulação de todo um sistema. Desse modo, de Man também já trabalharia naquele registro crítico explorado por Derrida a partir da *bricolagem*. Ou

¹⁷⁹ DERRIDA, 1989, vxii.

dito de outro modo: de Man também possui um projeto de crítica do representante que se dá a partir do registro retórico-estético, e mais: confere foco específico a isso e talvez tenha ido “além” do alcance teórico de Derrida, comprometido com outras vertentes da filosofia contemporânea, sendo um pensador indispensável, portanto, para nossa pesquisa sobre o problema fundamental da representação. Vejamos como ele coloca tal projeto em curso.

3.2 A metáfora em Paul de Man: para uma não-identidade entre tropo e referente

Até aqui, se olharmos retrospectivamente, tratamos de alguns pontos cruciais para nosso percurso de pesquisa. Esforçamo-nos em explorar e aprofundar a questão da representação de si do feminino a partir daquilo que chamamos de certo registro ético (moral-existencial e jurídico-normativo) da representação, focando seus limites e impasses para os feminismos. Para tanto, foi mister seguir a trilha proposta por Spivak em suas considerações acerca da distinção fundamental entre *Vertretung* e *Darstellung*, destacando os principais mecanismos e ferramentas colocados em curso pelo que identificamos como abordagem tropológica de base deconstrucionista, algo que vimos em Spivak e em Derrida. Derrida, nesse contexto, aparece com grande valor teórico, pois fornece a importante imagem de transição segundo a qual o registro estético, apresentado por meio de investigações acerca do tropo, se torna incontornável para uma renovação da teoria da representação.

Agora, importa-nos dar o próximo passo. Em termos, digamos, mais interventivos, de Man figura para nós figura como exemplo mais importante no que concerne a nossos interesses particulares (interesses propositivos, poder-se-ia também dizer), na medida em que seu trabalho radicaliza as potências críticas e desestabilizadoras do *centro* a partir de uma exclusiva prerrogativa do registro estético. Justo essa inserção do autor no debate deve ser observada com muita cautela, para que a objeção constrangedora – “Mas não seria ingênuo propor uma virada estética do debate da representação do feminino, considerando o atual estágio do debate?” – possa ser devidamente contrariada. Ou dito com outras palavras: a dessedimentação da questão da representação de um quadro ético, de problemático tratamento, para o solo da discussão estética, no que se refere ao tropo, precisa de certo cuidado na apresentação, na medida em que, não raras vezes, a importância de tal discussão é questionada a partir de certa antipatia, nutrida

pela alta sedutibilidade da *presença* no âmbito da discussão da representação, ante uma abordagem estritamente estética.

Com de Man, o que entra em curso é o experimento próprio da *bricolagem* como potente ferramenta para se pensar o problema da representação tal como o apresentamos até aqui. Por isso, importa-nos analisar como de Man, a partir de uma interpretação tropológica (via metáfora) da presença, abre um campo de problematização inovador capaz de tensionar criticamente o ciclo de violência epistêmica (que o próprio registro ético é capaz de reproduzir), bem como sua relação, já supramencionada, com a questão do etnocentrismo. Assim, devemos delinear melhor, a partir do pensamento de de Man, os domínios da metáfora e da metonímia enquanto importantes figuras tropológicas que abrem novas possibilidades para se pensar justamente os mecanismos da representação, isto é, da produção de sentido, partindo de um “material” cuja especificidade poderia causar ojeriza a ouvidos moucos: sua inovadora reflexão sobre a representação parte de uma aguda análise da linguagem literária, da literatura como domínio contraintuitivo de construção de sentido.

Um dos modos possíveis de introduzir Paul de Man em nosso recorte particular é tomar por ponto de partida uma consideração acerca do tormento da literatura diante daquilo que o crítico belga nomeia *ideologia estética*. Por *ideologia estética* de Man compreende a concepção segundo a qual o registro incerto da língua – a língua em seus movimentos arbitrários ou de dissociação, de diferentes tipos, entre palavra e referente – é suspenso quando se fala em “literatura”. Ora, isso quer dizer que existiria no interior disso que se chama “literatura” um princípio, uma força, que coage a uma síntese entre signo e significado. Justo disso decorre, defende de Man, a ideia segundo a qual a linguagem é capaz de (e deve!) coincidir sua dimensão performativa com sua dimensão cognitiva – *a literatura ou é aquilo de que fala ou é uma ideia manifesta*. Bem, é esta última ideia que de Man objetiva colocar sob suspeita.

O que devemos ter em vista aqui é o ponto central da crítica literária de de Man, a saber, a tese segundo a qual a indecidibilidade entre *sentido literal e sentido figurado* repousa na estrutura retórica da linguagem. Nesse contexto, um exemplo que nos é muito útil em torno de tal indecidibilidade é o da *catacrese*, como no famoso caso do “braço da cadeira”. Esta é, certamente, uma expressão figurada, na medida em que uma cadeira não possui braços (em sentido próprio, “literal”), e, ao mesmo tempo, tal expressão é de fato utilizada para designar uma parte da cadeira que não possui outra designação. Desse modo, essa figura de linguagem coloca em evidência *a imposição arbitrária do signo*, isto é, evidencia a delicada tensão entre

o processo de significação e o de figuração, ocasionando justo aí a indecidibilidade. Ora, tendo em vista o escopo do presente trabalho, vale destacar um dos principais *insights* de de Man quanto ao estatuto da linguagem em tal contexto, qual seja: o exemplo da catacrese evidenciaria, na imposição arbitrária do signo, o sintoma de certa *incompletude essencial de toda linguagem ao mesmo tempo que a arbitrária concessão de identidades que dependem da linguagem*. E qual o alcance disso? De Man queria mostrar que a literatura produzida pelos modernismos na Europa (Nietzsche, Rilke, Proust, por exemplo) estaria dando uma demonstração clara de que a linguagem não se subjugava à regra hermenêutica da inteligibilidade, quer dizer, que ela não se reduz à conformação de sentido via síntese entre significante/significado/referente. E esta é uma afirmação que causou grande resistência ao pensamento de de Man nos círculos de estudos literários (mas não só!),¹⁸⁰ mais ainda, foi responsável por relegá-lo ao limbo do esquecimento. Vejamos a seguir, e com um pouco mais de calma, alguns pontos importantes dessa discussão.

O tema da *ideologia estética*, marcado pela questão central da indecidibilidade acima mencionada, é um tema amplamente discutido nos ciclos de estudos literários,¹⁸¹ e que se conecta inevitavelmente a questões epistêmicas e retóricas. A obra de de Man que trata do tema de maneira mais detida é *Aesthetics Ideology* (doravante, AI),¹⁸² obra que coleta textos escritos entre 1977 e 1983. Já no que concerne às implicações retóricas e epistêmicas de uma reconsideração da indecidibilidade, uma das obras mais interessantes, e por isso, talvez, a mais conhecida, seja seu *Alegorias da leitura*,¹⁸³ que logo adiante se tornará nosso objeto central de análise.

O ponto de partida de AI é o de que a indecidibilidade no âmbito da literatura repousa justamente na capacidade da língua de criar uma *representação*, que, por contiguidade, semelhança ou algo do tipo, possa substituir, no terreno da imaginação, “o que” ela representa. A isto, *a tal operação substitutiva da linguagem*, ele designa *tropo*. O ponto fundamental, para de Man, é este: o que restringiria, a isso a que se chama literatura, o poder de susprimir uma leitura exclusivamente literal? É nesse contexto que as colocações de de Man, embora vistas com péssimos olhos por diversos teóricos e teóricas, nos parecem riquíssimas. O risco é alto: é preciso antes saber em que medida toda enunciação, de fato, não compartilharia com a literatura o risco da possibilidade permanente de dizer algo distinto de seu conteúdo manifesto. O que

¹⁸⁰ Pensamos aqui na contraofensiva hermenêutica que se insurgiu contra a leitura desconstrutiva de de Man. Sobre isso, ver: MÜLLER, 1993.

¹⁸¹ EAGLETON, 1993.

¹⁸² DE MAN, 1996.

¹⁸³ DE MAN, 1979.

decorre daí, particularmente para de Man, é a necessidade de se pensar de modo mais profundo a complexa, e amplamente discutida, questão da significação. Ou pensando na esteira do que estamos trabalhando desde o início da presente dissertação: trata-se de colocar sob suspeita a autoevidência dos discursos que supõem uma indubitável identificação mediada pela, e fundada na, relação significante-referente enquanto condição *sine qua non* de uma representação válida, o que equivale à questão: seria possível escapar à poderosa função semântica da língua, que obriga a pensar que todo significado *deve se referir a algo*? Que o “significado”, o sentido, produzido pela obra literária, *já não pretende significar nada*? Para tanto, o que seria necessário é evidenciar a *história do sentido* e a amplitude dessa força normativa da função do significado, que, no fundo, não demonstra fragilidade apenas no âmbito literário (a obra literária é apenas ponto de partida), mas em qualquer área que necessite da língua/linguagem – isso valendo, por si só, como um experimento radical, a *bricolagem* por excelência.

Dito de outro modo, é imprescindível indicar que um dos pontos mais inquietantes que decorrem do projeto desconstrutivo de de Man é o de que, considerando que a língua/linguagem está presente em tudo, e considerando a combinação entre a possibilidade da língua/linguagem estar fora de controle e sua capacidade de ser suficientemente produtiva no que se refere às necessidades da vida, isso poderia representar um grande problema.

A objeção mais direta residiria no fato de que a literatura, enquanto linguagem artisticamente interessada, não estabelece um compromisso necessário (normativo) com aquilo que diz, com seu “conteúdo manifesto”, um *deficit* que precisa ser apontado e superado, tornando tal compromisso a própria condição de existência e valor de um itinerário de investigação ou debate capaz de estabilizar a difícil relação entre signo (o que se diz, se fala, se escreve) e significado (o “algo” a que esse significante se refere). É nesse contexto que de Man, a partir da análise da assim chamada *ideologia estética* no campo da literatura (uma investigação contraintuitiva sobre a linguagem como falsa verdade ou sobre “como se fez do falso o verdadeiro”), lança uma imagem aterradora, na qual o fundamento tropológico de toda linguagem coloca em curso uma via que excede a concepção tradicional de significação, excede, portanto, a noção mesma de “representar”, já que a pergunta pela representação, segundo esta pesquisa, já não pode se separar da questão mais geral do “sentido”.

Já nos textos dos anos 60, mas com toda clareza em *Alegorias da leitura* e em AI, de Man dá enfática prerrogativa ao registro estético, subsidiado pela visão de que (muito próxima a de Nietzsche) nossa linguagem repousa sobre artifícios retórico (os tropos), objetivando com

isso destacar a potência da ficção literária para superar a dicotomia representação-realidade, colocando, assim, em questão justo o hábito de subsumir o literário (a ficção) a um apelo substancialista e referencialista do real. Segundo de Man, o cenário é outro: a ficção (o “literário”) está imbricada com a linguagem, de tal modo que distinguir uma da outra parece não ser mais possível, pois um parâmetro de distinção deveria vir “de fora”, o que a economia de sentido da presença forjou muito bem, já que seu *centro* se pretende intocável no que se refere ao jogo do tropo. O problema é que o *centro*, para usar de novo uma noção derradiana, enquanto solução arbitrária para o problema da arbitrariedade da língua, tem se mostrado, mais que contingente, uma opção muito onerosa, na medida em que figura como protagonista dos mais diversos tipos de problemas, dentre eles, o dos ciclos de violência epistêmica, conforme discutido anteriormente.

