

EXPROPRIAÇÃO DO FEMININO: UMA NOVA MANEIRA DE HABITAR

Mariana Di Stella Piazzolla¹

RESUMO

A partir das críticas de teóricas feministas à representação da mulher ou às tarefas que elas desempenham nas sociedades atuais, este artigo propõe analisar a aporia derridiana do assombramento do feminino com base na ética levinasiana. Para isso, em contraposição às mulheres empíricas, ao feminino é atribuído o estatuto de *ser*, cuja atividade passiva expropriadora revela condições de transbordar a subordinação apresentada pela anterioridade da mulher na casa, aquela que oferece acolhimento ao proprietário, bem como sua redução na relação erótica. No entanto, ao tornar o proprietário um hóspede em sua morada, o feminino propõe uma nova maneira de habitar.

PALAVRAS-CHAVE

Jacques Derrida; Emmanuel Levinas; Mulher-feminino; Reprodução social; Crítica feminista; Expropriação

ABSTRACT

In consonance with feminist theories criticism regarding the way that woman is represented or the tasks they perform in current societies, this article is meant to analyze Derrida's aporia of the *ghost* of the feminine based on Levinas' formulation of Ethics. In counterpoint to empirical women, the feminine receives the status of *being*, whose passive expropriating activity reveals the conditions to overwhelm the subordination presented by the woman's precedence at home, the one who offers welcome to the owner, as well as her reduction in the erotic relationship. However, the feminine proposes a new way of inhabiting by making the owner a guest in his own house.

KEYWORDS

Jacques Derrida; Emmanuel Levinas; Woman-feminine; Social Reproduction; Feminist criticism; Expropriation

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Introdução

Considerando o diagnóstico de Cinzia Arruza (2015) de que as forças capitalistas não deixam mais de tocar a todas e todos neste planeta – porque ainda que um modo de produção de um determinado local permaneça em seu lugar, ele está sempre sofrendo tensões para se integrar no sistema capitalista mundial – (Arruza, 2015, p. 417); é possível reconhecer que, independentemente da posição que a mulher ocupar em cada sociedade, ou comunidade, a função-trabalho² que historicamente exerceu n^oa *assim chamada acumulação primitiva do capital*³, e que foi se consolidando ao longo do tempo, acabou por exercer grande influência sobre todos os povos.

Ainda que essa posição possa ser partilhada por todas, isso não quer dizer que as mulheres ao serem exploradas e oprimidas dentro do capitalismo sofram suas consequências da mesma maneira: “A empregada doméstica [função majoritariamente exercida por mulheres negras no Brasil] tem sofrido um processo de reforço quando à internalização da diferença, da ‘inferioridade’, da subordinação. No entanto, foi ela quem possibilitou e ainda possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa, de acordo com o sistema de dupla jornada” (González, 1979, p. 15, interpolação minha). Justamente por isso, ao adotar uma vertente que trabalha com a noção de mulher como função-trabalho, toda e qualquer discussão acerca dessas atividades já leva em consideração as marcações de raça, gênero, geográfica etc., pois “as trabalhadoras não são entes abstratos, as trabalhadoras são seres humanos, o que significa que possuem corpos que são concretos” (Arruza/Bhattacharya, 2020, p. 43, tradução minha).

Por isso, a despeito das diferenças entre as mulheres em todo o mundo, gostaria de reforçar que o protesto em relação à restrição das atividades realizadas por elas no âmbito privado é uma pauta que permanece desde que surgiram as primeiras reivindicações por “acesso à educação e ao trabalho, cidadania plena e o direito de participar da política” (Arruza, 2019, p. 60), durante o que se cunhou chamar de *primeira onda do feminismo*⁴. Datada

2 Silvia Federici, por exemplo, diz que historicamente “a feminilidade foi construída como uma função-trabalho, que oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico” (Federici, 2017, p. 31).

3 Por “a assim chamada acumulação primitiva” (ou originária) do capital estamos pensando no processo histórico descrito por Marx no capítulo 24 do Livro I de *O capital* (Marx, 2013).

4 A luta feminista geralmente é compreendida por ondas, momento nos quais o auge de algumas pautas ganharam maior força para conquistas por direitos. Martha Weinman Lear, em 1968, denominou o momento histórico em que vivia de “segunda onda”, reconhecendo na luta por direito ao voto, no final do século XIX, uma primeira onda feminista. A metáfora rendeu ainda uma terceira onda, reivindicada por Rebecca Walker e, ainda, há quem já fale em uma quarta, ao considerar os novos meios tecnológicos como nova forma de organização feminista. No entanto, essa abordagem por ondas, geralmente, trata

da virada do século XVIII para o XIX, as denúncias diziam respeito às condições a elas relegadas, seja porque as profissões que acabavam exercendo ainda estavam atreladas às qualidades e atribuições que lhe são incumbidas na casa, seja porque, em tempos de crise, são as primeiras a sofrerem com o desemprego.

Não à toa, a primeira greve internacional de mulheres chamada para o 8 de março de 2017⁵, organizada por intelectuais racializadas e brancas que atuam nas instituições do norte das Américas, inspirada na coalização argentina *Ni Una Menos*, teve como principal ação a paralisação das atividades domésticas, do cuidado e sexuais. Esse processo histórico de confinamento da mulher ao trabalho da casa, que chamaremos doravante de um trabalho que participa da reprodução social da força de trabalho⁶ – das novas gerações de trabalhadores e da manutenção da classe trabalhadora já existente –, deve-se, historicamente, segundo Silvia Federici (2017), à divisão sexual do trabalho que se instaura no momento de transição de uma economia de subsistência para uma economia sustentada nas trocas:

No novo regime monetário, somente a produção-para-o-mercado estava definida como atividade criadora de valor, enquanto a reprodução do trabalhador começou a ser considerada como algo sem valor do ponto de vista econômico e, inclusive, deixou de ser considerada um trabalho. O trabalho reprodutivo continuou sendo pago — embora em valores inferiores — quando era realizado para os senhores ou fora do lar. No entanto, a importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como uma vocação natural e designadas como “trabalho de mulheres” (Federici, 2017, p. 145).

de uma perspectiva que oferece maior destaque para os feitos de mulheres de classe média nos Estados Unidos, Inglaterra e França, principalmente as duas primeiras; ignorando muitas vezes outras vozes – de mulheres racializadas e operárias – além de outras regiões e continentes (cf. Zerbel, 2021).

