



Revista Estudos Feministas

ISSN: 0104-026X

ISSN: 1806-9584

Centro de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de
Comunicação e Expressão da Universidade Federal de
Santa Catarina

McDonald, Christie V.

“Coreografias”: entrevista com Jacques Derrida

Revista Estudos Feministas, vol. 27, núm. 1, 2019, pp. 1-12

Centro de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de Comunicação
e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina

DOI: 10.1590/1806-9584-2019v27n150638

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38159160013>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UAEM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

“Coreografias”: entrevista com Jacques Derrida

“Choreographies”: Interview with Jacques Derrida

Christie V. McDonald
Carla Rodrigues (tradutora)
Tatiana Grenha (tradutora)



Introdução à tradução brasileira

A conversa entre a feminista Christie V. McDonald e o filósofo Jacques Derrida traz elementos fundamentais para o debate contemporâneo sobre gênero. Conforme ela vai buscando extrair do pensador da desconstrução uma posição a respeito das reivindicações políticas feministas, ele, por sua vez, vai tensionando as questões tal como estão colocadas. O resultado do debate culmina na última resposta, quando Derrida então propõe pensar no “sonho dos inumeráveis sexos”. Toma como ponto de partida o ser como potência do ser, tal qual pensado por Heidegger, para interrogar por que a diferença sexual tem que se manter binária, opositiva, presa às formas de homem/mulher. Quando foi publicada, no início dos anos 1980, “Coreografias”¹ interessava muito mais pelo debate sobre a possibilidade de fazer operar o pensamento da desconstrução dentro de uma perspectiva feminista de crítica ao falocentrismo. Hoje, a entrevista pode ser articulada com inúmeras outras questões abertas desde então e que ainda nos fazem sonhar com os “inumeráveis sexos”.²

Christie McDonald: Emma Goldman, uma feminista dissidente (*maverick feminist*) do fim do século XIX, declarou certa vez sobre o movimento feminista: “Se não posso dançar, não quero fazer parte da sua revolução”. Jacques Derrida, você tem escrito sobre a questão da mulher e sobre o que constitui “o feminino”. Em *Esporas* (DERRIDA, 2013), um texto dedicado a Nietzsche, ao estilo e à mulher, você escreveu que “isto que na verdade não se deixa conquistar é - feminino” (p. 37), e alerta o leitor para que esse não “se apresse em traduzir (esta palavra) por feminilidade, a feminilidade da mulher, a sexualidade feminina e outros fetiches essencializantes que são

¹ Correspondência com Christie V. McDonald publicada em *Diacritics*, 12(2), verão de 1982, Johns Hopkins University Press. A nota de apresentação da publicação em inglês esclarece: “Este texto é o resultado de uma troca de cartas durante o outono de 1981. Jacques Derrida escrevia suas respostas em francês, e eu, então, as traduzia em inglês para a publicação. Gostaria de sublinhar que não faço as seguintes perguntas em nome de nenhum grupo feminista específico nem em nome de nenhuma ideologia feminista. No entanto, devo dizer do meu reconhecimento, entre outras, a A. Jardine, C. Lévesque, N. Miller, N. Schor e, particularmente, J. McDonald, pelas longas conversas que tive com elas sobre o tema da ‘mulher’ e das ‘mulheres’”. N.T. A tradução foi feita a partir da íntegra da entrevista publicada em francês. (Jacques DERRIDA, 1992).

² N.T. A tradução faz parte do projeto de pesquisa “Contribuições para a recepção da filosofia de Jacques Derrida no Brasil”, Chamada Universal MCTI/CNPq Nº 14/2014, cujo objetivo é ampliar a leitura e fomentar a recepção do pensamento da desconstrução no âmbito filosófico brasileiro. O trabalho reúne os laboratórios de pesquisa “Escritas - filosofia, gênero e psicanálise” (UFRJ/CNPq), “Khôra - filosofias da alteridade” (UFRJ/CNPq), “Núcleo em Ética e Política Contemporâneas” (UFU/CNPq) e “Filosofia Contemporânea: Questões ético-políticas, estéticas e epistemológicas” (UERJ/CNPq).

justamente o que se crê conquistar quando se permanece na tolice do filósofo dogmático, do artista impotente ou do sedutor sem experiência" (DERRIDA, 2013, p. 37).