Uma vez apresentada, ainda em linhas muito gerais, a problemática diagnosticada por de Man em AI, bem como as consequências teóricas que dela decorrem, vale direcionar nossa análise ao que ele denomina a mais conhecida ficção estético-literária, supostamente produtora de certa “estabilidade cognitiva”, que opera, na verdade, em diversos registros da língua, e que, por sinal, já apareceu como protagonista de importantes momentos de nosso texto: a *metáfora*. Quando se fala do tropo, no que concerne à substituição por proximidade ou semelhança, o que está em questão é a concepção clássica de metáfora que remete à *Retórica* de Aristóteles, na qual a metáfora performa a partir do pressuposto de que é possível representar, por analogia, certo conhecimento.¹⁸⁴ Dessa forma, Aristóteles teria encaixado sua compreensão da metáfora à lógica da identificação (portanto, a um quadro epistêmico) entre representante e representado, já que a metáfora é também um recurso da arte para identificar algo, “representando uma coisa, porém, significando outra”. O modo como de Man enxerga os elementos retóricos que compõem o ato de significação, portanto, de “representação”, é totalmente outro.

A partir desse ponto, vale contrastar a perspectiva de de Man à de Aristóteles a partir do famoso exemplo da comparação de Aquiles ao leão.¹⁸⁵ O efeito de chamar Aquiles de leão é o de que as diferenças particulares de cada um são supressumidas pela identidade que compartilham na “coragem”. Justo aí Aristóteles vê as diferenças aparentes operando, no

¹⁸⁴ Cf. ARISTÓTELES, 2012. Em relação ao tema em questão, há uma série de análises interessantes, tais como a de BORGES (1998), segundo a qual: “No livro III da *Retórica*, Aristóteles observou que toda metáfora surge da intuição de uma analogia entre coisas diferentes; Middleton Murry exige que a analogia seja real e que até então não tenha sido observada (Countries of the Mind, II, 4). Aristóteles, como se vê, baseia a metáfora nas coisas e não na linguagem”, BORGES, 1998, p. 421. Ver também: ANGIONI, 2020, pp. 246-261.

¹⁸⁵ Isso pode ser lido na *Retórica*, livro III, 4.

registro da significação, como o negativo (como “acidente”) de uma identidade essencial, de modo que tal identidade seria a própria possibilidade da metáfora enquanto tropo. Bem, devido a esse caro pressuposto da *metáfora* no contexto na *Retórica*,¹⁸⁶ enquanto força articuladora de identidade e referencialidade, de Man dirige certa atenção a esse tropo particular.

O trabalho de de Man que melhor retrata suas pretensões ao analisar a *metáfora* é seu aclamado *Alegorias da leitura: linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Publicado em 1979, tem como marca característica a tentativa de superação dos princípios genéticos da história literária, que, nos termos que nos interessam aqui, são os princípios que a alinham à *história do sentido*. Portanto, o que estaria em jogo na obra em questão é uma crítica literária que se propõe como teoria de atos performativos de leitura, que se orienta justo pela noção de *contingência do sentido*, consequência da concepção de *indecidibilidade* entre sentido real e figurado ou mesmo de que não há uma identidade pressuposta ou possível entre língua/linguagem e função semântica. Em suma, de Man coloca em curso uma particular crítica de base estética enquanto teoria dos atos performativos de leitura, o que equivale a dizer: pensar a *história do sentido* a partir dos artifícios estéticos produtores de efeitos ficcionais.

A análise do exercício da *bricolagem* em de Man a partir de seu *Alegorias da leitura* desloca toda a discussão da linguagem e da representação para o campo da retórica, quer dizer: a origem, a finalidade, a *história do sentido* que tecem a dimensão de um texto teriam seu estatuto fictício e contingente evidenciado justamente pela *literatura*. Isso é assim, pois, para de Man, na literatura (“moderna”, vale acrescentar) predominaria um certo caráter heurístico, na medida em que seu estatuto inventivo/imaginativo/experimental coloca em constante teste as relações contigentes de sentido.

Desse modo, é possível indicar uma tripla dimensão de tratamento estético da obra que ora analisamos a partir da *metáfora*, a saber: em primeiro lugar, as metáforas literárias presentes em textos; em segundo lugar, as metáforas filosóficas que orientam a leitura de textos; e, por fim, as metáforas críticas que emergem como resultado da intersecção dos dois tipos de metáfora anteriores – daí a ideia de “alegorias” *da leitura*, que, no fundo, é um recurso à *bricolagem* como instrumento de investigação do sentido. Assim, em seu exercício de *bricolagem*, de Man, justo pela recusa de um centro, coloca em curso a concepção de uma linguagem que, a todo tempo, deixa rastros que se deslocam e se transfiguram, um *sentido* que

¹⁸⁶ Quanto a isso, “[...] o transporte de um nome de uma coisa para outra coisa, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou de uma espécie para outra, ou segundo analogia”. ARISTÓTELES, 1998, p. XXI, (ou: 1457b7-8) apud AGGIO, 2022, p. 47.

não pode ser tomado como *totalidade*, como *essencial ou substantivo*, isto é, como *estrutura centrada*.

E aqui, vale dizer de antemão, a intenção de de Man, se nos é permitido expressar de modo tão enfático, não é a de “identificar” e “mapear” tais artifícios para que estejam sob controle. Ao contrário, de Man pretende deixá-los à vontade, estrapolá-los, a fim de lançar uma nova perspectiva crítica, que não seja obrigada a obedecer à convencional distinção entre “real” e “ficcional”, obedecer à regra de que para todo sentido figurado (artificial) *deve haver* um sentido próprio (real). Assim, ao ler Rilke, Proust, Nietzsche, o crítico literário coloca em curso a análise retórica acerca do tropo e das figuras que emergem daí. Ou seja: a partir do “fundamento” retórico que organiza o texto dos autores em foco, linguagem e literatura entremeiam-se e substituem-se. Portanto, o que de Man coloca em curso é o seguinte: *que a literatura, enquanto forma artística da língua, se configura como campo capaz de testar e investigar as relações contingentes de sentido*. Desse modo, *Alegorias da leitura* lança mão de uma problematização, a partir do tropo, tanto da dimensão das metáforas literárias presentes nos textos quanto das metáforas filosóficas e críticas que se instauram como “texto”, como texto-mundo, uma vez que não há por que supor uma cisão entre tais dimensões.

Assim, ao visitar essa importante, porém esquecida, obra, faz-se necessário analisar as vias estéticas de análise crítica de de Man, justo ali onde se cruzam, a partir da relação entre signo-significado, o problema da representação sobre o solo de questões propriamente estéticas – passo que Spivak talvez não tenha dado.

Conforme já indicamos de diversos modos, as figuras da metáfora e da metonímia serão decisivas nesse contexto. Para estabelecer uma interpretação da metáfora, de Man retoma a perspectiva de uma

[...] estrutura tripartite de todas as metáforas, muitas vezes enfatizada por teóricos da retórica. Quando Homero chama Aquiles de leão, o significado literal da figura designa um animal de cor marrom-amarelada, vivendo na África, tendo uma juba, etc. O significado figurado designa Aquiles e o significado próprio é o atributo da coragem, ou força que Aquiles e o leão têm em comum e podem, portanto, trocar.¹⁸⁷

¹⁸⁷ No original: “the tripartite structure of all metaphors, often stressed by theoreticians of rhetoric. When Homer calls Achilles a lion, the literal meaning of the figure signifies an animal of a yellowish brown color, living in Africa, having a mane, etc. The figural meaning signifies Achilles and the proper meaning the attribute of courage or strength that Achilles and the lion have in common and can therefore Exchange”. DE MAN, 1979, p. 65.

A partir de tal assertiva, de Man coloca em curso a ideia segundo a qual dentre as três partes da estrutura da metáfora, o significado literal parece ser o responsável por evocar no leitor algum tipo de efeito visual, isto é, uma imagem. Com isso em vista, e com a finalidade de explorar a particularidade do artifício metafórico, cabe observar o que acontece com tal imagem na transição do significado literal para o próprio. Para melhor ilustrar tal passagem a partir da questão da imagem visual, faz-se necessário perceber o comportamento da ideia de *identidade* em tal tropo. Ou seja: por um lado, quando se diz que “Aquiles é um leão”, o que está em jogo não é que de fato Aquiles *seja* um leão, tampouco que possua traços físicos próprios ao leão. Parece, ao contrário, que a imagem propiciada pela metáfora não pode ser enquadrada pela identificação com um referente/objeto, suprimindo de pronto a crença de que a produção de sentido depende incontornavelmente da economia reflexiva da *presença* (no sentido derridiano), sugerindo, por outro lado, uma alternativa, qual seja: o *sistema de representação fictício ou ficcional* (literariamente fundado, portanto), algo que exploraremos melhor adiante.

Desse modo, a imagem oferecida pela metáfora parece ser totalmente dependente de certo movimento interpretativo, que, por sua vez, foge dos paradigmas da identidade do sistema da presença. Quer dizer, que de Man parece demonstrar é que a metáfora, enquanto movimento complexo entre as diversas nuances do significado, possui imagens dissolvidas que provisoriamente assumem certa *força retórica de significação* – poder-se-ia chamá-la de “sentido próprio” –, e isso sem submeter a qualquer princípio lógico ou factual de identidade, uma proposta que julga ser capaz de redimensionar a própria noção de significado, na medida em que o transfere para um registro puramente estético, aquele da contingência do sentido da linguagem literária. Mas para que a imagem (“Aquiule-leão”) propiciada por tal significado, por tal representação, possa ser visualizada, a própria *noção de visualidade já precisa ter sido ressignificada*. E isso, porque tal representação, em seu cerne, contraria a fundamental noção, própria à identificação entre Aquiles e leão, de um princípio organizador de sentido, justamente porque a metáfora, em sua estrutura, estaria significando que A é B e também que A não é B. Quer dizer: a metáfora possuiria como mecanismo fundamental a suspensão da possibilidade de precisar *um* sentido, suspenderia, portanto, a ideia de uma *significação determinada* (poder-se-ia dizer também “verdadeira”, “plena” ou mesmo “autêntica”). Isso tem consequências

teóricas bastante importantes, talvez uma delas seja a de que não seria possível pressupor um efeito cognitivo seguro (uma identificação, por exemplo) no âmago da língua/linguagem fundada metaforicamente, pois a metáfora seria, desse ponto de vista, geradora de incertezas, vagueza, ambiguidade, algo amplamente reconhecido pelas artes literárias modernas.