5 São elas: Angela Davis, Cinzia Arruza, Keeanga-Yamahtta Taylor, Linda Martín Alcoff, Nancy Fraser, Tithi Bhattacharya e Rasmea Yousef Odeh.

6 Segundo Cinzia Arruza (2015), a teoria da reprodução social defendida por marxistas feministas trata a atividade de regeneração da trabalhadora e do trabalhador e a manutenção e regeneração de suas famílias como uma atividade de reprodução social, isto é, a reprodução de toda uma sociedade – baseado na indivisível relação que Marx sinaliza n’*O Capital* (2013) entre produção e reprodução social, sendo que a reprodução se constitui como condição da produção. Para especificar a reprodução social que se dirige à geração de novos trabalhadores, bem como, à manutenção cotidiana de suas vidas e de suas famílias, tais como o preparo da comida e limpeza da casa, a educação de crianças e jovens, o cuidado com idosos, sexualidade etc., podemos considerar este trabalho como aquele que participa da reprodução da força de trabalho.

Nesse sentido, o evento histórico da *caça às bruxas*⁷ tornou-se determinante⁸ para que essa divisão ocorresse por meio da repressão a qualquer rebelião ou subjetividade que se colocasse contra o novo modo de produção que se estabelecia. Mas a sobrevivência desse evento, principalmente em países africanos, nas décadas 1980 e 1990, fez Federici (2017, p. 417) concluir que a recorrência do episódio consistiria num sintoma de atualização do que se conhece como processo de *acumulação primitiva*, isto é, da “privatização da terra e de outros recursos comunais, o empobrecimento massivo, o saque e o fomento de divisões de comunidades”.

Assim, se o capitalismo depende da dupla função-trabalho da reprodução, confere-se a estas atividades a própria representação do que é *ser* mulher na modernidade, quando se forjou a figura da dona de casa⁹. Este estereótipo, ao qual se contrapõem muitas lutas feministas, guarda traços da representação da mulher nas *Escrituras*, já que certas interpretações dos livros que as compõem configuraram o que entendemos hoje por cultura ocidental. Em um diálogo com Jacques Derrida (2019, p. 6), por exemplo, Christie McDonald indica duas possibilidades dessa associação presentes em passagens bíblicas mas, que, ao contrário da exposição até aqui, poderiam, dependendo de como se lê, serem consideradas excludentes: a esposa e a mãe.

A representação da mulher como esposa aparece em *Gênesis*, 2:23 (“Então o homem exclamou: ‘Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada ‘mulher’, porque foi tirada do homem!’”, BÍBLIA, 2013) e, como mãe, em *Jó*, 14:1 (“O homem, nascido da mulher, tem a vida curta e cheio de tormentos”, BÍBLIA, 2013). Sendo assim, essa dissociação das funções sociais poderia ser interpretada como advinda de um possível desvio da posteridade da mulher – aquela que nasce da costela de Adão – para uma anterioridade – aquela que dá a vida ao homem –, cuja correspondência temporal caracterizaria o *deslocamento derridiano*.

Derrida, entretanto, coloca em dúvida tal dissociação, prontamente consentida por

7 Grosso modo, a caça às bruxas designa, historicamente, a perseguição às mulheres acusadas de feitiçaria. Estas foram levadas a julgamentos em tribunais eclesiásticos e civis especialmente entre os séculos XVI a XVIII.

8 “No caso das mulheres europeias, foi a caça às bruxas que exerceu o papel principal na construção de sua nova função social e na degradação de sua identidade social” (Federici, 2017, p. 203).

9 Federici (2017, p. 188) afirma que até o século XIX a figura da dona de casa, que surge da discriminação que as mulheres sofrem para realizar o trabalho remunerado, não havia sido concretizado ainda em tempo integral. “Foi somente no século XIX – como resposta ao primeiro ciclo intenso de lutas contra o trabalho industrial – que a ‘família moderna’, centrada no trabalho reprodutivo, em tempo integral e não remunerado da dona de casa, se generalizou entre a classe trabalhadora, primeiro na Inglaterra e, mais tarde, nos Estados Unidos” (Federici, 2017, pp. 195-196).

McDonald, em virtude da possibilidade de uma justaposição entre as atividades exercidas tanto pela esposa, quanto pela mãe. Além disso, o deslocamento, para Derrida, que envolve um desvio espaço-temporal, não coincide com a simples assunção do lugar da mãe ao invés da esposa – o que poderia, inclusive, levar à sacralização da maternidade. Ao contrário, a anterioridade da mãe continuaria o *falocentrismo*¹⁰, revestido de um certo feminismo (Derrida, 2019, p. 6). Isto porque apenas a escolha por um dos lugares de enquadramento da mulher para torná-lo superior ao que antes estava subjugado consistiria num movimento no qual a mesma lógica persistiria. Quando Derrida valoriza, por meio da *desconstrução*, algumas das qualidades do que é cultural e socialmente atribuído à mulher, ele evita apenas a inversão que consagraria o que antes fora exposto como inferior, cuja oposição ao homem ensejaria somente a busca por atributos que lhe faltam para complementar a relação simétrica.