O que parece estar em jogo quando você interroga a leitura heideggeriana de Nietzsche é a questão de saber se, sim ou não, a diferença sexual é uma "questão regional submetida a uma ontologia geral, depois a uma ontologia fundamental, e enfim à questão da verdade do ser" (DERRIDA, 2013, p. 79). Com isto, você interroga o estatuto do argumento e ao mesmo tempo a questão mesma. Neste caso, se a questão da diferença sexual não é uma questão regional (no sentido de secundária), se, de fato, ela não é "talvez nem mesmo uma questão", como você sugere, como você descreveria o "lugar da mulher" ("*woman's place*")?

Jacques Derrida: Poderei escrever improvisando minhas respostas? Seria melhor, não é? Uma entrevista premeditada demais não seria aqui de nenhum interesse. Eu não veria a finalidade disso. Ela seria interminável, ou melhor, sobre essas questões tão difíceis, nem ousaria começar. Para a premeditação muito calculada existem outros textos e outras situações. Vamos jogar, então, com a surpresa, esta será a nossa homenagem à dança: ela deveria ocorrer só uma vez, sem jamais se tornar pesada nem se aprofundar nem mergulhar, sobretudo sem se arrastar em relação ao seu tempo. Nós não nos daremos, então, muito tempo para voltar atrás nem mesmo para olhar atentamente, apenas para entrever.

Foi uma boa ideia começar com uma citação, e de uma feminista do fim do século XIX. Falando sabiamente e suficientemente *maverick* para colocar suas questões e condições ao movimento feminista. Já está aí um signo de vida, um signo de dança.

Podemos nos perguntar pela repetição. No final do último século a "matriz" do feminismo por vir já estava preparada? Vocês sorriem, sem dúvida, e eu também, diante dessa palavra, "matriz". Mas por que não conservá-la? Assim se cria uma dobra a mais. Sigamos nos servindo ainda desta figura de anatomia ou de impressão para nos perguntar se um programa e um espaço de engendramento já tinham encontrado seu lugar no século XIX, abrindo assim todas as configurações nas quais se comprometeram ou se desenvolveram as lutas feministas nessa segunda metade do século XX. E isso em todas as frentes, quer se tratasse de reivindicações sociopolíticas, quer se tratasse de alianças com outras forças, de alternâncias de compromisso e de radicalismo, de estratégia de discurso e de escritas, da teoria ou da literatura etc. Somos geralmente tentados a pensar neste programa, e de concluir na estática de uma simples combinatória, com tudo o que ela pode ter de interminável e de exaustiva; sim, exaustiva porque ela recorre sempre ao mesmo fundo de possibilidades e, logo tão fastidiosa por causa da repetição que se segue.

Este é apenas um dos paradoxos. O desenvolvimento das lutas atuais é extraordinário na sua extensão quantitativa, pelos seus progressos, pelas massas que levanta lentamente, na Europa, mas também, fenômeno bem mais importante, creio, fora da Europa. E esse progresso induz a novos tipos de investigações históricas, a outras formas de leitura, à descoberta de novos *corpus* que eram até aqui desconsiderados, quer dizer, violentamente dissimulados ou marginalizados. O passado dos "feminismos" foi frequentemente, claro, um "passado silenciado". No entanto, eis aqui o paradoxo: permitindo revelar esse "passado silenciado", reapropriando-se de uma história amordaçada, os movimentos feministas deverão renunciar talvez a uma facilidade "progressista" na avaliação dessa história. Essa facilidade é frequentemente sua axiomática mesma, a pressuposição inevitável, indispensável inclusive ("nas lutas", como se diz) do que se poderia chamar o consenso ideológico dos feminismos, também, talvez, sua dogmática, a letargia da qual suspeitara a *maverick feminist*: é a imagem de uma "liberação" continuamente acelerada, escandida por etapas determinadas, ordenada por um *telos* enfim pensável, por uma verdade da diferença sexual e da feminilidade etc. Esse teatro do "progresso" existe, sem dúvida, e é aquele de uma sequência relativamente curta e muito recente da história extremo-ocidental. Não é, sem dúvida, nem oportuno, politicamente, nem em nenhum caso possível, ignorá-lo ou renunciar a ele. Mas se dêssemos crédito a essa representação e se a ela tudo confiássemos, cederíamos a uma sinistra mistificação: tudo escorreria, desaguaria, soçobraria dentro deste mesmo rio (homogeneizado, esterilizado) da história dos homens com o seu velho sonho de reapropriação, de "liberação", de autonomia, de domínio, em resumo, o cortejo da metafísica e da técnica. Os indícios desta repetição são cada vez mais numerosos. A reversão especular da "subjetividade" masculina, a mais crispada sobre si mesma e sobre seus próprios objetos, mesmo que ela represente apenas uma fase sem dúvida necessária. Mas, no momento, deixa intacta a paisagem, cujo esgotamento comentamos ainda há pouco. É verdade que isso vale para o conjunto de nossa cultura, da nossa escolástica - e o tédio está em todos os lugares comandados por programa. Quase por toda parte.