Ora, quanto a esse último ponto, de Man julga ser imprescindível que se faça a distinção entre a estrutura conceitual do tropo e sua forma gramatical. Do ponto de vista gramatical, a metáfora seria basicamente uma tentativa de significar/identificar uma coisa por meio de outra,¹⁸⁸ já que, ao “dizer algo querendo significar outra coisa”, a operação fundamental aqui é a de referenciar, desginar por analogia, uma espécie de “juízo conotativo”. Já do ponto de vista tropológico, ou seja, estético, a metáfora parece ter um comportamento bem diverso, que assume uma dupla forma pseudo-proposicional, uma contradição, portanto, e isso se deve a certo caráter refratário à “síntese” por parte do tropo, quer dizer, à função lógico-predicativa, que se assenta na tentativa de “identificar” (não em sentido metafísico, mas simplesmente referencial, tal como isso fica claro na estrutura “S é P”). É como se a metáfora fosse arredia à sintaxe da forma proposicional e referencial da linguagem. E se é assim, se a função trópica da linguagem se recusa a produzir sentido por “identificação”, ela também escaparia a *qualquer compromisso de ser representação de “algo”, quer dizer, contrariaria a ideia de que um signo, uma palavra, um significante deve supor um referente para gerar “sentido”*.

Aqui, de Man toca um ponto decisivo: há uma insustentável simetria entre o tropo e referencialidade. No fundo, um texto, uma escrita, uma linguagem, tal como nos mostra o caso radical das “literaturas modernas”, já não alegoriza “algo”, não “representa” uma realidade, um estado de coisas ou fatos. Aliás, somente pela crença em uma tal simetria poder-se-ia supor, por exemplo, a diferenciação entre sentido figurado (dizer algo significando outra coisa) e sentido próprio (dizer “o que é”), ou seja, que a linguagem busca identificar/significar ora por conotação, ora por denotação. Isso seria responsável por subsidiar a nossa crença de que um texto, um escrito ou mesmo uma fala deve ser assumida como “alegoria” no sentido justamente de “simbolizar algo”, de se “passar por algo”, em suma, no sentido de ser uma *representação*. E ao tornar justamente uma figura de linguagem (*Alegorias da leitura* quer dizer isto: tornar alegórica, sentido figurado, a própria ideia de que um texto é alegoria) essa alegorização sobre a qual se funda nossa convicção de que a linguagem possui uma função representativa essencial, de Man estaria insistindo numa hipótese radical: o significante da metáfora – o tropo – restaria

¹⁸⁸Quanto a isso, ver: BERGER, 2015.

liberado *do dever de significar em sentido transitivo*. Restaria bloqueada, assim, a antiga (aristotélica) ideia de que a metáfora é uma operação da linguagem para, “ao dizer algo, significar algo outro”.¹⁸⁹ Mas restaria também bloqueada a ideia de que a linguagem é essencialmente portadora de sentido (hipótese hermenêutica), quer dizer, que sua função fundamental seria a de significar e, então, comunicar *algo*. A ausência desse tipo de função “representativa” (o tropo não “significa *necessariamente* algo”) não implicaria ausência de comunicação ou compreensão, mas tão só ausência de significado e referente “próprios”, cuja consequência é esta: toda busca por “identificar” é contingente, “artificial”, portanto, falsa! Ao separar a função semântica (preponderância do sentido) da função metafórica da língua/linguagem, de Man libera o tropo para “representar” de outro modo que não pela identificação/referência. Esse ganho teórico não é útil apenas para as reflexões de de Man sobre a literatura, mas, acreditamos, sobre a linguagem em geral e sobre a representação em particular.

Aqui tocamos no cerne daquilo que, em IA, de Man defendia como sendo o caráter de indecidibilidade proveniente de uma visão crítica da metáfora. Ele se protege de diversos modos contra um possível temor, segundo o qual, de tais teses decorrentes da indecidibilidade, seria preciso admitir certa impossibilidade de comunicação. O *insight* que de Man extrai de tal contexto teórico é, na verdade, que qualquer referente pretendido pela linguagem, fundada em uma função tropológica, é, antes de tudo, um referente ficcional (jamais “real”), e mais que isso: *uma ficção necessária*, na qual toda uma rede de modos de saber se funda. Ficcional (ou estético, como gostaríamos de chamar) significa não o contrário de real, mas antes que figuras de linguagem, tropos, significam a si mesmos em um movimento autorreferente. Em um contexto tal, o registro estético da linguagem – a *literatura* – seria para de Man o “mais rigoros[o] e, conseqüentemente, [o] menos confiável [...], no sentido do que o humano se nomeia e se transforma”¹⁹⁰ – como se o ser humano fosse apanhado pelo mecanismo da linguagem que tanto almeja controlar. Não que a literatura seja um novo e autêntico modo de saber, uma nova “episteme”, mas antes que dela surgem outras possibilidades do saber refratárias justamente a toda episteme, a todo centro.

É justo na operacionalização de um campo propriamente estético de discussão, alheio ao tratamento negativo do ficcional (já que por “real” se entende, convencionalmente, o que é positivo), que a bricolagem aparece como importante procedimento, mas com roupagem

¹⁸⁹ Que em Aristóteles a metáfora consiste em “transportar” para uma coisa o nome de outra, isso pode ser lido tanto na *Poética* (capítulos 21-25) quanto, como já citado, na *Retórica* (livro III).

¹⁹⁰ DE MAN, 1979, p. 19. Grifo nosso.

totalmente nova, em de Man. Em comparação à apresentação que fizemos acima na esteira da questão da “indecidibilidade”, a bricolagem aparece em de Man como prática crítico-retórica que opera por meio de um florescer da linguagem como fenômeno ficcional não totalizável (quer dizer: não supõe uma busca por sentido orientada pela busca por “identificar”/“compreender” algo). Em *Alegorias da leitura*, de Man procede uma curiosa leitura de textos de Rilke, Proust, Nietzsche e Rousseau, colocando a prática da *bricolagem* em curso por meio da correlação dos tropos e seus efeitos no pensamento desses autores. Mas esse procedimento estético característico da leitura de de Man supõe ainda um outro tropo importante para sua guinada: a *metonímia*.

No que concerne à *metonímia*, o que está em jogo em *Alegorias da leitura* é a extensão ou movimento do referente de um nome para outro, e isso se dá por uma diversidade de relações de associação e contiguidade, tais como o “todo e a parte”, “signo e coisa significada”, e assim por diante. Considerado isso, é importante notar que se, por um lado, as metáforas envolvem colapso da identidade entre sentido e significado a partir de um contexto retórico, por outro, a metonímia opera como um leque de mudanças, no registro descritivo ou analítico, de nomes que não são capazes de modificar os significados prévios, muito embora possam lhes acrescentar sentido. Em outras palavras: enquanto a metáfora desafia retoricamente a relação de identificação por similaridade estabelecida pela crença no significante como “representante”, a metonímia se articula e se apresenta como analogia capaz de reafirmar o estado das coisas preexistentes, atuando quase como garantia de certa *faticidade*.

O que é importante observar a partir disso é que, ao descrever os artifícios performativos da linguagem num contexto de indecidibilidade no que concerne à arbitrariedade da relação entre signo e significado, de Man visa, no fundo, a analisar como os efeitos ficcionais (estéticos) da linguagem se reproduzem no campo da filosofia e da crítica a partir de certa “ilusão de *faticidade*”. Quanto a esse último ponto, devemos observar, contudo, que tal *faticidade* difere do “fato” ou da “factualidade”, na medida em que nomeia apenas um estado de aparência ou semelhança, que é fruto de um efeito também retórico, operando, assim, a partir do registro do *tropo*. Ora, é simplesmente por um emprego imaginativo de uma falsa etimologia que se poderia estabelecer tal relação de *faticidade* no seio na metonímia, por exemplo. A *faticidade* da metonímia, enquanto figura retórica, é *artificialmente* produzida e, portanto, não possui qualquer nuance de autenticidade ou de presença a si.

Interessante notar ainda, a partir da análise feita até aqui da proposta de de Man, a seguinte consequência da particular forma pela qual o autor compreende essas importantes figuras tropológicas, a saber: enquanto efeito retórico, isto é, enquanto registro de produção de significado tropológico-fictício (um modo de significar propriamente estético), a metáfora parece operar de modo a empreender uma ficcionalização, no sentido estrito de representação antifactual (antireferencial, antidescritiva, antidesignativa), se assim podemos dizer. Já a metonímia parece operar de modo inverso, isto é, enquanto processo de desficcionalização. Importante dizer, novamente, que pensar ambas as figuras a partir de seu efeito ficcional não implica defini-las em seu estatuto, mas somente destacar os efeitos da operação de seu significado tropológico, isto é, enquanto *estratégia* ou *jogo*. É justo a partir desta distinção que de Man defende ser possível fazer uma análise tropológica do pensamento.

Ora, considerado todo o empreendimento crítico apresentado até aqui, bem como a complexidade do argumento mobilizado por de Man, é que elegemos a análise do autor sobre o pensamento de Friedrich Nietzsche como uma das iniciativas teóricas mais interessantes para nosso estudo sobre novas possibilidades da representação, mais precisamente, sobre a representação esteticamente fundada. E os motivos pelos quais encaminhamos nosso estudo nessa direção são os seguintes: em primeiro lugar, há a crítica amplamente conhecida de Nietzsche aos discursos e saberes que remetem à origem (*Ursprung*), o que supõe uma refinada concepção de linguagem fundada em figuras retóricas; em segundo lugar, e decorrente do motivo anterior, em Nietzsche, a conhecida crítica da episteme aparece imbricada ao tema da retórica e dos limites linguísticos da reflexão (do pensamento, portanto) filosófica. Por isso, Nietzsche aparece como importante “nome próprio” no pensamento de de Man (bem como no de Derrida!), uma vez que proporciona uma inflexão radical capaz de redimensionar a discussão acerca da representação num contexto crítico-tropológico. Tudo isso, é claro, para pensar o problema da representação à sombra da possibilidade da construção de uma representação *enquanto* sentido.

3.3 O caso Nietzsche: o florescimento do registro estético enquanto modelo crítico-filosófico

Como vimos, em seu *Alegorias da Leitura*, de Man coloca em curso a tentativa de uma análise retórico-tropológica de grandes nomes próprios da literatura e, dentre os autores analisados ali, conforme indicamos, o exemplo que ganha protagonismo para nós é o de Nietzsche. Damos prerrogativa a Nietzsche em nossa exposição devido ao fato de que, ao analisar o pensamento do filósofo alemão, de Man investiga o procedimento nietzschiano de submissão da “autoridade epistemológica” – a lógica subjacente à linguagem – a uma crítica radical, não obstante todo peso que a palavra *crítica* ganhe em tal contexto.