A sugestão derridiana vai ao encontro de uma desmesura recíproca, na esteira de Levinas, que passa a largo do empenho por conquistas das qualificações que faltam à mulher para se tornar uma igual perante o homem. Se, realmente, é preciso uma anterioridade para que o deslocamento ocorra – e, por isso, a tentativa de McDonald em exemplificar a anterioridade da mãe teria a sua validade –, ele é possível quando concomitante à concepção da relação intersubjetiva dissimétrica herdada, seguindo o filósofo franco-lituano na ideia de que “graças a Deus’ que eu sou outrem para os outros” (Levinas, 2011, p. 172). Considerando que, na ética levinasiana, na qual a mulher aparece, na casa e na relação erótica,

10 Derrida (cf. 1973, p. 20, nota 1; 1981, p. 49, nota 47; 2007b, p. 524-528) insere esse termo no contexto de um comentário à interpretação lacaniana de Freud no que diz respeito à posição transcendental que o falo ocupa em suas obras, sendo sobrevalorizado pela sua ausência no corpo da mãe, contribuindo, assim, para determinar uma teoria sexual que se baseia na prioridade do falo em simbolizar o pênis. Essa prioridade se dá, no entanto, articulada com uma estrutura fonemática da linguagem, por isso, Derrida avalia que no mesmo momento em que o falo, enquanto significante, ganha preponderância em relação ao significado na leitura lacaniana; isso não inverte a relação hierárquica da linguagem, na qual o sentido possui um peso maior, pois o significante é associado à voz – o que levará aos desdobramentos da sua cumplicidade com o logocentrismo – e assim “a excelência da voz anula o reviramento” (DERRIDA, 2007b, p. 526). Com isso, ele antevê as consequências freudianas no próprio texto de Lacan: uma dialética falocêntrica na qual a mulher representa o Outro absoluto. Importante frisar que essa discussão não se restringe à psicanálise. A preocupação em relação ao outro como alteridade radical, para que esta não seja sempre incluída e ajustada, aparece em toda sua obra desde seus primeiros textos comentando, por exemplo, a necessidade de uma escrita científica que contamina a origem da idealidade em *L’Origine de la Geometrie*, de Husserl (1962). No caso que nos interessa, como veremos adiante, a mulher aparece como outro na ética levinasiana, cujo estatuto é mais abrangente do que uma discussão que se restringiria à consciência.

desprovida de relação intersubjetiva de obrigação para com o Outro¹¹, este com quem se estabelece uma relação de substituição insubstituível (Levinas, 2011, p. 142), a subjetividade hospitaleira que recebe o Outro em casa também é passível de se revelar Outrem para os outros; então é compreensível que a relação dissimétrica no momento da recepção também valha para esta subjetividade, quando no encontro com sua alteridade radical o outro deve abrir as portas e janelas de sua casa. Sabendo que a mulher oferece antes um acolhimento ao proprietário, um acolhimento anterior ao do sujeito a Outrem (Levinas, 1980, 138), na mesma morada, e sem adentrar mais profundamente na sua posição nessa ética¹², importa aqui essa dissimetria dupla, bilateralmente desmesurada, que será também levada à anterioridade da mulher: “certa dissimetria é sem dúvida a lei da diferença sexual e da relação à alteridade em geral” (Derrida, 2019, p. 9).

O fato de que essa dissimetria é bilateralmente desmesurada impossibilita que se busque uma simetria na relação, havendo sempre um descompasso. Nesse momento, o deslocamento deve ir além de uma simples inversão do que aparece como inferior, ele deforma o próprio conceito. O novo conceito de mulher que daí advém, portanto, não se encontra somente na mãe que já integrava o regime da subordinação. Por isso, ao ser questionado por McDonald, se as figuras que utiliza nas suas próprias obras afim de feminizar a filosofia, tais como o hímen e a invaginação, não permaneceriam ainda vinculados ao corpo da mulher; Derrida (2019, p. 8) explicita que o contexto nas quais estão inseridas já não aludem mais à empiricidade desse corpo. A deformação do conceito passaria por uma expropriação¹³, que engendra um corpo abstrato. Aqui há uma tensão entre a corporeidade concreta, pela qual perpassam os marcadores sociais, e a corporeidade abstrata, que surge

11 “Outrem [a mulher] que acolhe na intimidade não é o *vós* do rosto que se revela numa dimensão de altura – mas precisamente o *tu* da familiaridade: linguagem sem ensino, linguagem silenciosa, entendimento sem palavras, expressão no segredo” (Levinas, 1980, p. 138, interpolação minha).

12 Para tanto cf. Piazzolla, 2021.

13 Utilizo aqui expropriação como tradução do termo *expropriation* empregado por Derrida em *Espectros de Marx* (1993). Ali, quando ele comenta o processo espectralógico, ele diferencia do processo da espiritualização, ou seja, da produção de ideia, o processo em que a expropriação vem adicionar-se à ideia e incorporar esse espírito num corpo abstrato que não é o do corpo vivo: “A produção do fantasma, a constituição do efeito de *fantasma*, não se trata aqui unicamente de uma espiritualização (...) uma vez essa autonomização efetuada, com a expropriação ou a alienação correspondentes (...) o momento fantasmal *sobrevém-lhe*, acrescenta-lhe uma dimensão suplementar (...) uma expropriação a mais. A saber, um corpo! Uma carne (Leib)! Pois, não há fantasma, não há jamais um devir-espectro do espírito sem, ao menos, uma aparência de carne, num espaço de visibilidade invisível, como des-aparecer de uma aparição. Para que haja fantasma é preciso um retorno ao corpo, mas um corpo mais abstrato do que nunca” (Derrida, 1994a, p. 170).

no processo espectralógico, fantasmal, quando a expropriação vem adicionar um corpo ao espírito. Um corpo abstrato, inclusive, sobre o qual, como veremos no caso da mulher, incide uma hesitação sobre seu estatuto de pessoa.

O sacrifício da mulher

A leitura aporética derridiana no que concerne às mulheres – referindo-se a elas empiricamente – e ao feminino – considerado como *ser* (Derrida, 2008, p. 60-61) –, a partir das obras de Levinas, guiará o debate que se desenvolverá ao longo deste artigo¹⁴. Ao deslocar a mulher, o feminino vale-se da vantagem de se libertar de uma visão *androcêntrica*, muito atrelada ainda aos limites biológicos, ou destinos biológicos – termo tão bem utilizado por Beauvoir (2009, p. 11) para defender que a natureza dada não define o sexo de ninguém. No entanto, longe de se reivindicar apenas um ser que busca se autonomizar, o feminino transborda e, na contaminação de um *ser* que não se alça ao ideal, conserva a relação com a mulher, donde a historicidade desta interdita qualquer negação de sua subordinação. Mas se o feminino, então, não ignora totalmente as marcações sexuais, seria possível prescindir da capacidade reprodutiva de determinados seres humanos¹⁵, afora os critérios em usos para nomear “homem” ou “mulher”? E se mantiver esse lugar de reprodução, o feminino enquanto mulher continuaria preso ao biológico, a ponto de, ao não participar da relação intersubjetiva, não sendo *nem ente, nem ser*, ter seu caráter de personalidade destituído?