Ainda não comecei a responder a sua questão, mas vou tentar chegar lá lentamente, me perdoe. Era preciso lembrar o que o "passado silenciado" podia ainda nos reservar de surpresas, como a dança da sua *maverick feminist*. Quem era ela realmente? Sem dispor do contexto, tento imaginar o que ela queria manifestar.

McDonald: Sim, nesse sentido o reconhecimento do paradoxo sugere que se os feminismos do século XIX e do fim do século XX se parecem, não é tanto por causa de sua matriz histórica, mas por causa dos traços característicos que os definem. Claro, o programa já tinha encontrado o seu lugar.³ O renascimento nos Estados Unidos, durante os anos 1970, de atitudes de tipo anarquista, em particular no seio do movimento feminista, dá prova disso. Mas Goldman não estava nem adiantada nem atrasada em relação a sua época. Admiradora de Nietzsche, o "rebelde e inovador", ela proclamava que "a revolução nada mais é do que o pensamento em ação". Era uma ativista incapaz de apoiar as formas de feminismo organizado, cuja única palavra de ordem limitava-se a contestar a institucionalização das desigualdades impostas às mulheres. Sua posição era mais radical: ela reivindicava a reestruturação da sociedade em seu conjunto. Se, por exemplo, se recusava a ir votar, era porque considerava que, por trás das formas típicas de atividade política, existia a coerção. Como feminista-anarquista, ela não queria nada com a política que só dá lugar ao imobilismo.

Derrida: Talvez a mulher não tenha história, não por causa de um "eterno feminino", mas porque se pode, sozinho, sozinha, resistir, se separar (para dançar, precisamente) de certa história na qual se inscreve em geral a revolução, ou ao menos do "conceito" de história como progresso continuado, apesar da ruptura revolucionária, história aqui orientada pelo movimento da mulher até a reapropriação de sua própria essência, de sua própria diferença, até a sua "verdade". A sua *maverick feminist* se dizia pronta a romper, primeiramente por tédio e por gosto pela dança, com o consenso majoritariamente autorizado, com o consenso mais dogmático, aquele que pretende – e este é o seu aspecto mais grave – falar em nome da revolução e da história. Pode ser que ela pensasse também numa história completamente diferente, com leis paradoxais, descontinuidades não dialtizáveis, ilhotas absolutamente heterogêneas, singularidades irreduzíveis, diferenças sexuais inauditas, incalculáveis, mulheres que foram "mais longe" há séculos, à margem e de um só passo dançando, outras que inventam hoje idiomas sexuais à margem do grande fórum feminista, com uma reserva que não as impede forçosamente de aí se inscrever e militar em certas ocasiões. Mas estou especulando. Mais vale que eu retorne a sua pergunta. Deixando para trás alguns desvios ou etapas, você estava me perguntando como eu descreveria o que se chama "*woman's place*", expressão que alude em geral, se não me engano, a "*in the home*" (em casa), ou mesmo a "*in the kitchen*" (na cozinha). Francamente, não sei. Acho que não descreveria esse lugar, evitaria fazê-lo, justamente. Você não teria medo que uma vez comprometidos com o caminho desta topografia, nos encontrássemos forçosamente de volta "*at home or in the kitchen*" (a casa ou na cozinha) ou até de volta a prisões domiciliares, como se diz em francês, na linguagem penitenciária – e que finalmente retornariam ao mesmo? Por que deveria existir um lugar para a mulher? E por que um, um só, um que fosse essencial?