Muito embora Nietzsche não tenha sido o primeiro filósofo a propor que a estrutura paradigmática da linguagem é retórica (fictícia) e não representacionalista (referencialista), ele foi o filósofo que primou por afirmar isso de modo categórico ao longo de toda sua obra: para Nietzsche, segundo de Man, a má representação da realidade, ou a dificuldade de estabelecer um parâmetro de identificação seguro para tal, problema enfrentado por toda a tradição filosófica, se deve à, ou melhor, está aprisionada justamente à estrutura tropológica da linguagem.¹⁹¹

Nesse sentido, em relação ao saber filosófico e à sua construção e determinação, o tropo não seria uma figura secundária, marginal ou mesmo uma aberração da linguagem. Tampouco a estrutura figurativa seria apenas um modo, dentre outros, de caracterizar a linguagem enquanto tal. A partir de tal tese acerca da proposta de Nietzsche, o que de Man objetiva, na esteira de seu projeto de interpretação esteticamente orientada da linguagem, não é avaliar o valor filosófico das teorias nietzschianas. Antes, a proposta de de Man é entender como a performatividade do texto nietzschiano, no caso, *O nascimento da tragédia*, acabar por deslegitimar a própria pretensão das teorias estéticas apresentadas ali, e, tudo isso, devido ao reconhecimento explícito de que tais teorias acabam por estar sempre “aprisoadas” pela “teia da linguagem”. Em outras palavras, no capítulo do livro dedicado a Nietzsche, de Man tenta demonstrar como o pensamento nietzschiano, tal como apresentado em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, acaba por desconstruir a si próprio – o que quer dizer: se furta à totalizar – ao (re)implementar certo tipo de “práxis retórica” concomitante à apresentação de suas pretensões especulativas, colocando as inúmeras afirmações metalinguísticas, que ocorrem

¹⁹¹ Há uma importante leitura de de Man do escrito póstumo (e inacabado) de Nietzsche, *Verdade e mentira em sentido extramoral*, na qual ele revisita o tema do fracasso de tentativas de identificação entre tropo e verdade, quer dizer, entre metáfora e sentido. Sobre isso, ver DE MAN, 1984, principalmente, capítulo 9, “Anthropomorphism and Trope in the Lyric”, p. 238 ss.

no texto nietzschiano (ao se propor escrever sobre elementos retóricos da linguagem da tragédia), em xeque.

De Man toma como ponto de partida de sua análise a interpretação segundo a qual Nietzsche, ao construir performaticamente seu texto, teria feito isso por meio de uma operação metafórica. Com isso, o que o crítico belga pretende colocar em curso é o argumento de que o discurso ou proposta teórica d'*O nascimento da tragédia*, dentre outras coisas, estabelece dois “narradores” incompatíveis – Apolo e Dioniso, as duas categorias estéticas que garantiriam, na visão do jovem Nietzsche, o “renascimento da tragédia”, e isso como novo registro (estético) de discussão de ideias/noções restritas tradicionalmente ao campo da filosofia (exemplarmente, fenômeno/coisa em si, par conceitual derivado da metafísica schopenhaueriana). Essa incompatibilidade é o que minaria a própria pretensão de verdade do texto, fundada numa representação dicotômica, na qual Apolo/Dioniso nada mais seria do que uma oposição que reproduz, na esteira da metafísica e também do idealismo, aquela entre imagem/original, aparência/essência, fenômeno/coisa em si, em suma, oposições que reproduzem aquela oposição mais fundamental, a saber, representação/presença.

A essas oposições de Man denomina assimétricas, na medida em que, ao que parece, o mundo da ilusão de Apolo “representa”, e até mesmo esconde, a verdade de Dioniso. O ser dionisíaco seria a essência e a causa (o “subsistente”), ao passo que Apolo seria uma representação heteromórfica em seus efeitos e causas (o “inerente”), isto é, ele se portaria como uma representação metafórica de uma “verdade”, como algo cuja existência só seria garantida “por algo outro”. Isso implica a ideia segundo a qual Apolo não seria uma representação no sentido empírico da realidade, mas a própria “visão dionisíaca da qualidade ilusória desta realidade”.¹⁹² Assim, a relação entre Apolo e Dioniso apareceria no texto nietzschiano sob o pressuposto do paradigma metafórico. Mas o que isso tem que ver com a visada retórica de Nietzsche tal como lida por de Man?

De fato, no tempo de escrita de sua primeira obra, *O nascimento da tragédia* (1872), Nietzsche, considera de Man, se vê ocupado com preocupações em torno da natureza tropológica da linguagem, e isso pode ser confirmado, por exemplo, já com um famoso texto da mesma época, publicado apenas postumamente, *Verdade e mentira em sentido extramoral* (datado de 1873). Ali, resta nítida uma enfática posição: a estrutura mais fundamental da linguagem repousaria no tropo, o que quer dizer que a formação de nossa visão de mundo, de

¹⁹² DE MAN, 1979, p. 92.

imagens, representações e conceitos, possuiria um fundamento artístico (via metáfora), e não lógico (via entendimento).¹⁹³ É nesse contexto que podemos compreender afirmações tais como a de que tropos não são apenas ocasionalmente adicionados às palavras, como se a contingência de sentido retoricamente estimulada fosse apenas uma, dentre outras, característica dos signos. A radicalidade de Nietzsche se apressa assim: “Há tão pouca distinção entre palavras reais e tropos quanto existe entre o discurso direto e as figuras retóricas. O que geralmente se chama de linguagem é, na verdade, toda figuração”.¹⁹⁴

A questão que emerge da proposta nietzschiana, tal como identificada por de Man, é a de que: bem, uma vez admitida a operacionalização retórica ilimitada da linguagem, o que se pode fazer a partir daí? Interessante, nesse sentido, é relembra como Nietzsche em *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral*, mas também em obras da maturidade, como em *Para além de bem e mal*, se esforça em demonstrar como o tema da linguagem acaba por determinar as áreas mais gerais do pensamento, quer dizer, da filosofia, das ciências, da arte, em suma, da *vida*. Isso significa que a perspectiva de Nietzsche seria afim à (ou estaria subsidiando a) concepção de de Man segundo a qual a dimensão retórica não se restringiria ao âmbito da linguagem, se estendendo também à funções orgânicas, psicológicas e sociais do humano, quer dizer, a outras formas de comunicação que não estritamente a escrita/fala. Para de Man, Nietzsche imaginaria essas trocas a partir de uma dinâmica conflitante, que consiste tanto num conjunto de formas de mediação sobrepostas quanto num conjunto de disjunções que impedem sua sobreposição – a *vontade de poder*. A partir disso, Nietzsche possibilitaria, para de Man, uma análise na qual as funções corporais do “agente humano”, senciante e desejante, são compostas por uma fusão do âmbito da linguagem, da retórica e da percepção. O que, por sua vez, faria com que a linguagem aparecesse no pensamento do filósofo como um mecanismo que produz efeitos de contágio e que impele seu usuário a experimentar o que quer que tenha atraído, encantado, irritado ou provocado este usuário. Assim, seria pela via tropológica que Nietzsche conseguiria colocar em curso seu complexo empreendimento filosófico, seu “pensamento”, capaz de dessedimentar importantes categorias da tradição filosófica, como se sabe: verdade, identidade, subjetividade e, por extensão, a representação, pois se em Nietzsche há o interesse de questionar a função semântica da linguagem subsidiada pela lógica da gramática,

¹⁹³ “A “coisa em si” [...] também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se. Ele designa apenas a relação das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas. De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora”. NIETZSCHE, 2007, p. 32.

¹⁹⁴ Idem, p. 37. Grifo nosso.

decorre disso um ceticismo quanto à ideia de que a linguagem tenha como obrigação mediar a “representação de algo”.

Nesse sentido, seria o filósofo alemão a referência, o modelo, a ser seguido pela “teoria da leitura” de de Man? Certamente, de Man é um apreciador da ideia nietzschiana segundo a qual não há origem/início (*Ursprung*), mas apenas sua ficção, quer dizer, há origem no sentido de invenção/interpretação (*Erfindung/Auslegung*). Ora, é justo essa concepção aquela capaz de ressaltar o registro, já muito debatido por essa dissertação em torno da proposta de Spivak, da *Darstellung*. O que perfoma sentido *provisoriamente* depende de uma guinada com relação ao que se denomina “representação”, quer dizer, uma guinada estético-retórica, por assim dizer.

Contudo, há algo que ainda restaria ser analisado: a forma pela qual Nietzsche apreenderia, segundo de Man, tal dimensão estética da linguagem estaria realmente livre da ideologia diagnosticada pelo crítico belga? Bem, exatamente isso é o que de Man testa em seu exercício de *bricolagem*, isto é, a noção de representação mais fundamental que sustentaria a *Erfindung* de Nietzsche. Ora, a metáfora apareceria para Nietzsche, segundo de Man, enquanto uma tentativa de prevenção ante o “encantamento da linguagem”, propiciada pela relação representativa fundada no binômio significado/significante. Importante, nesse sentido, seria a maneira como Nietzsche mapeia a estrutura conflitante da metáfora no processo perceptivo e linguístico. A ideia é que Nietzsche consideraria a operação tropológica da metáfora do seguinte modo: não se trata de dizer que a metáfora depende de um “sentido literal”, algo como a reprodução mimética, a “representação” própria de fenômenos extralinguísticos, reprodução e representação que a própria metáfora substituiria – a metáfora ainda como sentido, mas como sentido substitutivo. O ponto é outro: *não há sentido literal*, quer dizer, não há a oposição “literal/próprio”, a não ser como reprodução de uma ilusão ou ficção (o que já é efeito metafórico, portanto) sobre a função tropológica da linguagem. As implicações subversivas dessa *crise da função semântica*, do primado do “sentido”, da ideia de “representação” como resultante da relação significante e significado, ganham particular expressão em *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral*. Diferentemente de *O nascimento da tragédia*, aqui a reflexão sobre metaforicidade do processo perceptivo ganha outro enfoque.

Nossas percepções sensoriais são baseadas, não em inferências inconscientes, mas em tropos. O procedimento primordial é buscar alguma semelhança entre uma coisa e outra, identificar igual com igual. A *memória* vive por meio dessa atividade e a pratica continuamente. [...] Os sentidos do tato e da visão nos fornecem duas sensações e, como sempre aparecem juntas, despertam a ideia

de uma conexão (por meio de uma metáfora - para todas as coisas que aparecem juntos não estão conectados).¹⁹⁵

A partir deste trecho, para de Man, Nietzsche apontaria para um horizonte no qual a apropriação de uma impressão desconhecida por meio de metáforas é o que conduz à *mimesis* ou reprodução, isto é, uma interação entre estímulo (o que é supostamente sensível/referente/externo) e imagem (o que representa esse sensível/interno) só é possível se e somente se *metaforicamente*. Um estímulo (o supostamente externo/sensível/“real”) só é concebível, quer dizer, “representável” dentro de um processo primordial, qual seja, o processo metafórico. Representar é efeito de um estímulo percebido e repetido em muitas metáforas, no curso do qual imagens se reúnem e formam um “sentido”, tudo isso sem a mediação do pensar/conceito, sem a necessidade da “consciência” do processo.¹⁹⁶

Num aspecto bem semelhante, a estrutura tripartite da metáfora sugerida por de Man a partir do exemplo de Aquiles e o leão, ao fundir-se com a própria percepção humana, encontraria, em Nietzsche, seu *destino no estímulo e na imagem* – a metáfora como fundamento das representações pretensamente “reais”. E, deste modo, o “juízo desencantado da experiência” passa a ser expresso a partir de uma operação metafórica, a saber: a percepção emula uma imagem (primeira metáfora), a imagem é transposta em um som (segunda metáfora), o som podendo ser transposta em outro elemento (demais metáforas), e isso sem ter que supor referentes “extralinguísticos” para a linguagem ou mesmo o estabelecimento de sentido como “meta” da comunicação. É preciso notar que a metáfora não é o resultado do processo de transformação de sensações (externo) em imagens (interno), mas é ela o próprio *processo*, daí a metáfora ser dita já de um estímulo e, numa fase mais complexa, da imagem. Estímulos são *já* metáforas que tornam visuais uma sensação; e imagens são metáforas que “traduzem” tais estímulos, portanto, são metáforas de metáforas!