Em tempo: defendo que a mulher – e não o feminino –, na obra *Totalidade e Infinito* de Emmanuel Levinas, acolhe o proprietário da casa, um *ente/ser-da-posse* que transcende em *ser-para-Outrem*, suportando o movimento do *recolhimento* de si, sem ela mesma participar da relação intersubjetiva. Como ela é revelada cronologicamente depois, mas aparece como precedente na casa, considero sua anterioridade temporal um sustentáculo que se situa no inverso da abertura a Outrem, ou seja, do recolhimento do proprietário em casa, portanto,

14 Outras leituras sobre a mulher ou o feminino são realizadas por Derrida a partir de seus comentários a outros autores e autoras, dentre eles, Nietzsche (Derrida, 2013), Heidegger (Derrida, 1983) ou o diálogo com Hélène Cixous (Derrida, 1994b). Entretanto, elas não serão contempladas tendo em vista que se busca trabalhar sobre uma leitura derridiana da aporia proposta ao levar em consideração a posição que a mulher ocupa na ética levinasiana, entendendo que essa perspectiva nos oferece uma outra interpretação sobre o assombramento do feminino, resultando na ampliação do debate com outras correntes teóricas feministas, além das conhecidas e desenvolvidas por Judith Butler e Drucilla Cornell, por exemplo. Em outros termos, para os limites desse trabalho, nos restringiremos ao diálogo entre Derrida e Lévinas.

15 A reprodução das novas gerações ainda estaria condicionada historicamente à mulher, em termos biológicos, o que não parece ocorrer da mesma forma com outras atividades da reprodução da força de trabalho, tal como a educação e o cuidado das crianças, conforme apontado anteriormente.

situando-se no limiar entre *ente* e *ser*¹⁶.

Retornando às indagações, elas contestam se “quem” dispõe da capacidade de reproduzir o ser mantiver um papel específico e na sua relação dissimétrica perder qualificações em determinados modos de produção de vida, assinalando privilégios para os que as possuem, não teria, talvez, seu estatuto restrito à animalidade. Lê-se em *Coreografias* o questionamento de Derrida (2019, p. 8) acerca da necessidade da vagina constituir uma representação da maternidade: “inclusive na representação comum, por que a vagina teria que ser somente maternal?”. Ainda que deixe de designar uma atividade reprodutora exclusiva da mulher, abrindo para outras formas de representação – embora Derrida (2019, p. 8) desacredite do devir de um novo conceito dentro desse modelo – com qual finalidade se sublinharia esse aspecto, por exemplo, quando ele propõe a *invaginação* como um “traço da primeira linha, a ‘borderline’ se vocês quiserem, [que se] divide, ao mesmo tempo em que se mantém a mesma e, no entanto, atravessa o corpus que ela margeia” (DERRIDA, 2019, p. 267, interpolação minha)? Indagação que vai ao encontro da crítica de Gayatri Spivak (1997, p. 60), cujo incômodo sugere a diferença do corpo da mulher como um limite da desconstrução.

Em *Displacement and discourse of woman*, Spivak destaca os mesmos termos antes frisados por McDonald – a *invaginação* e o *hímen* –, para devolver a Derrida um feminino circunscrito à reprodução. A autora considera vã a interrogação do filósofo sobre a redução da vagina ao maternal, uma vez que a associação se efetivaria em consequência da assunção por um feminino com estatuto de *ser*. A crítica imputa, desse modo, a falta de comprometimento com a história social uma vez que a categoria filosófica ganha preponderância (Spivak, 1997, p. 61). Ao tratar do feminino como *ser*, a teórica indiana avalia que, ao manter as características concernentes à sua inferioridade, a desconstrução se apropria do corpo da mulher, estabelecendo um limite que ela entende ter sido posto pelo próprio filósofo.

A proposta da autora, no entanto, tende ao deslocamento da diferença sexual que se articula conjuntamente à diferença histórica (Spivak, 1997, p. 61). Sendo assim, a maneira como entendo a crítica apresentada é: não apenas a figura da vagina deveria deixar de ser maternal, mas no que se refere à sua empiricidade, a própria reprodução deve ter outro papel histórico que não o do trabalho que participa da reprodução da força de trabalho, sustentáculo de uma ética, como veremos adiante. Fazendo, assim, possível o impossível da vagina, ao deixar de ser apelo reprodutivo. Afinal, o acontecimento já não seria a impossível possibilidade do impossível?¹⁷ Teóricas feministas simpáticas à desconstrução

16 Cf. Piazzolla, 2021.

17 Cf. Derrida, 2012.

gostariam de ter respondido afirmativamente essa questão, esperando o acontecimento da diferença histórica¹⁸.

O deslocamento prometido por Spivak (1997, p. 67) *mover-se-ia do hímen ao clitóris*, desatrelando-se da reprodução ao prazer. Assim, a marcação sexual da mulher vinculada à fecundação já seria deslocada tanto quanto o ser feminino. Para isso, levando em conta a filosofia de Derrida, entendo que é preciso não apenas uma inversão da inferioridade da mulher em relação ao homem mas, ao mesmo tempo, um deslocamento da mulher em relação ao feminino, como também, simultaneamente, um assombramento do feminino sobre a reprodução por um acontecimento presente na diferença histórico-cronológica: arrisco dizer que a expropriação da paternidade proprietária ofertaria um outro modo de produção de vida quando o filho deixasse de ser a continuidade do pai, e a mãe, sua mera reprodutora; tal como compreendo a crítica de Derrida, em *Adeus a Lévinas* (2008), às funções parentais apresentadas na quarta seção *Para além do Rosto de Totalidade e Infinito* de Levinas (1980, p. 228-265).