Questão que você poderia traduzir ironicamente dizendo que aos meus olhos *não há lugar para a mulher*. Isto é, de fato, o que se anunciava claramente em 1972 no colóquio de Cerisy sobre Nietzsche, na conferência a que você fazia alusão, *Esporas* (DERRIDA, 2013). Sem dúvida, é arriscado dizer que não há um único lugar para a mulher, mas se este pensamento não é antifeminista, longe disto, é verdade que tampouco ele é feminista. Mas ele me parece fiel, a sua maneira, a certa afirmação das mulheres, ao que há de mais afirmativo e de mais "dançante", como diz a *maverick feminist*, no deslocamento das mulheres. Não podemos dizer, na linguagem de Nietzsche, que existe um feminismo "reativo", e que certa necessidade histórica o leva frequentemente ao poder nas lutas organizadas hoje em dia? É desse que Nietzsche zomba, e não da mulher ou das mulheres. Talvez seja necessário não combater de frente esse poder reativo – pois isto faria o jogo de outros interesses – mas evitar deixá-lo ocupar todo o terreno. E por que, de fato, nos apressaríamos em responder a uma pergunta *topológica* (qual é o lugar da mulher?) ou a uma pergunta *econômica* (pois tudo retorna ao *oikos*, *home*, casa, lar, lei do lugar próprio etc.), quando nos preocupamos com um lugar para a mulher? Por que submeteríamos à urgência desta preocupação topoeconômica (essencial, é verdade, e inextricavelmente filosófica) um novo "pensamento" ou um novo passo de mulher (*pas de femme*)?⁴ Esse passo só dá um passo à condição de recusar certo pensamento do lugar e do local (toda a história do Ocidente e de sua metafísica), e de dançar de outro modo. É tão pouco frequente, senão impossível, e isto só se apresenta sob a forma do imprevisível e da mais inocente das ocasiões. A mais inocente das danças deslocaria as prisões domiciliares, como se diz em francês, as residências vigiadas, essa dança muda de lugar, ela muda, sobretudo, os lugares. Depois de sua passagem, já não se reconhece mais o local. A alegre perturbação que tais movimentos de mulheres, e que também algumas mulheres singulares trouxeram para nosso pequeno espaço europeu (não falo de um tremor mais amplo e em vias de mundialização), não é isso precisamente a oportunidade de

³ No dia 26 de agosto de 1970, um grupo de mulheres que nomeou a si mesmo como "Brigada Emma Goldman" descia a Fifth Avenue em New York com muitas outras feministas, cantando: "Emma o disse em 1910 / Agora nós vamos dizê-lo de novo".

⁴ N.T. Observa-se a superposição de ideias, oferecida pela língua francesa, entre "passo de mulher" e "nenhuma mulher" na expressão "*pas de femme*".

alguma turbulência aleatória na designação dos lugares? Então, voltaremos a construir esses mapas geográficos, topográficos etc.? Voltaremos a distribuir esses mapas de identidade sexual? A parte mais séria da dificuldade é a necessidade de afinar a dança, o tempo da dança, com a revolução. Esta oportunidade, da atopia ou da loucura da dança, pode também comprometer as oportunidades políticas e servir de álibi para desertar as lutas “feministas” organizadas, pacientes, laboriosas, em contato com todas as resistências que um movimento de dança não pode levantar, ainda que a dança não seja sinônimo de impotência nem de fragilidade. Não vou insistir nisso, mas você já vê bem a qual acordo impossível e necessário faço alusão; a qual negociação incessante, quotidiana, individual ou não, às vezes microscópica, às vezes escandida por “cartadas de pôquer” sempre sem garantias, seja na vida privada ou nas instituições. Cada homem e cada mulher aí engaja sua singularidade, o intraduzível de sua vida e de sua morte.