¹⁹⁵NIETZSCHE, 2007, pp. 48-49.

¹⁹⁶ Idem, p. 50. “As diferentes línguas colocadas lado a lado mostram que com palavras nunca é uma questão de verdade, caso contrário não seria assim muitos idiomas. A “coisa em si” [...] também é algo bastante incompreensível para o [ser humano como] criador da linguagem e algo pelo qual não vale a pena lutar. Este criador designa apenas as relações das coisas com os humanos, e, expressando essas relações, ele se apodera das metáforas mais ousadas. Para começar, um estímulo transposto em uma imagem [Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild]: primeira metáfora. A imagem, por sua vez, é imitada em um som: segunda metáfora. E cada vez salto para fora da esfera diretamente em uma outra, nova e diferente. [...] É assim com todos nós no que diz respeito à linguagem: acreditamos que sabemos algo sobre as coisas quando falamos de árvores, cores, neve e flores: e não possuímos nada além de metáforas para as coisas – metáforas que em nada correspondem às entidades originais.” Idem, p. 82-83.

Para de Man, a caracterização de Nietzsche do processo perceptivo e representativo como metáfora privaria este tropo de sua compreensão tradicional/convencional, de mera função conotativa (em oposição à função denotativa). A metáfora já seria o processo perceptivo-imagético, algo que Nietzsche tinha enfatizado ao situar o ser humano num mundo “mitopoético” – quer dizer, num registro fundamentalmente artístico, num mundo cuja fantasia/imaginação valem como capacidades geradoras de sentido, de sentido “contigente”, ou seja, ficcional, fictício, ilusório, em suma, “literário”. Isso quer dizer que, embora o que tomemos como real seja, quer queira, quer não, produto fictício da elaboração metafórica, dizemos que a forma como ela aparece para nós é a forma *como é* – a representação sendo uma ficção forjada pelo processo metafórico não previamente calculável.

A partir disso, então, a proposta de Nietzsche seria a de que somente compreendendo melhor a metafóricidade do processo de percepção poderíamos desmistificar o mito da *mimese* perceptiva, da representação como efeito de uma identificação ou correspondência entre estímulo e imagem – quer dizer, somente assim poder-se-ia, no sentido de de Man, fazer a crítica da *ideologia estética*.¹⁹⁷ O filósofo alemão apareceria, portanto, como importante denunciante da ilusão referencialista e simbólica da linguagem e, supostamente, abriria uma trilha para um redimensionamento do pensar filosófico a partir de certa concepção em torno da representação em sua função estético-retórica.

Aquilo que chamamos de percepção, supostamente efeito de um “mundo externo”, seria já um constructo ilusório, que deveria ser reconhecida não como o contrário de algo essencial ou “mais real”, porém, simplesmente como uma sensação afim a processos metafóricos que subsidiam nossa “visão” (*Anschauung*) de mundo. Para de Man, tal desdobramento reflexivo é o que daria sentido a assertivas nietschianas tais como a de que “nosso modo primitivo de contato com o mundo é essencialmente como artistas, como fabricantes mais ou menos inconscientes de imagens e metáforas.”¹⁹⁸

Em outras palavras, a teoria tropológica da linguagem de Nietzsche, tal como indicada por esta discussão, seria uma teoria sobre o poder artístico da linguagem como retórica e da

¹⁹⁷ Os próprios comentários de Nietzsche sobre a percepção não se resumem à apresentação formal de uma teoria da percepção, mas gesticulam em direção a tal uma teoria aparecem em todos os cadernos do início da década de 1870, e quando estes são coletados, eles se aglutinam na seguinte narrativa: entre a imagem e seu original cai a sombra do estímulo (*der Nervenreiz*), que não é apenas um efeito fisiológico, mas também uma interpretação heteromórfica do objeto. Mas se o estímulo é o que o corpo registra, o que ele recebe, não é o que a gente percebe. A “recepção” não é a percepção. Nem é a percepção uma imagem não mediada entregue para e através do corpo.

¹⁹⁸ DANTO, 1968, p. 39.

retórica como fundamento do sentido. Aqui, a teoria referencialista da linguagem é, certamente, o alvo de Nietzsche, a ideia de que a linguagem, para significar, deve “representar” o mundo, algo que o próprio Nietzsche, na visão de Man, parece defender em *O nascimento da tragédia!*

A grande “inocência” de Nietzsche n’*O nascimento da tragédia* seria, para de Man, que a relação posta entre Apolo e Dioniso sugere, se colocada em termos epistêmicos, uma “coisa em si” como determinante da representação (a lógica segundo a qual todo representado/fenômeno exige uma causa/representante). Por isso, de Man, em *Alegorias da leitura*, defende que a estrutura retórica dessa primeira obra de Nietzsche estaria em certo tipo de curto-circuito, e produziria o efeito de um “erro cumulativo”, que emerge como resultado da própria *causalidade* enquanto ficção, ao mesmo tempo que emerge enquanto condição de possibilidade de um “mundo em si”, pelo que permaneceria a crença de que para todo “ficcional” haveria um “real” subjacente. Ora, justo isso indica e retoma o “velho erro da causa original”.¹⁹⁹ Justamente aí Nietzsche acabaria por se situar na ficção da rede de significados da *presença*, uma vez que o deslize nietzschiano seria parte de um “evento linguístico”,²⁰⁰ reificado por certo tipo de lógica da gramática (a crença na estrutura “S é P”) que nada mais seria que o reflexo do funcionamento de certa consciência ingênua, à qual os temas da tradição da metafísica ocidental estão consagrados.²⁰¹ Nesse sentido, Nietzsche seria uma vítima da sujeição a tal consciência ingênua, e isso se manifestaria na defesa de um *paralogismo da causalidade inversa*, isto é, a ideia segundo a qual o que antes era considerado causa é tomado agora enquanto efeito de um efeito; e o que antes era considerado efeito, passa a figurar como causa de sua própria causa.²⁰²

O problema aqui seria o que de Man já indicava no prefácio de *Alegorias da leitura* no que se refere à questão da *ideologia estética*, a saber:

Talvez não estejamos mais ouvindo sobre pertinência, mas continuamos ouvindo um bocado sobre referência, sobre o “exterior” não verbal ao qual se refere a linguagem, pelo qual esta é condicionada e sobre a qual ela age. A ênfase não recai tanto sobre o status ficcional da literatura [...] mas sobre a interação entre essas ficções e categorias que são consideradas como participantes da realidade, como o eu, o homem, a sociedade [...] Falamos como se, com os problemas da forma literária resolvidos, com as técnicas de análise estrutural refinadas a ponto de quase atingirem a perfeição,

¹⁹⁹ DE MAN, 1979, p. 108.

²⁰⁰ Ibidem.

²⁰¹ Idem, p. 107.

²⁰² Ibidem.

podéssemos agora avançar “para além do formalismo” na direção de questões que realmente nos interessam [...].²⁰³

Assim, para de Man, é por meio de uma metáfora transformada em “metonímia cega” que Nietzsche, não obstante a orientação radical de sua “consciência da linguagem”, tornar-se-ia mais uma vítima do sistema de representação da presença, conferindo à sua primeira obra, à contragosto, a força metonímica do princípio lógico de argumentação. Com isso, o que se parece provar na análise empreendida por de Man é a necessidade de um redimensionamento do campo de considerações críticas no que concerne a um enclausuramento da *presença*, algo para o que o próprio Nietzsche já teria se dado conta, já que *Verdade e mentira no sentido extramol* é escrito concomitantemente ao *Nascimento da tragédia*. Quer dizer, existe longa tradição de debate acerca da questão de um suposto fracasso de Nietzsche no que se refere a um desmonte da “cultura” da verdade, da identidade, do sujeito, da representação, que decorreria (uma suspeita de certa forma comum!) do fato de que Nietzsche apenas teria invertido o jogo de oposições instaurado pela tradição metafísica, e, assim, teria se posicionado como mais um integrante prisioneiro da tradição da presença (Heidegger é certamente quem mais insistiu nisso). O que de Man demonstra é que longe de mero engano conceitual, o filósofo alemão teria sido vítima dele, vítima da radicalidade sua própria reflexão sobre o fundamento tropológico da linguagem. A fim de saber se esse é realmente o caso no restante da reflexão de Nietzsche, seria necessário, no entanto, abrir um debate que estendesse a análise para as obras maduras de Nietzsche;²⁰⁴ ato contínuo, seria necessária uma outra pesquisa para por à prova as contribuições filosóficas de Nietzsche para o tema com o qual abrimos nossos estudo, aquele do feminino como significante preso às teias da *representação* (algo que, deve-se dizer, já Derrida iniciara no famoso *Esporas: o estilo de Nietzsche*).²⁰⁵ Tudo isso permanece no horizonte, é para nós objeto de curiosidade acadêmica, mas não poderia ser apresentado sem certas inconsistências e lacunas agora. Mesmo porque o debate hoje é bastante tumultuado, posições agudamente refratárias a Nietzsche costumam tomar seu pensamento sobre o feminino, sobre a mulher, não pela via da representação/metáfora, mas pela via do referente/gênero, como se a palavra “mulher”, num texto com profundo apelo estético como

²⁰³ DE MAN, 1996, p. 21.

²⁰⁴ Claus Zittel (2003) defende, por exemplo, que compromissos “metafísicos” (tributários da “presença”) de Nietzsche no tocante à sua visão da metáfora são restritos ao período de juventude.

²⁰⁵ O ponto de partida desse importante texto de Derrida é uma contraintuitiva e curiosa comparação entre a “verdade” (“o” sentido) e a “mulher” (ilusão) feita por Nietzsche, e isso, com o intuito de contrariar (subtrair a evidência) a pretensão da filosofia de já ter, de fato, compreendido elaborado uma reflexão consistente sobre seus principais temas.

são os de Nietzsche, *devesse significar alguma coisa*. Mais ou menos como insistir que aquilo que pintou, em famoso quadro, René Magritte é sim um cachimbo e não... uma imagem!