Sem discutir a diferença histórica, mas revendo a noção ontológica de fecundação para além da atividade reprodutiva, Luce Irigaray (1993) demanda um feminino levado a outro “lugar”, talvez começando a dar as primeiras pistas sobre como interromper a propriedade do filho dentro dessa abordagem. Dessa forma, seria possível levar a cabo a proposta levinasiana de superação dos protótipos biológicos empregados nas funções-trabalho desempenhadas pela mulher e pelo proprietário, bem como da amante e do amante. Pois, se Levinas (1980, p. 258) afirmou que a “biologia nos fornece os protótipos de todas estas relações”, reiterou, em seguida, que “tais relações libertam-se de sua limitação biológica”. Para isso, alega Irigaray (1993, p. 188), seria necessário recuar no objetivo final da relação erótica convergida para a fecundação – isso conduziria em direção ao desprendimento das relações amorosas restritas a casais heterossexuais, confluindo, talvez, para a sexualidade inumerável insinuada por Derrida (2019), isto é, para “além da oposição feminino/masculino, como também mais além da bissexualidade, da homossexualidade ou da heterossexualidade, que resultam no mesmo” (Derrida, 2019, p. 9).

Portanto, antes de associar o ato de fecundar à reprodução dos seres, apresenta-se uma perspectiva de auto-criação dos amantes por meio do toque (Irigaray, 1993, p. 187). Nessa interpretação, o toque responsabiliza-se pela fecundação, não de uma criança, mas dos próprios progenitores sem o necessário sacrifício de um dos amantes, tal como na versão levinasiana da *Fenomenologia do Eros*. Nesta, a mulher é reenviada à infância, à fragilidade

18 Isso não quer dizer que não exista uma aliança entre a desconstrução e o feminismo, tal como mostra Carla Rodrigues (2010).

no limite do não-ser; à vulnerabilidade, à irresponsabilidade, à animalidade, retida entre o passado e futuro, sem nunca chegar a transcender, tal como o amante. Este último transcende e, nesse momento, o nascimento do ser é descrito como se não houvesse escolha e fosse apenas uma questão da mulher cumprir seu destino biológico. A fecundação toma o seu lugar reprodutivo e Luce Irigaray, inclusive, lê nesse ato um estupro:

Não levando em consideração seus próprios limites, o amante masculino penetra na carne que consome e consoma sem dar atenção ao gesto de sacrifício. Ele “comunga” sem o benefício de ritos ou palavras. Ele está absorvido em nada – a menos que fosse seu Outro? Sem transição detectável. Sem um vestígio deste estupro. Se não fosse pelo cansaço e sofrimento da mulher amada, reduzida à infância, entregue a si mesma ou à selvageria animal.

Confundindo um e outro, dobrando-os à mesma lógica, o amante masculino ignora a estranheza irreduzível de um e de outro. Entre um e outro. Ele se aproxima do outro para reduzi-lo àquilo que ainda não é humano em si mesmo. Prazer sensual que não ocorre no reino do humano e não será sua criação (1993, p. 210, tradução minha).

A animalidade e inumanidade da mulher acaba justificando a violência da redutibilidade do outro. E essas qualificações não são identificadas apenas aos conteúdos não racionais, como o lugar da sensibilidade, da infância que não atingiu a idade da razão, mas à substituição que ocorre em rituais de oferenda. Irigaray emprega o enredo do sacrifício para explicar essa relação possível da mulher-oferenda como objeto, ocupando o lugar mais comum destinado aos corpos dos animais, uma vez que a morte do ser vivo elevaria o sacrificante “ao estado de graça” (Mauss/Hubert, 2013, p. 217).

Sabe-se que o sacrificante entra em contato com Deus, afinal ele “comunga” por meio do animal oferecido, no caso, a mulher (ou quaisquer outros seres que assumirem essa função-trabalho e que carregam consigo as marcações sociais), que após sua “morte” deixa o lugar do profano para se vincular ao sagrado, estabelecendo a ligação entre o consagrador e o divino, conforme o modo como sacrifício é relatado por Mauss e Hubert (2013, p. 40-43). Isto é, de alguma forma, a mulher-feminino tocara deus, e Irigaray (1993, p. 196-197) sabe disso, pois reconhece que a virgindade, a inviolabilidade, a fecundidade do devir seriam atributos femininos que a ligariam ao divino. Segundo Mauss e Hubert, a vítima sempre se diviniza no ritual, embora para Irigaray (1993, p. 197), apenas quando o homem não a reduz (penetra, controla, utiliza etc.) é que ele a convoca para Deus, momento no qual ambos poderiam transcender. Entretanto, desde sua perspectiva, Levinas acaba por reduzi-la, fazendo a mulher ocupar o lugar da intermediação. Lugar, que poderia ser justificado pela incapacidade da expropriação da mulher em se tornar feminino. E esse é

um ponto importante na leitura aporética de Derrida, porque, aí, ele separa os termos que numa versão androcêntrica são compreendidos como sinônimos: a mulher e o feminino.

Mas antes de acompanhar a leitura de Derrida, que em seguida será apresentada, gostaria de salientar que acredito que essa interpretação de Irigaray não suscita a perda do instante da mulher com o divino, dado que Mauss e Hubert alertam para a sacralização da vítima em inúmeros rituais praticados:

Começa-se por consagrá-la [a vítima]. Depois faz-se que as energias nela suscitadas e concentradas por essa consagração escapem, umas em direção aos seres do mundo sagrado, outras em direção aos seres do mundo profano. A série de estados pelos quais passa a vítima poderia então ser figurada por uma curva que se eleva a um grau máximo de religiosidade, no qual permanece só um instante, e daí torna a descer progressivamente (2013, p. 52).

Portanto, a despeito de ser vítima e oferenda, tendo sua mortalidade decretada ao ser impedida de transcender, ainda assim, a mulher tocaria o divino, mesmo que por um instante, por exemplo, ao ser fecundada para dar vida ao Infinito, momento no qual, então, se prepara para retornar ao mundo profano, regressar a si. E se até esse momento o animal foi substituído pela mulher, deve-se, a partir de agora, evocar uma de suas figuras históricas associada à oferta em sacrifício, tal como no início desse artigo caracterizamos aquelas que tentaram romper com seu confinamento às atividades reprodutivas, figuras que também são encontradas na *Fenomenologia do Eros*, para explicar sua nudez erótica como uma “significação às avessas (...) claridade transformada em ardor e noite, uma expressão que deixa de exprimir-se” (Levinas, 1980, p. 241). São os risos das bruxas que dão o tom dessa linguagem silenciosa, sem palavras, misteriosa, associado à mulher-feminino: “Nisso consiste a própria lascívia da nudez erótica – o riso que se difunde nas reuniões shakespearianas de bruxas, cheios de subentendidos, para além da decência [decence] das palavras (...)” (Levinas, 1980, p. 241-242).