Nietzsche monta uma cena para as mulheres, para o feminismo como um todo, uma cena sobredeterminada, dividida, aparentemente contraditória. Ela me interessou justamente por isso, de todos os paradigmas que ela exhibe e multiplica, e na medida em que ela se debate com frequência, às vezes dança, se arrisca sempre num espaço histórico cujos traços essenciais, “matriciais”, não mudaram, talvez, desde então na Europa (digo na Europa, e aí reside talvez toda a diferença, ainda que não possamos separar o feminismo mundial de certa europeização fundamental da cultura mundial – enorme problema que aqui deixo de lado). Em *Esporas* (DERRIDA, 2013), tentei formalizar os movimentos e os momentos típicos dessa cena montada por Nietzsche – através de um *corpus* muito diverso e muito amplo. Fiz isso até certo limite, que também indico, onde a decisão formalizadora fracassa por razões absolutamente estruturais. Como esses traços típicos são instáveis, devem sê-lo, e às vezes são contraditórios, finalmente indecidíveis, toda pausa na leitura se instalaria no contrassenso, no *sentido* que se converte automaticamente no contrassenso. Esse contrassenso pode ser mais ou menos ingênuo ou complacente. Poderíamos citar muitos exemplos. Nos casos mais resumidos, a simplificação converte-se no isolamento dos enunciados violentamente antifeministas de Nietzsche (dirigidos primeiramente contra o feminismo reativo como figura especular do filósofo dogmático e de certa relação do homem à verdade), em arrancá-los (atribuindo-os eventualmente a mim, mas pouco importa) de todo movimento e de todo sistema que tento reconstituir. Alguns, mais resumidamente ainda, reagiram às vezes sem ver mais além da ponta das formas fálicas que sobressaem do texto, a começar por aquelas do estilo, da espora ou do guarda-chuva, sem levar em conta o que é dito sobre a diferença entre estilo e escrita ou sobre a complicação bissexual dessas formas e de outras. De uma maneira geral, diria que deter o texto numa posição, numa tese, num sentido ou numa verdade não é ler, e diria, inclusive, que não é ler nem a sintaxe nem a pontuação dessa ou daquela frase. Este desprezo hermenêutico, este desprezo da hermenêutica, é isto o que a mensagem final de “esqueci meu guarda-chuva” deveria desbaratar. Mas deixemos isso. O valor da Verdade – a saber, a Mulher, alegoria maior da Verdade no discurso ocidental – e o valor correlativo de Feminilidade (essência ou verdade da Mulher) estão lá para apaziguar esta angústia hermenêutica. Estes são o fundo ou constituem os lugares de ancoragem mais sólidos da racionalidade ocidental (disto que propus chamar de falocentrismo). São estes os lugares que, por menos que se queira fazê-lo, nos convém reconhecer. Não para fazer deles um simples objeto de conhecimento (se trata aí justamente das normas do conhecer e do saber como norma), muito menos para neles viver ou fixar um domicílio (haveria aí ainda um *woman's place in the kitchen*), mas para saber inventar outra inscrição, muito velha ou muito nova, outro deslocamento de lugares e de corpos.

Você lembrou a expressão “fetiches essencializantes” (a verdade, a feminilidade, a essencialidade da mulher ou da sexualidade feminina como fetiches). Difícil improvisar brevemente aqui, mas vou assinalar duas armadilhas. A primeira pode ser evitada ao discriminarmos qual o contexto e a que conceito de fetiche nos referimos, mesmo que para deslocá-lo. Sobre esse ponto, permito-me remeter ao que foi dito do fetichismo e da sexualidade feminina em *Esporas* (2013), *Glas* (DERRIDA, 1974) ou *O Cartão Postal* – mais precisamente no “Carteiro da verdade” (DERRIDA, 2007). A outra armadilha, mais política, só pode ser evitada ao se levar em conta as condições reais nas quais se desenvolvem, em todas as frentes (econômica, ideológica, política) as lutas das mulheres. Tais condições tornam frequentemente necessária, em fases mais ou menos longas, a manutenção de pressupostos metafísicos que já sabemos que deverão ser colocados em questão numa fase posterior – ou num outro lugar – porque eles pertencem ao sistema dominante que se está começando a desconstruir *praticamente*. Esta multiplicidade de lugares, de momentos, de formas e de forças não significa sempre abandonar-se ao relativismo, ao empirismo ou à contradição. Como respirar sem esta escansão e sem estas multiplicidades de ritmo ou de passos? Como dançar, diria a sua *maverick feminist*?

McDonald: Isso levanta uma questão importante que não devemos negligenciar, mesmo se não temos aqui o lugar para desenvolvê-la: a complicada relação entre uma prática política e os diferentes gêneros de análise que nós consideramos aqui (em particular a análise “desconstrutiva” implícita em suas respostas). O fato desta relação não poder ser simplesmente traduzida numa

oposição entre o empírico e o não empírico foi abordado num contexto inteiramente diferente (Rodolphe GASCHÉ, 1982). Deveríamos explorar mais profundamente a questão de saber como se deve negociar com as implicações recíprocas dessas forças e necessidades no contexto das lutas femininas. Deixaremos isso para outra vez. Mas voltemos à ontologia de Heidegger.