Cabe aqui, contudo, ressaltar o que na análise feita por de Man acerca do pensamento retórico de Nietzsche aprofunda nossa investigação em torno de uma guinada estética da teoria da representação, agora sim já à guisa de uma conclusão para a presente dissertação. No primeiro momento de nossa exegese do trabalho do crítico belga, discutimos a teoria da “alegoria da leitura” que emerge da crítica de de Man à denominada *ideologia estética*, que, em última instância, traduz a questão mais fundamental sobre a normatividade do sistema de representação vinculado ao referencialismo oculto ou a metonímia cega, tratando a questão da representação pela linguagem a partir justamente da autoevidência de que o sentido emana de um certo processo de significação (função semântica). Bem, se a *ideologia estética* é justo o que coincide com a “estruturalidade da estrutura” apontada outrora por Derrida, o que vemos no estudo do “caso Nietzsche” é a tentativa de evidenciar os compromissos com a *presença* no âmago do sistema representativo mesmo na obra de um filósofo com profunda percepção da dimensão retórica (estética) da linguagem. A crítica de de Man, contudo, e conforme já indicamos, não objetiva estabelecer um juízo de valor sobre o pensamento de Nietzsche, mas, antes, busca a liberação da “estruturalidade da estrutura”, via *bricolagem*, uma liberação do ciclo de (violentas) convicções epistêmicas sustentadas pela *ideologia estética*.

Ora, um dos modos pelos quais de Man evidencia um dos nós da presença, a saber, pelo jogo interno/externo, significante/significado/referente, que constitui a pretensão de verdade da linguagem, é justo o anúncio da potência do artifício da *bricolagem*. Isso demonstra, propriamente, em que medida o registro estético da representação se torna indispensável para repensar a quebra/dissolução/demolição (a depender de quem faz a proposta) do complexo sistema que normatiza as formas de vida, seus modos de saber e construir sentido, em suma, seus modos de “representar a vida” (visões de mundo) sem cair na armadilha da *presença*. Esse mesmo sistema, ao fundir-se ao etnocentrismo enquanto “estruturalidade da estrutura”, atravessa inúmeros temas centrais nas discussões éticas e políticas, dentre elas a do feminino, a partir da qual estabelecemos a perseguição de um *rastro*. Que potencial teórico encontramos agora para falar do feminino sem as amarras do tradicional modelo de representação, bem, isso pode ser aqui apenas vislumbrado, mas não explicado. A pesquisa requer continuidade, e algumas hipóteses serão sugeridas a seguir em nossas considerações finais. Assim, encaminhamo-nos para a última parte da dissertação, que, como será visto, nada tem que ver com uma grande recensão do todo, mas antes com um “balanço final”, que se organiza

predominantemente em torno da *representação do feminino* e o que chamamos de *guinada estética*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme indicamos ao final do último capítulo, o que perseguimos foi tão só um *rastro*, uma trilha aberta num ciclo de violência epistêmica sufocante por ser ainda tão estranhamente reconhecido, suas formas de saber, de gerar sentido, de estabelecer prioridades. Talvez por demasiada “precaução metodológica” não se quis determinar uma “metodologia” para o presente trabalho (sua aliança não é com a desconstrução ou com a semiótica pós-estruturalista), porque uma de suas principais coordenadas teóricas – a *bricolagem* – é um recurso amplamente usado já pelos modernismos do final do século, quiçá já pelos antigos, se olharmos a bricolagem como um recurso estético e crítico fundado na intertextualidade. Quer dizer, por um lado, tentamos seguir com muita proximidade as propostas de autores e autoras que consideramos importantes para o debate em curso; por outro lado, o modo de conduzir a discussão pelo rastro da *representação*, partindo do registro ético para um registro estético, ainda é um modo de proceder malquisto e malvisto pelas pesquisas dominantes.

Assim, na busca da compreensão entre o redimensionamento de importantes campos do saber a partir do tensionamento apresentado via relação entre *representação* e *feminino*, buscamos trilhar junto a autorias diversas um caminho que tocasse e evidenciasse certo *momento limite* de alguns dilemas em torno do *feminino*. Posto isso, o que ocupará o espaço de nossa “conclusão” é um olhar para nosso percurso, organizando, a partir de um arranjo “cronológico”, os principais pontos que sustentam nosso argumento e que foram formulados em momentos de entrelaçamento com outras autorias. Com isso, o que pretendemos é, mais que concluir, adiantar certos assuntos e temáticas que nos convidam a um próximo passo.

Desse modo, podemos dizer que apresentamos como proposta central da presente pesquisa um itinerário particular de investigação acerca do problema da *representação do feminino*, isto é, um que tem por foco específico as dimensões estéticas evocadas em tal discussão. Frente a isso, algo que nos pareceu prontamente incontornável foi encarar uma parte considerável da pesquisa feminista, devido ao peso determinante que os estudos feministas têm na estruturação do problema da *representação do feminino*, tanto por ser o campo comum em que diversas áreas e métodos estabelecem uma interface subversiva quanto por estabelecer certo compromisso ético inerente às investigações em torno da imagem da mulher. Bem, um tema que observamos mais de perto e que parece englobar esses dois importantes registros da reflexão feminista é o da *representação do feminino enquanto sujeito*. O principal dilema que se coloca a partir desse importante tema é: como formular, nas mais diversas áreas de atuação, uma representação do feminino que consiga fazer jus a um sujeito que é plural? Quer dizer, uma vez que o redimensionamento das representações do feminino presentes no meio sócio-existencial é atravessado por uma perspectiva estrutural e material da vida das mulheres concretas e dos sistemas de “saberes femininos”, como construir uma representação capaz de criar uma imagem que contemple uma experiência, uma vivência, tão diversa e complexa? Essa é, certamente, uma questão fundamental e se encontra na base de uma série de tensões que giram em torno da representação do feminino, pois, em um contexto teórico, uma “má representação” pode significar o apagamento de determinadas experiências; ou de um ponto de vista prático, isso pode significar privação da participação da vida pública às mulheres, privação de pertencimento, agência e autonomia.

Posto isso, o passo posterior de nossos esforços foi o de compreender a particularidade da relação que se estabelece entre representação e a questão do sujeito. Se, por um lado, o dilema da representação do feminino no contexto das reflexões feministas figura como importante critério crítico para a construção de modos sociais de representação mais justos, por

outro lado, o elo entre representação e sujeito emerge propriamente como um compromisso ético na base das preocupações de importantes sistemas de representação: o compromisso entre (auto)representação e o ideal ético da *autorrealização*, ou, dito de outro modo, o compromisso com um modelo de representação capaz de viabilizar agência, reconhecimento e um amplo campo de direitos e valores para as mulheres. Todos os avanços e conquistas alcançados por meio de tal compromisso são certamente motivo de comemoração. Não obstante isso, julgávamos imprescindível averiguar com maiores detalhes os pressupostos e implicações de tamanha intimidade e conexão entre o ideal ético da autorrealização e a questão da representação ou sujeito do feminino.

A essa altura, visitamos o trabalho de Charles Taylor sobre a construção de certo ideário ético que se forma a partir de alguns elementos fundamentais da modernidade (ética) vinculados ao contexto de emergência da democracia. Bem, em específico, por meio do trabalho de Taylor, foi-nos possível explorar algumas particularidades da subjetividade moderna, principalmente no que concerne à sua forma, que equaliza a formação da identidade pessoal a mecanismos de autonomia e reconhecimento presentes no contexto da socialização. Tema que atravessa desde as teorizações oitocentistas de cunho moral e utilitário até certo espírito de discussão presente na teoria crítica e no contexto da filosofia prática anglo-saxônica. Dessa forma, o que Taylor propicia é certa imagem ampla que contempla alguns dos eixos fundamentais que consolidaram certa gramática da representação e da subjetividade. Dito de outro modo, o que obtivemos a partir daí foi certo contexto panorâmico, no qual a importante questão da justiça social inerente ao âmbito democrático moderno é tratada a partir da gramática de questões acerca da autonomia e reconhecimento, que estabelecem em seu horizonte normativo determinado projeto de vida plena. Ou seja: o indivíduo deve passar pelo processo de subjetivação (tornar-se “sujeito”), a partir do que pode tornar-se livre, emancipado, digno, na medida em que se torna capaz de se *autorrealizar* (existência eticamente qualificada) – isso tudo a partir de certa forma de *representar a vida*. E mais: a comunidade política em contexto democrático deveria promover mecanismos de justiça que garantissem o alcance da autorrealização aos sujeitos. Tal temática se desenvolve em várias frentes, e o próprio Taylor direciona seus esforços na formulação de soluções possíveis aos dilemas apresentados pelo debate em questão.

O que nos interessa, a partir do enquadramento teórico que colocamos em tela acerca das propostas teóricas de Taylor, não é tanto a questão do egoísmo político, preconizada por Taylor a partir de sua intensa preocupação com a fragilidade dos laços de coesão social num contexto de individualização das formas de vida; importa-nos, por outro lado, compreender como uma

demanda própria ao imaginário ético da autorrealização passa a se portar como alma e princípio motor de certa discussão acerca da *representação do feminino*. Por um lado, a fim de mobilizar reivindicações acerca dos direitos de mulheres concretas, há o nicho de teorias do sujeito que colocam em curso certa representação unitária, identitária do feminino; por outro lado, a fim de ressaltar e contemplar as diferenças, há nichos alternativos, que ora optam por uma estratégia de descentralização, ora pela estratégia de suspensão da representação enquanto campo de negociação. O que esteve em tela? A insistente tensão colocada em curso pela disputa entre igualdade e diferença no campo dos princípios modeladores da representação.

Disso decorre que a ética, enquanto campo regulador das reflexões representacionistas acerca da figura do feminino, se organiza em torno da difícil equação entre *igualdade e diferença*, das operações normativas que inoculam no seio das teorias sobre a representação do sujeito feminino os mecanismos de opressão das estruturas hegemônicas da vida social e cultural. E é frente a tal cenário que evocamos a figura de Spivak para aprofundar a questão, quer dizer: a fim de analisar, interpretar e dessedimentar os mecanismos representativos que têm sua performance operacionalizada pela violência interseccional, importa entender o próprio modo como modelos de representação se estabelecem. Quanto a esse último ponto, Spivak desempenha papel fundamental porque empreende uma interessante investigação em torno da representação no contexto de uma reflexão acerca das possibilidades de construir uma representação, uma imagem, uma “voz” para o feminino. Dito de modo mais específico, o que Spivak coloca em evidência são dois registros distintos, mas não descontínuos da representação: *Vertretung* e *Darstellung*. Ao fazê-lo, a autora mobiliza a questão em torno da própria formação da identidade enquanto subjetividade, isto é, a silenciosa conexão entre os modelos unívocos de representação e certo projeto de construção subjetiva que, de fato, em sua exequibilidade paradoxal, inviabiliza a existência ou afirmação de certas subjetividades. Com *Vertretung*, Spivak traduz o campo de representatividade política que se dá propriamente por uma substituição, como no caso conhecido das democracias representativas. É justo a partir dessa nuance da representação, da representação enquanto *Vertretung*, que figurariam as preocupações em torno na construção sólida de representações capazes de estabelecer a visualidade adequada de certo grupo (plural) de indivíduos, bem como de construção de mecanismos que garantam que tal “substituição” seja eficaz. Já no caso da representação enquanto *Darstellung*, o que entra em questão para Spivak é a representação enquanto “teoria do sujeito”, no sentido de compreender a construção de uma identidade social e política que seja capaz de falar e ser ouvida.