Para ilustrar, cito uma marcante reunião entre três bruxas na caverna, em *MacBeth*, de Shakespeare (1978), que habita nosso imaginário até hoje: de frente a um caldeirão, elas recitam e introduzem vários elementos exóticos, componentes da receita da sopa fervilhante que cozinham, tais como pêlos brandos de morcego, três escamas de dragão, bucho de tubarão, cicuta à noite colhida, ramo de teixo tirado em noite muito escura, etc. Neste momento, uma delas pre-sente a chegada do rei ao sentir uma coceira no seu dedão. Com efeito, o rei adentra o espaço para ter suas questões respondidas, ao passo que as respostas devem ser ouvidas sem ele mesmo precisar as proferir, pois elas já sabem o que ele pensa. A orientação era apenas escutar, embora, ao final, ele insista em formular sua questão:

certificar se a pre-visão que fizeram quando ainda ocupava o cargo de General do rei, que vinha se realizando no desdobramento do enredo, incluindo sua coroação, teria sua efetividade até o fim: perderia ele sua dinastia para o filho do colega que mandou assassinar? A resposta ele visualiza no caldeirão: os rostos dos futuros reis confirmam a pre-visão. As bruxas percebem que isso o afeta e dançam, na tentativa de o alegrar, até desaparecerem.

A caverna como o lugar sombrio e escuro, a relação das bruxas com certos animais e ervas, o dedo que coça como uma explicação “sem fundo racional”, a linguagem que não precisa ser falada e apenas escutada pois é possível acessá-la sem palavras, a adivinhação do futuro, a dança, são algumas das caracterizações atribuídas à mulheres que, entre os séculos XV e XVIII, foram alvo de violências acompanhadas de suas mortes em praça pública – decapitadas, enforcadas, queimadas etc. – em nome da purificação das almas cristãs que deveriam se voltar para Cristo:

Nesta época [a partir do século XV] de revoltas populares, epidemias, crise feudal incipiente, tiveram lugar os primeiros julgamentos das bruxas (no sul da França, na Alemanha, na Suíça e na Itália) (...) e o desenvolvimento da doutrina sobre a bruxaria, na qual a feitiçaria foi declarada como uma forma de heresia e como crime máximo contra Deus, contra a natureza e contra o Estado (Federici, 2017, p. 296, interpolação minha).

A cada morte de uma bruxa, os cristãos acessavam Deus ao verem, encerrarem e, finalmente, libertarem o espírito da vítima afetado pelo suposto pacto com demônios que essas mulheres teriam firmado, “provado” pelas qualificações adquiridas e confessadas sob extrema violência. É verdade que o sacrifício operado na transição do chamado mundo medieval ao dito moderno não gozava do cuidado de purificação da vítima, anterior à sua consagração, para anunciar sua sacralidade. Ela poderia ser adquirida no momento em que seus corpos seriam despidos da suposta contaminação diabólica. Profanadas, deveriam chegar no instante “do grau máximo de religiosidade”, agora sim, com suas mortes empíricas, tal qual a dos animais, para que suas condições mortais fossem recebidas em nome da infinitude do cristão devoto. A animalidade dedicada a elas vai além da simples relação de “boa vizinhança” com os gênios malignos, podendo seus próprios corpos serem possuídos pela besta e assumirem a transfiguração de um gato como, por exemplo, foi retratado em *O Martelo das feiticeiras* (2004), tradução para o *Malleus Maleficarum*, manual jurídico escrito pelos inquisidores Herinrich Kraemer e James Sprenger, no século XV, para ser utilizado nos tribunais que levaram à condenação de milhares por feitiçaria, principalmente mulheres:

Ora, cabe agora perguntar se os demônios lhe apareceram naquelas formas criaturais sem a presença das bruxas ou se elas estiveram de fato presentes, convertidas, por algum

encanto, na forma daqueles animais. Cabe ressaltar que, embora os demônios possam ter agido dos dois modos, há de presumir-se que, nesse caso, tenham optado pelo segundo deles. Pois ao atacarem o homem em forma de gatos, podiam, repentinamente, por algum movimento local através do ar, transportar as mulheres de volta para suas casas quando a vítima revidasse ao seu ataque (como gatos). Ninguém duvida que isso seja possível pelo mútuo pacto firmado entre ambos (2004, p. 261).

Esta conexão entre mulheres e gatos foi consumada no contexto de violência de um lenhador contra três moradoras de uma comunidade, que ficaram acamadas, sem conseguir se mover. Em consequência, o lenhador foi preso, mas em sua audiência, suplicava por conhecer as razões da perda de sua liberdade. Eis que lhe contam o motivo. Diante dessa situação, ele disse desconhecer tal ato, pois nunca havia batido em mulher alguma, embora reconhecesse que, naquele dia, havia enfrentado três criaturas em forma de gato. O ataque que sofreu foi considerado obra de Satanás e a violência que praticou, apenas uma defesa. Esta alegação o libertou. Nesse caso, a narrativa n’*O Martelo das feiticeiras* justifica a forma de gatos tomada por mulheres bruxas dominadas pelos demônios, como se relatou acima, para encobrir atos de violência contra mulheres, se assim se pode ler essa anacronia.

Ficam assim estabelecidas certas características que, na história corrente, foram atribuídas às mulheres e que perpassam por todas essas questões expostas: da vítima do sacrifício à sensibilidade “não racional”, da infantilidade ao corpo possuído pela besta. É sobre essa base que a “linguagem silenciosa”, a “nudez erótica”, a “expressão que deixa de exprimir-se”, a “significação às avessas” são vinculadas à mulher na filosofia de Lévinas (1980). Fatores pelos quais é possível compreender porque Irigaray não consegue conferir a ela nenhuma humanidade. Para pensar seu estatuto em *Totalidade e Infinito*, é preciso ter em vista que humano é *ente* que frui, que se abriga em *casa* para proteger suas *mercadorias*, sendo que o *trabalho* faz adiar a *fruição*, prevalecendo, nesse momento, o *ser-da-posse*. Quando se recolhe em casa, encontra alguém que, apesar de não ser proprietária, configura a *primeira habitante*. Como morar significa, para Levinas (1980, p. 25), manter-se no mundo ou existir separadamente de Outrem, para ser considerada humana, a mulher (ou o feminino, como às vezes o termo é substituído pelo autor) necessitaria, a princípio, somente habitar. Porém, Irigaray (1993, p. 212) a concebe apropriada pelo amante, no âmbito da *Fenomenologia do Eros*, na sua redutibilidade tornada objeto e, assim, o amor não teria lugar em nenhuma morada, já que a união entre a mulher e o homem, que resultaria no nascimento mútuo e transcendência de ambos, não se efetiva. A fecundação ocorre pela reprodução do ser: o filho sempre se torna o duplo da paternidade (Irigay, 1993, p. 202).