Derrida: Para responder a sua pergunta sobre Heidegger e sem poder refazer aqui o trajeto de uma leitura claramente dividida em dois momentos em *Esporas* (DERRIDA, 2013), devo me limitar a uma indicação ou ainda a uma questão muito aberta. Ela procede do fim, se podemos dizer, do ponto onde o pensamento do "dom" e da "propriação" altera, sem invertê-la simplesmente, a ordem da ontologia, a autoridade da pergunta "o que é", a subordinação das ontologias regionais a uma ontologia fundamental. Estou indo um pouco rápido demais, mas como fazê-lo de outra forma aqui? A partir deste ponto, que não é um ponto, podemos nos perguntar se este pensamento tão difícil, talvez impossível, pode guardar ainda uma relação essencial com a diferença sexual, ou se a diferença sexual, por exemplo, a feminilidade, permanece, por mais irredutível que seja, derivada, subordinada em relação ao pensamento do dom ou da destinação (digo "pensamento" porque não podemos dizer nem filosofia, nem teoria, nem lógica, nem estrutura, nem cena, nem nada; quando já não se pode usar aqui nenhuma palavra deste gênero, quando já não podemos dizer quase nada, dizemos "pensamento", ainda que se pudesse demonstrar que isso também é excessivo). Não sei. Deve-se pensar a *différance*⁵ "antes" da diferença sexual ou "a partir" dela? Teria, por acaso, esta pergunta, senão um sentido (nós estamos aqui na origem do sentido, e esta aqui não pode "ter um sentido"), ao menos a possibilidade de abrir algo, seja o que for, por mais im-pertinente que pareça?

McDonald: Você põe em questão a forma característica de protesto das mulheres, ou seja, a subordinação da mulher ao homem. Vou tentar descrever aqui o encaminhamento de sua argumentação, tal como o entendo, e depois comentá-lo.

O novo sentido de escritura que se associa à noção de desconstrução foi formado ao longo de leituras precisas de textos tão diferentes como os de Platão, Rousseau, Mallarmé e outros. É um sentido para o qual os pares binários tradicionais (como a oposição entre o espírito e a matéria, entre o homem e a mulher) não funcionam mais segundo o privilégio dado ao primeiro termo em relação ao segundo. Numa série de entrevistas publicadas sob o título de *Posições* (DERRIDA, 2001) em 1972, você falou de um programa de duas fases ("fase" entendida, aqui, como um termo estrutural antes mesmo do que cronológico) necessárias para o ato da desconstrução.

Na primeira fase, deve ter lugar uma reversão na qual os termos opostos seriam invertidos. Consequentemente, a mulher, enquanto termo anteriormente subordinado, poderia se tornar o termo dominante em relação ao homem. No entanto, dado que tal esquema de reversão poderia simplesmente repetir o esquema tradicional (no qual a hierarquia da dualidade é sempre reconstituída), este seria incapaz de operar uma mudança significativa. Tal mudança só poderia ter lugar através da fase "segunda" e mais radical da desconstrução, na qual um "novo" conceito seria forjado ao mesmo tempo. O tema da *différance*, que não é nem um "conceito" nem uma simples "palavra", nos forneceu a constelação agora familiar de termos próximos: o rastro; o suplemento; o *pharmakon* e outros mais. Entre esses, existem dois que levam marcas sexuais e, em suas significações mais comumente aceitas, eles se vinculam ao corpo da mulher: hímen (cuja lógica é desenvolvida em "La double séance" [DERRIDA, 1972]) e dupla invaginação (um leitmotiv em "Survivre" [DERRIDA, 1986b]).

Tomemos somente o termo hímen, no qual existe uma confusão ou uma continuação do termo coito, do qual ele recebe sua dupla significação: 1) "uma dobra membranosa de tecido que obstrui parcialmente ou completamente o orifício vaginal externo" (palavra grega para membrana) e 2) casamento (da mitologia grega; o deus do casamento). Na primeira significação, o hímen é o que protege a virgindade e está diante do útero. Dito de outra forma, ele se encontra entre o interior e o exterior da mulher, entre o desejo e a sua realização. De modo que, ainda que o desejo (masculino) sonhe em furar ou rasgar violentamente o hímen (no segundo sentido, o da consumação), se isso ocorre, não há hímen.