Por um lado, Spivak demonstra que o foco detido em qualquer das nuances da representação como *Vertretung* pode acarretar a formulação de um pensamento estéril; por outro lado, a partir do campo de investigação viabilizado pela *Darstellung*, a autora consegue, por vias muito particulares, colocar em evidência uma série de equívocos das teorias sociais “mais radicais” que contribuem para a manutenção do ciclo de violência epistêmica e para a ineficácia de certas tentativas de construção subjetiva do subalterno como forma de articulação representativa, perspectivação que cumpria tanto um papel político de reivindicação quanto o papel subversivo de desestabilização das formas de saber e de vida que dominam o campo de discussão das teorias sociais e científicas. É nesse contexto que a *Vertretung* não pode ser tomada enquanto única delimitação possível da discussão acerca da representação do feminino. Mais precisamente, atrelar o tema da representação ao campo específico da *Vertretung* implica, necessariamente, priorizar as dimensões éticas e jurídico-normativas da representação. Ou dito em outras palavras: implica pensar a representação no contexto teórico exclusivo da formação subjetiva guiada pelo *ideal de autorrealização*.

É a partir do delicado discernimento de Spivak que nosso enfoque nas diferentes nuances da representação se aprofunda. Ou seja: o novo passo incontornável, para nós, que se apresenta a partir da proposta da autora, é o de compreender os apelos e compromissos pressupostos em um modelo de representação eticamente fundado. Compreender tais pressupostos significa para nós, no contexto do presente trabalho, assinalar, criticamente, que o forte laço entre representação e registro ético de reflexão resguarda opções filosóficas, políticas e históricas muito pouco “discutíveis”, resguarda portanto “dogmatismos”, opções, aliás, extremamente caras à preocupação mais urgente de vários nichos de investigação das teorias feministas, que têm de lidar com a questão da representação num contexto de certa urgência sócio-política.

Desse modo, ao analisar a formação de um modelo de representação ético, um modelo de *representação-guia* que se concretiza na figura do sujeito, o que se estabelece é o processo de formação da “identidade”, a subjetivação, enquanto certo modelo de narrativa do eu que, em seu princípio idealizador, propõe como meta um modelo muito particular de forma de vida: aquele constituído pelo estrito compromisso entre projeto de formação do eu e parâmetros autênticos de expressão de si (um discurso tributário da *presença*) como meio de alcançar aquilo que no humano, em termos éticos, é tomado em maior conta, a saber, sua liberdade, sua autonomia, sua possibilidade de agência, felicidade, pertencimento e reconhecimento. A demonstração do que exatamente constitui a formação e influência de tal delimitação ética no que se refere à concepção representacionista foi o tema de nosso capítulo primeiro, que, em

seu objetivo geral, teve a função de montar uma imagem possível do campo de discussão referente à representação como *Vertretung*. Importante, nesse contexto, é certo impasse nesse particular campo de reflexão: a dificuldade, no campo das teorias do sujeito, em compatibilizar os elementos comuns e diferenciais no contexto da representação de subjetividades subalternizadas. O exemplo mobilizado por nós foi o do debate entre essencialistas e antiessencialistas no contexto dos feminismos, bem como a tensão interna no que concerne à construção de uma luta coletiva.

Nesse contexto, novamente, a contribuição de Spivak vem bem a calhar, e isso, porque a autora não somente propõe um diagnóstico de certos limites do debate representacionista, mas, a partir de tal diagnóstico, coloca em curso o projeto de construção de uma representação híbrida, performática, provisória, capaz de lidar com as lutas dos subalternos, sua história, geografia, tempo e movimento – sua voz. Assim, o pensamento de Spivak representa para nós certo momento limite da discussão em torno da representação do feminino: o dilema em torno de representações que parecem dificultar, senão inviabilizar, a concreção das pretensões teóricas e práticas dos feminismos. Assim, com sua refinada abordagem dos dois registros distintos da representação, *Vertretung* e *Darstellung*, Spivak consegue evidenciar a relação viciosa entre uma episteme particular e modos de estabelecer formas de vida e modos, em suma, modos de representação de si e do outro. Para Spivak, esté é, propriamente, um problema de dominação epistêmica e os meios para tratá-lo podem ser reivindicados por certo tipo de agudeza estética, mais precisamente, retórico-tropológica, que se dá em um particular campo crítico: o da desconstrução.

As grandes referências da autora em tal contexto foram extraídas das estratégias de Jacques Derrida e Paul de Man, como buscamos mostrar no segundo e início do terceiro capítulo. No que concerne a Derrida, o problema da *arquiescritura* e a estratégia da *bricolagem* é o que salta aos olhos de Spivak, e isso é visível em todo *Pode o subalterno falar?*, como no caso da análise dos textos de Foucault e Deleuze, bem como de Marx e do próprio Derrida. Na análise destes autores, a particularidade de Spivak é identificar a presença do *logocentrismo*, enquanto projeto etnocêntrico por excelência. É assim que a autora demonstra, à sombra da análise derridiana da interpretação da escritura chinesa empreendida por Leibniz, como se reproduz na teoria da representação dos filósofos franceses o apagamento do sujeito subalterno por meio da reinscrição de um sujeito essencial subjacente etnocêntrico. Justamente aí a *Darstellung* é trazida à baila, para se pensar tanto um modo interventivo crítico do problema da

circularidade nas teorias da representação quanto modos estratégicos de articular uma teoria da representação capaz de lidar com a imponente rede *performativa* socio-existencial.

No que concerne ao modo interventivo crítico para tratar o problema da circularidade nas teorias da representação, isto é, o problema da dominação epistêmica, a estratégia retórico tropológica de de Man se faz notar, obviamente, tanto na análise de Foucault e Deleuze quanto, principalmente, na de Marx, na qual Spivak reconhece a virtude retórica de articulação de uma representação “artificial” capaz de unir um coletivo plural sem pressupor uma identidade essencial. E justamente a partir daí Spivak deixa em aberto a necessidade de que se possa pensar um modelo de representação de base semelhante, do ponto de vista do artífice estético, para o feminino.

Porém, tal proposta de Spivak foi tomada como problemática, na medida em que também correria o risco de reinscrever algum tipo de sujeito essencial. Mas foi justamente por reconhecer a importante contribuição do trabalho de Spivak e ao mesmo tempo seus desafios principais é que optamos por aprofundar a análise das referências estéticas “desconstrucionistas” da autora. Nesse contexto, o que se destaca, de fato, é o caso exemplar de de Man, não por coincidência seu orientador de doutorado, que redimensiona a forma de interação retórica com o texto, abrindo possibilidades novas, ao mesmo tempo que não subjulga a estética pela ética, tornando, na verdade, o registro estético sua afiada ferramenta no trabalho de reconhecimento e despotencialização de uma dada episteme, as possibilidades de representação e tudo o que isso implica. Ao redimensionar de tal maneira o campo de discussão em torno da representação, de Man coloca em tela um cenário no qual o estético não ganha apenas distância, mas desvincula-se de fato dos compromissos éticos apontados no primeiro e segundo capítulos, compromissos que seguiam o rastro do ciclo vicioso epistêmico.

Por um lado, com Derrida, interlocutor prioritário de Spivak, analisamos certo *jogo regulador* que constitui a dimensão, via linguagem, daquilo que se nomeia *sentido* sob diversas formas: verdade, identidade, autenticidade, presença. Dentro do contexto da interlocução entre Spivak e Derrida, o que encontramos é que o sistema metafórico, que se dá de maneira performativa na concepção representativa de linguagem – a “vida” –, reproduz a centralização da normatividade das formas de vida tal qual a representação de um bem estabelecido sujeito – o sujeito etnocêntrico. É, então, pela via da metonímia que o filósofo franco-argelino densedimenta o estatuto axiomático do *sentido*, fundado na relação significado/significante, e pelo emblemático exemplo do (autoelogio) de Leibniz à escritura chinesa, Derrida ilustra a

radical ineligibilidade da subalternidade considerada em sua dimensão concreta, operacionalizada por uma forma performativa de construir e conceber representações.

Com de Man, no desdobramento do capítulo 3, aprofundamos a análise das categorias estéticas do sistema tropológico, no caso metáfora e metonímia. Importante para nossa pesquisa foi compreender os modos pelos quais a questão da *indecidibilidade* inerente à linguagem curto-circuita a relação representante/representado e sua fundamentação de todas as operações que performam a normatividade da presença. Em termos mais “práticos”, nosso interesse no pensamento do crítico belga, especificamente em seu *Alegorias da leitura*, se deve ao caso exemplar de sua *bricolagem*, executada no âmbito do pensamento retórico de Nietzsche e suas implicações filosóficas. O resultado de tal experimento nada tem que ver com contradições ou inviabilidade lógica: na radicalidade da interpretação tropológica de Nietzsche, de Man mostra até mesmo seus equívocos (no caso exemplar de *O nascimento da tragédia*), quer dizer, seu ingênuo compromisso, dentro de um sistema metafórico, com um reconhecível ciclo epistêmico, o da metafísica da presença. Portanto, Nietzsche teria sido capturado pela própria armadilha que ele mesmo montou.

Nesse aprofundamento, julgamos estar seguindo os passos de Spivak, já que em seu debate com Derrida e de Man a autora elege para ser seu “objeto de semiose” a seguinte frase: “homens brancos estão tentando salvar mulheres de cor de homens de cor”. Justo a partir dessa frase Spivak expõe o profundo hiato no que se refere à possibilidade de subjetividade e representação da mulher que habita a periferia global racializada, generificada e controlada pelos princípios modernos de “autorrealização” com fins, em muitos casos, bem perversos. De um lado, a compulsoriedade do ritual de Sati, no contexto de uma indianidade atravessada pela colonização mulçumana e pela tentativa nacionalista de resistir ao projeto cultural da colonização britânica, tem por princípio normativo a concepção segundo a qual, para provar o compromisso com os princípios da chamada cultura tradicional védica, o único elemento de autorrealização da mulher enquanto sujeito político – o ritual de Sati – é, ao mesmo tempo, condição de seu apagamento total. A frase escolhida por Spivak como objeto de semiose expõe um processo metafórico da transferência de poder do patriarcado, pela qual o elemento de visibilidade socio-existencial da mulher torna-se a condição de sua invisibilidade final, tudo aqui articulado por uma noção de representação que não pode mais permeneer evidente em si, inquestionável.

Quanto à conclusão final das concepções trabalhadas no presente texto, não figura para nós a urgência da resolução. Nosso palpite, inclusive, acerca das severas críticas ao pensamento de Spivak é o de que o risco de “naturalização” ou “cristalização” da identidade performativa proposta pela autora repouse muito mais na força das exigências éticas no cenário cultural global do que propriamente em certa limitação do viés estético do empreendimento teórico da autora. Justo no que se refere a esse último ponto reside, talvez, a virtude, ou utilidade, do presente trabalho, isto é, no movimento de revisitar os temas tão hábil e laboriosamente tratados por Spivak e radicalizar o momento que, para nós, constitui a potência de seu artigo. Os desdobramentos e a pertinência, se assim podemos dizer, de tal dimensão estética da representação, é justo o que resta a ser investigado em um futuro próximo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Primária:

DE MAN, Paul. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. 1st ed. New Haven: Yale University Press, 1979.