Considerações finais: uma nova maneira de habitar

Se por um lado, na sub-seção *A morada* de *Totalidade e Infinito*, Levinas nega que as “idas e vindas silenciosas do ser feminino” (1980, p. 139) constituem o mistério da presença animal e felina, mais à frente, em outra sub-seção intitulada *Fenomenologia do Eros*, ele se refere à mulher não apenas como a amada regressada à condição da infância sem responsabilidade, como também a uma animalidade irresponsável que *abandona seu estatuto de pessoa*, de *ente*, ou seja, de acordo com minha interpretação, ao não possuir o estatuto *nem* de ser-da-posse, *nem* de ser-para-Outrem, confirmaria sua animalidade. No âmbito do *Eros*, ela estaria despossuída de humanidade.

Entretanto, se a mulher não é proprietária, tal como o homem, como percebe Irigaray, uma outra leitura não deixa de admitir que ela também habita a casa quando oferece a hospitalidade ao proprietário-hóspede do próprio lar. Desse modo, surge uma “nova maneira de habitar”, que Derrida, ao contrário de Irigaray, reiterará:

Nada [há] de animal nela, apesar dos sinais que a descrição parece deixar derivar para esta sugestão. Simplesmente esta linguagem é “silenciosa” e, se há hospitalidade ou “terra de asilo” é justamente porque a habitação ultrapassa a animalidade. Porque se o em-si da habitação é “em-si como numa terra de asilo”, isso significa que o habitante aí permanece ao mesmo tempo um exilado e um refugiado, um hóspede e não um proprietário. Humanismo desta “alteridade feminina”, humanismo da outra mulher, do outro (como) mulher. Se a mulher, no seu silêncio de seu “ser feminino” não é um homem, ela permanece humana (Derrida, 2008, p. 55, interpolação minha).

Se ela se afasta do ser e do ente, abandonando seu estatuto de pessoa, para atingir a condição de possibilidade da existência destes; enquanto avesso, ela não poderia se produzir como tal, mas, nesta distância, pode interromper a ontologia enquanto propriedade de si por meio do amparo dessa “nova maneira de habitar” que, por sua vez, expropriaria o sujeito. Até então, essa passagem era lida ontologicamente em virtude da impossibilidade da mulher transcender e, por isso, ser obrigada a permanecer na identidade do regresso a si, já que a fecundidade, ao final, ficou a cargo da paternidade; e a passividade da gestante, a cargo da mulher. Para Derrida, mesmo ela não sendo proprietária, ela provoca, na passividade de quem acolhe, uma outra habitação. Como habitar é se manter no mundo, esse outro jeito de permanecer expropriado de si, vulnerável, é ainda, mais que tudo, humano.

Na distância do afastamento, o feminino pode habitar entre *ser* e *não-ser*, não se afirmando apenas em uma de suas extremidades, tal qual o *indecidível* derridiano, ou seja, a constante exclusão que um duplo valor enseja. Oscilando entre um polo e outro, os in-

decidíveis habitam as oposições filosóficas sem nunca precisarem passar pela *Aufhebung*¹⁹ (Derrida, 2001, p. 101). A filósofa Carla Rodrigues também depõe sobre a indecidibilidade da mulher por vias de um Derrida leitor de Nietzsche, mas que subscrevo para a leitura que realizei da mulher-feminino por vias de um Derrida leitor de Levinas:

Esse terreno movediço em que ele [Derrida] coloca a mulher, o terreno do indecidível, seria o mesmo solo em que estaria a “verdade” não como base livre a qual estaria construído o edifício da metafísica, mas como turfa, espécie de argila de consistência macia, formada quase totalmente por matéria orgânica (Rodrigues, 2008, p. 110, interpolação minha).

Por isso, a animalidade da mulher, no que a liga à figura da bruxa e da possibilidade de ser ofertada, não precisa ser desmerecida quando afirmada sua humanidade. Como feiticeira, ela tanto ofereceria suporte à elevação ética da subjetividade masculina, como também a retiraria de sua própria identidade. Esta constitui o que entendo por uma leitura aporética da mulher e feminino, tal como Derrida propôs na sua interpretação de Levinas – este último, como se nota, nunca pensou a posição da mulher como uma aporia –, proporcionando, sobretudo, uma nova abordagem para as atuais questões ético-político-sociais a respeito das opressões das mulheres, levantadas, especialmente, por teóricas feministas.

Nesse sentido, o deslocamento derridiano não apenas inverte o que antes era considerado inferior, mas assume que a incapacidade de ser proprietária, no sentido acima exposto pelo próprio autor, não resume a mulher à animalidade, tampouco à sua função-trabalho. O acolhimento oferecido pela mulher na casa nada mais seria do que uma atividade reprodutiva, mas essa leitura é apenas uma das leituras possíveis da ética levinasiana. Derrida oferece um feminino como expropriação da subjetividade, já não mais apenas um corpo concreto, como assumido por teóricas feministas da teoria da reprodução social, mas como um corpo abstrato habitado pelo espectro, pelo outro. O feminino como aquele responsável por retirar a identidade do sujeito, fazendo-o sair de si para receber Outrem, fazendo da sua experiência um exílio ao mesmo tempo em que abre espaço na sua morada, faz do hospedeiro um hóspede, pois “ele recebe a hospitalidade que ele oferece *na* sua própria casa, ele a recebe de sua própria casa – que no fundo não lhe pertence” (Derrida, 2008, p. 58).