Enquanto o importante jogo das etimologias (nas quais as motivações inconscientes se manifestam através das transformações e excessos históricos de seu uso) efetua, segundo me parece, um deslocamento desses termos, tudo isso resulta assim mesmo problemático para aqueles que tentariam definir o que é especificamente feminino. Isso não é tanto pelo fato de esses termos serem subvalorizados ou supervalorizados como partes do corpo da mulher. Isso se deve, antes, ao fato de que na economia de um movimento de escritura que é sempre evasivo, não se pode nunca decidir propriamente se o termo em questão implica uma cumplicidade ou uma ruptura com a ideologia do momento. Talvez seja porque, como Adão diz de Eva na sátira de Mark Twain,

⁵ N.T.: Optamos por não traduzir o termo *différance* uma vez que sua grafia em francês se presta a demonstrar a operação proposta pela obra derridiana. Apenas através da escrita, e não da fala, se dá a ver a letra "a", que é a marca justamente da diferença entre a grafia original francesa (*différence*) e o conceito criado por Derrida, a *différance* (DERRIDA, 1991).

The Diary of Adam and Eve, não somente a “nova criatura nomeia [...] cada coisa” porque “ela se parece com a coisa”, mas – e esse é o x da questão – “seu espírito é desordenado (ou é nietzschiano, se você prefere), tudo o demonstra”.

A esse respeito, me vem à memória uma nota da página 207 de “La double séance” (DERRIDA, 1972) referente ao deslocamento da escritura, sua transformação e sua generalização. O exemplo citado é o de um cirurgião que, ao saber das dificuldades de Freud em admitir a possibilidade da histeria masculina, exclama: “Mas, caro colega, como você pode dizer este absurdo? *Hysteron* quer dizer *utérus*. Como pode, então, um homem ser histérico?”

Como podemos mudar a representação da mulher? Podemos nos afastar da costela, aí onde a mulher é esposa (“esta será nomeada mulher - *icha* - porque ela foi feita do homem - *ich* -”, Gn 2: 23) para ir ao ventre, onde ela é mãe (“o homem nasce da mulher”, Jó 14: 13), sem uma perda essencial? Temos aí o que você considera o começo da segunda fase, um “novo” conceito de mulher?

Derrida: Não, não creio que o *tenhamos*, mesmo supondo que pudéssemos ter algo assim, ou que algo assim existisse ou se deixasse prometer. Pessoalmente, não estou seguro de que isso me faça falta. Antes de ter um novo, temos certeza de ter tido um antigo? De minha parte, questionaria antes a palavra “conceito”, “concepção” e sua relação com alguma essência rigorosa e propriamente identificável. Isso nos levaria a questões precedentes. Com todo o seu sistema, o conceito de conceito pertence a essa ordenação que uma problemática da mulher e da diferença como diferença sexual deveria perturbar na passagem. Além do mais, não estou certo que a “fase 2” marque uma ruptura com a “fase 1”, uma ruptura sob a forma de um corte ao longo de um traço indivisível. A relação dessas duas fases tem sem dúvida outra estrutura. Por comodidade de exposição, falei aqui de fases distintas, mas a relação de uma fase a outra se marca não por determinações conceituais (um novo conceito sucedendo a um conceito arcaico), mas por uma transformação ou uma deformação geral da lógica, do elemento ou do meio “lógico” mesmo, por exemplo, pela passagem para além do “posicional” (diferença determinada como oposição, dialeticamente ou não). Isso tem grandes consequências para o que estamos falando, mesmo se o estou formulando aparentemente de maneira vazia e desencarnada. Poderíamos demonstrá-lo: quando se determina a diferença sexual em oposição no sentido dialético, segundo o movimento hegeliano da dialética especulativa, cuja necessidade segue sendo tão potente para além do texto de Hegel, parece que se desencadeia a guerra dos sexos; mas seu fim se precipita pela vitória do sexo masculino. A determinação da diferença em oposição está destinada, na verdade, à verdade, a apagar a diferença sexual. A oposição dialética *neutraliza* ou *suprassume* a diferença. Mas a cada vez, segundo uma operação sub-reptícia que é necessária descobrir, se assegura do domínio falocêntrico sob a capa da neutralização. Esses paradoxos são agora mais bem conhecidos. E esse falocentrismo se enfeita às vezes, aqui e ali, com um apêndice: com certo feminismo. Da mesma maneira, falocentrismo e homossexualidade podem ir, se posso dizer, acompanhados, e entendo essas palavras num sentido mais amplo e mais radical, quer se trate da homossexualidade feminina ou masculina.