_____. *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press, 1984.

_____. *Aesthetic Ideology*. Edited and with an introduction by Andrzej Warminski. 1st ed. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1996.

_____. *The Paul de Man Notebooks*. Edited by Martin McQuillan. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schneiderman e Renato Janini Ribeiro. Editora Perspectiva, São Paulo, 1973.

_____ *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1976.

_____ *Memories for Paul de Man*. New York: Colúmbia University Press, 1989.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*. In: GATES, Henry Louis. (ed.) *"Race", Writing and Difference*. Chicago, University of Chicago Press, 1986, pp.262-280.

_____ *Can the Subaltern Speak?* (in) Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, London, 1988, p.271–313.

_____ *Setting to Work of Deconstruction*. (in) Michael Kelly (ed.) *Encyclopedia of Aesthetics Volume Two*. Oxford University Press, Oxford v.4, 1998, p. 7–11.

_____ *Pode o subalterno falar?* Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2010.

TAYLOR, Charles. *The ethics of authenticity*. Harvard University Press, Cambridge, 1991.

_____ *Argumentos Filosóficos*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral. Edições Loyola, São Paulo, 2000.

Secundária:

AGGIO, Juliana. *Os usos da metáfora em Aristóteles*. PROMETEUS - Ano 14 - Número 40 – setembro - dezembro/2022, pp. 44-55.

ALCOFF, Linda. *Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory*. *Signs* 13(3), 1988.

ANGIONI, Lucas. “Natureza”, “substância” e metáfora em Aristóteles. (in) *Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*. Vol. 8, n. 2, 2020, p. 246-261.

APPADURAI, Arjun. *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Paulo Farmhouse e Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

AVINERI, Shlomo.; DE-SHALIT, Avner. *Communitarianism and Individualism*. Oxford University Press, Oxford, 1992.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Volume 2. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira 2016.

BAYNES, Kenneth. *The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics*, in *Philosophy and Social Criticism*, Vol 14, nº 3-4, 1998, pp.293-313.

BELLINI, Ligia. *Concepções do corpo feminino no Renascimento: a propósito de Deuniversa mulierum medicina*, de Rodrigo Castro (1603). In: MATOS, M.I.S. de.; SOIHET, R. (Org.). *Corpo feminino em debate* São Paulo: UNESP, 2003. p. 14-29.

BORGES, Jorge Luis, capítulo “A metáfora” do livro *A História da Eternidade*. In: BORGES, *Obras completas*, vol. I, ed Globo, 1998.

BLUESTONE, Natalie Harrys. *Women and the ideal society: Plato’s republic and modern myths of gender*. Oxford: Market House, 1987.

_____ *Women in Ideal Society*. Oxford/Hamburg/New York: Berg Publ. Ltd, 1987.

BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: on the discursive limits of sex*. Routledge, New York, 1993.

_____ *Excitable speech: a politics of the performative*. Routledge, New York and London, 1997.

_____ *Gender trouble: feminism and subversion of identity*. Routledge, New York and London, 1999.

_____ *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Trad. de Rogério Bettoni. Autêntica, Belo Horizonte, 2017^a, p. 32.

_____ *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. de Renato Aguiar. Civilização Brasileira, 17^a Edição, Rio de Janeiro, 2019.

BRAH, Avtar. *Diferença, diversidade, diferenciação*. Cadernos Pagu, Campinas, n. 26, p. 329-376, 2006.

CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, Modernidade e Política*. EDUFBA-CEAO, Salvador, 2004.

COSTA, Abertina; BRUSCHINI, Cristina. *Uma questão de gênero*. Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 1992.

_____ *O movimento feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política*. *Gênero*, Niterói, v. 5, n. 2, 1981.

COSTA, Claudia Lima. *O tráfico no gênero*. Cadernos Pagu (11), Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu, Unicamp, 1998.

_____ *O movimento feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política*. *Gênero*, Niterói, v. 5, n. 2, 1981, p. 13.

_____ *O tráfico no gênero*. Cadernos Pagu (11), Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu, Unicamp, 1998

_____ *O sujeito no feminismo: revisitando os debates*. Cadernos Pagu, Campinas, n. 19, p. 59-90, 2002.

DAMIÃO, Carla Milani. *Sobre o declínio da “sinceridade”*: Filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin. São Paulo, Ed. Loyola, 2006.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1971. FOUCAULT, M. *Selected interviews and other writings 1972-77*. Trans. Collin Gordon et al. Pantheon, New York, 1988.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1993.

FAUSTO, João de Oliveira. *Acerca da menstruação, seguida de regras higiênicas relativas às mulheres menstruadas*. 1846. 142f. Tese (Mestrado em Medicina).

FRAZER, Elizabeth.; LACEY, Nicola. *The Politics of Community*. Wheatsheaf, London, 1993.

GARCIA, André Luis Muniz. *Ideal de autenticidade: obsessão pelo sujeito ou vergonha da máscara*. Artigo no prelo, s/d.

GROSSBERG, Larry. *Identity and Cultural Studies: Is It All There Is?* in: HALL, Stuart and DU GAY, Paul. (eds.) *Questions of Cultural Identity*. Thousand Oaks, SagePublications, 1996.

HOOKS, bell. *Ensinar a transgredir: educação como prática de liberdade*. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. Martins Fontes, São Paulo, 2013.

IRIGARAY, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Trad. Gillian C. Gill, Ithaca: Cornell University Press, 1985.

JAEGGI, Rahel. *Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade*. Sociologias, Porto Alegre, v. 33, p. 120-140, 2013.

_____. *Alienation*. Columbia University Press; Reprint edição (15 setembro 2016).

KAMBARTEL, Friedrich. *Philosophie der humanen Welt*. Frankfurt am Main, 1989, p. 22.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Edições 70, Lisboa, 1986.

KELLER, Evelyn Fox. *Reflections on gender and science*. New Heaven, Yale University Press, 1985.

_____. *Gender and Science*: 1990. Great ideas today, Encyclopedia Britannica, 1990.

_____. *Refiguring life: Metaphors of twentieth century biology*. New York, Columbia University Press, 1995.

_____. *Drosophila Embryos as Transitional Objects: The Work of Donald Poulson and Christiane Nüsslein-Volhard*. Hist. Stud. Phys. Biol. Sci. 26, 1996, pp.313-346.

_____. *Making a Difference: Feminist Movement and Feminist critiques of Science*. In: CREAGER, A.; LUNBECK, E. e SCHIEBINGER, L. (orgs.) *Feminism in twentieth century science, technology, and medicine*. Chicago, University of Chicago Press, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Ciência do Concreto*. In: *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1989. pp. 15-49.

_____. *História e Dialética*. In: *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1989b, pp. 273- 298.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *A Mentalidade Primitiva*. São Paulo: Paulus, 2008

LONGINO, Helen. *Cognitive and non-cognitive values in science: Rethinking the Dichotomy*. In: NELSON, L. H. e NELSON, J. (orgs.) *Feminism and philosophy of science*. Dordrecht, Kluwer, 1996.

LOWE, Lisa. *Critical Terrains: French and British Orientalism*. Cornell University Press, Ithaca, 1991.

_____ *Critical terrains: french and british orientalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

MARTIN, Emily. *The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles*. *Signs* 16, 1991, pp.4485-4501.

MARSHALL, Berman. *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*. Atheneum, New York, 1972.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luis Bonaparte*. Tradução: Nélio Schneider. Boitempo, São Paulo, 2011.

MORRIS, Rosalind. *Can The Subaltern Speak: Reflections on the history of an idea*. Columbia University Press, New York, 2010.

MOTA, Sônia Borges. *Gramatologia, uma ruptura no estudos sobre a escrita*. *DELTA* 13 (2), Ago/1997, p. 291-313.

MÜLLER, Harro. *Hermeneutik oder Dekonstruktion? Zum Widerstreit zweier Interpretationsweisen*. in: BOHRER, Karl H. (Hg.) *Ästhetik und Rhetorik: Lektüren zu Paul de Man*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, pp. 98-116.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Editora Hedra, São Paulo, 2007.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Visualizando o Corpo: “Teorias ocidentais e sujeitos africanos. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects”*. in: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 1-30. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

_____ *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CORDESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

LUCHI, José Pedro. *Direito entre autonomia e autorrealização*. SOFIA, VITÓRIA (ES), V.6, N.2, JUL./DEZ. 2017, P. 89-112. HONNETH, A. Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003^a.

PERROT, M. DUBY, G. (org.). *História das mulheres: a antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990. p. 79-123.

PINHEIRO, Luana Simões. *Os dilemas da construção do sujeito no feminismo da pós-modernidade*. IPEA, Texto para discussão 2210, Rio de Janeiro, julho/2016.

PINTO NETO, Moisés. *A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*. Tese de Doutorado defendida no PPG Filosofia da PUCRS. Porto Alegre, 2013.

PISCITELLI, Adriana. *Poéticas e políticas feministas*. Editora Mulheres, Florianópolis, 2004.

RIACH, Graham. *An analysis of Gayatri Chakravorty Spivak's "Can the subaltern speak?"*. Macat Library, London, 2017.

ROCHA, Aline Matos. *A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyèwùmí e Foucault*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018. 98f.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. "Coleção Os Pensadores". Nova Cultural, São Paulo, 1999.

RILEY, Denide. *Am I that name? Feminism and the category of "women" in history*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

SANTIAGO, Silviano. *Glossário de Derrida*. Ed. Livraria Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1976.

SCOTT, Joan. *Prefácio a Gender and Politics of History*. Cadernos Pagu, Campinas, n. 3, p. 11-27, 1994.

_____ *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Tradução e revisão de Guacira Lopes Louro e Tomaz Tadeu da Silva. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SILVA, Vânia; CORNELLI, Gabriele. *Questões de gênero em Platão e Eurípedes: corpos antigos e gender performativity*. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 47, 2021.

SMITH, Paul. *Discerning the Subject*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1988.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Feminism and Critical Theory*. (in) Women's Studies International Quarterly (I), 1978, p.241–246.

_____ *French Feminism in an International Frame*. (in) Yale French Studies, (62), 1981, p. 154–184.

_____ *A critique of postcolonial reason: towards a history of the vanishing present*. Harvard University Press, Cambridge, 1999.

TOSOLD, Lea. *Do problema do essencialismo a outra maneira de se fazer política: retomando o potencial transformador das políticas de diferença*. (in) Dossiê: Teoria Política e Social na Contemporaneidade, 2010.

WARD, Julie. (org.), *Feminism and Ancient Philosophy*. New York and London: Routledge, 1996.

ZITTEL, Claus. *Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher*. in: *Nietzscheforschung*. Vol 7, 2003, pp. 273-285.