19 Tomamos aqui a explicação de Rubens Enderle (2013, pp. 13-14) para o termo: “A tradução do verbo *aufheben* impôs alguns cuidados, pois ele possui três sentidos principais 1) levantar sustentar, erguer; 2) suprimir, anular, destruir, revogar, cancelar, suspender, superar; 3) conservar, poupar, preservar”. Quando Derrida (2001, p. 101) faz a menção ao termo em *Posições*, é justamente para se colocar à margem da filosofia de Hegel, para dizer uma outra contradição que se situa no inconsciente da oposição filosófica hegeliana.

A nova maneira de habitar passa por essa transformação do hospedeiro se tornar um hóspede em sua própria casa. Para isso, a mulher não poderia mais assumir o acolhimento do proprietário, no qual intermeia sua transcendência, realiza as atividades reprodutivas e é ofertada em sacrifício. Associações que, inclusive, Derrida (2003, p. 131-132) retoma desde “nosso” livro fundamental. Em *Gênesis*, 19 (Bíblia, 2013) por exemplo, narra-se a história dos homens de Sodoma que questionam Ló sobre os hóspedes que abriga em sua casa. Para protegê-los da “penetração” da qual estavam ameaçados, ele entrega suas duas filhas virgens. Essa hospitalidade condicional deixa à vista a conexão que antes o filósofo tinha investido entre a diferença sexual e a alteridade em geral. Entretanto, essa abordagem, como dissemos, não trata da nova maneira de habitar, apesar de nela estar implicada.

O alerta de Derrida (2008, p. 61) “a hospitalidade precede a propriedade, e isso não será sem consequências”, nos dá pistas dessa habitação por vir. A expropriação do sujeito é anterior à própria constituição do sujeito. Ainda analisando a filosofia levinasiana, Derrida afirma: “o Feminino nomeia então aquilo que permite transcender ao mesmo tempo, num só movimento, o eu e o mundo da luz” (Derrida, 2008, p. 56). Por meio desta sombra, o feminino vem, então, assombrar o sujeito, vulnerabilizando-o, tornando-o, enfim, mais humano do que todo humano, principalmente quando o trabalho de reprodução da força de trabalho, já considerado no valor do produtivo²⁰, faz de cada um de nós “tempo de trabalho personificado”, ampliando o que Marx (2013, p. 317) definiu para o trabalhador e a trabalhadora que vende a sua força de trabalho. O que seria, então, da divisão sexual do trabalho num mundo de subjetividades exiladas?

Bibliografia

- ARRUZA, Cinzia. Considerações sobre o gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. Revista **Outubro**, n. 23, p. 33-58. 2015.
- ARRUZA, Cinzia. **Ligações perigosas: casamentos e divórcios entre marxismo e feminismo**. São Paulo: Usina, 2019.
- ARRUZA, Cinzia. BHATTACHARYA, Tithi. Teoría de la Reproducción Social: Elementos fundamentales para un feminismo marxista. **Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda**, v. 16, ano. VIII, p. 37-69, mar./ago. 2020.
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2013.

20 “(...) o valor da força de trabalho, isto é, da parte da jornada de trabalho necessária para a reprodução ou conservação da força de trabalho (...)” (Marx, 2013, p. 375).

- DERRIDA, Jacques. Tímpano. In: **Margens da Filosofia**. Porto: RÉ S Editora, 1973.
- DERRIDA, Jacques. **Dissemination**. University Of Chicago, 1981.
- DERRIDA, Jacques. **Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique**. In: Les Cahiers de l'Herne: Martin Heidegger. Paris: Editions de l'Herne, 1983.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994a.
- DERRIDA, Jacques. Fourmis. In: NÉGRON, Mara (org.). **Léctures de la différence sexuelle**. Paris: Des femmes - Antoinette Fouque, 1994b.
- DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.
- DERRIDA, Jacques. **O cartão postal: de Sócrates a Freud e além**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.
- DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva: 2008.
- DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. **Revista Cerrados**, Brasília, v. 21, n. 33, p. 231-251. 2012.
- DERRIDA, Jacques. **Esporas: os estilos de Nietzsche**. Rio de Janeiro: NAU, 2013.
- DERRIDA, Jacques. Coreografias - entrevista com Christie V. McDonald. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 1, p. 1-12. 2019.
- ENDERLE, Rubens. Nota de tradução. In: **O Capital: crítica da economia política**. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. Cultura, Etnicidade e Trabalho: Efeitos Lingüísticos e Políticos da Exploração da Mulher. In: **Nacional da Latin American Studies Association**, 8º Encontro, Pittsburgh, 1979.
- HUSSERL, Edmund. **L'Origine de la Geometrie**. Paris: Presses Universitaires de France 1962.
- IRIGARAY, Luce. The Fecundity of the Caress: a reading of Levinas, Totality and Infinity, "Fenomenology of Eros". In: **An a ethics of sexual difference**. New York: Cornell University Press, 1993.
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Lisboa: Centro de Filosofia da Faculdade de Lisboa, 2011.
- MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MAUSS, Marcel e HUBERT, Henry. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

- PIAZZOLLA, Mariana Di Stella. O silêncio necessário para o recolhimento: a mulher no limiar entre ser e não-ser. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 39, v. 2, p. 118-129. 2021.
- RODRIGUES, Carla. Mulher, Verdade e Indecidibilidade. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). **Espectro de Derrida**. Rio de Janeiro: NAU, Editora PUC-Rio, 2008.
- RODRIGUES, Carla. Diferença sexual, direitos e identidade: um debate a partir do pensamento da desconstrução. **Cadernos Pagu**, n. 34, p. 209-233, Jan-Jun. 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Displacement and discourse of woman. In: HOLLAND, Nanci J. **Feminist Interpretations of Jacques Derrida**. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1997.
- SHAKESPEARE, William. Macbeth, in **Shakespeare: Tragédias - Romeu e Julieta, Macbeth e Otelo**. São Paulo: Nova Cultural, 1978.
- ZERBEL, Ilze. **Ondas do Feminino**. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, Campinas, v. 7, n. 2, p. 10-31, 2021. Disponível em: [<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/ondas-do-feminismo/>]. Acesso em: 02 Jul. 2021.