E se “a esposa” ou “a mãe” – que você parece segura de poder dissociar – fossem ainda figuras desta dialética homossexual? Estou me referindo agora a sua pergunta sobre a “representação” da mulher e sobre tal “perda” na passagem da costela do homem à vagina da mulher, da esposa, diz você, da mãe. Por que seria necessário escolher, e somente entre essas duas possibilidades, esses dois “lugares”, supondo ainda que se pudesse verdadeiramente dissociá-los?

McDonald: A ironia do uso que fiz, no princípio, do clichê do “lugar da mulher”, que no velho ditado é seguido por “em casa” ou “na cozinha”, deixa toda liberdade de pensar em outros lugares sem mudar nada no sentido da frase. No que concerne ao “lugar” da mulher no Gênesis e em Jó, enquanto costela (esposa) ou ventre (mãe), se trata aqui de diferenças funcionais mais fundamentais. No entanto, no interior desses dois papéis tradicionais, escolher um significa perder o outro. Você tem razão ao observar que tal escolha não é necessária; poderia existir aí justaposição, substituição ou outras combinações possíveis. Mas esses textos bíblicos não são frívolos quando eles consideram uma distinção funcional que determinou igualmente o “lugar da mulher” na cultura ocidental.

Derrida: Já que você evocou o Gênesis, gostaria de evocar novamente a maravilhosa leitura que Lévinas⁶ (DERRIDA, 1980) propõe disso sem que saibamos claramente se ele a faz sua

⁶ Jacques Derrida faz alusão aqui ao texto citado anteriormente “En ce moment même dans cet ouvrage me voici” (DERRIDA, 1980). Derrida interpreta dois textos de Lévinas: “Le judaïsme et le féminin”, em *Difficile liberté* (Emmanuel LÉVINAS, 1963) e “Et Dieu crée la femme” (LÉVINAS, 1977). Para facilitar a compreensão desta entrevista, citarei uma passagem do texto de Derrida, citando e comentando, por sua vez, o comentário de Lévinas: “[...] O sentido do feminino se verá esclarecido, assim, a partir da essência humana, a *Ischa* a partir de *Sch*: não o feminino a partir do masculino, mas a divisão em feminino e masculino – a dicotomia – a partir do humano. [...] para além da relação pessoal que se estabelece entre esses dois seres surgidos de dois atos criadores, a particularidade do feminino é coisa secundária. Não é a mulher a que é secundária, é a relação com a mulher enquanto mulher que não pertence ao plano primordial do humano. No primeiro plano estão as tarefas que realizam o homem

verdadeiramente, nem qual é o estatuto do "comentário" que lhe consagra. Existiria, certamente, certa *secundariedade* da mulher, *Ischa*. O homem, *Isch*, viria primeiro, ele seria o primeiro, estaria no começo. No entanto, a *secundariedade* não seria aquela da mulher ou da feminilidade, ou da divisão masculino/feminino. Seria somente a relação com a diferença sexual que seria secundária, e não a sexualidade feminina. Na origem, e isto é o que importa, haveria uma humanidade em geral, antes de toda marca sexual, aquém e, portanto, além dela. Assim se salvaria a possibilidade da ética, entendida como relação com o outro enquanto outro que não leva em conta nenhuma determinação, em particular, de nenhum caráter sexual. O que seria a moral se o pertencimento a um sexo impusesse sua lei ou seu privilégio? Se a universalidade das leis morais se modulasse ou se limitasse segundo os sexos? Se ela não fosse incondicional, sem condição sexual em particular? Apesar da necessidade, da força ou da sedução desta leitura, ela não corre o risco de restaurar aí uma interpretação clássica e de enriquecer o que chamarei de panóplia? De maneira certamente sutil e sublime, em nome da ética, ou seja, do irrepreensível mesmo. Novamente, a interpretação clássica marca como sexualidade masculina o que se apresenta como uma originalidade neutra ou, ao menos, anterior ou superior a toda marca sexual. Lévinas percebe bem o risco que existiria em apagar a diferença sexual. Ele, então, a mantém: o humano em geral permanece um ser sexuado, mas ele não pode fazê-lo, ao que parece, sem dar à sexualidade (diferenciada) um lugar por debaixo da humanidade (esta que se situa à altura do espírito) e, sobretudo, sem dar simultaneamente ao masculino o lugar de começo e de comando, da *arkhè*, à altura do Espírito. Levando nele mesmo a contradição mais interessada, esse gesto se repete desde, digamos, "Adão e Eva", e a analogia insiste na "modernidade", apesar de todas as diferenças de estilo e de tratamento. Não é isso um traço "matricial", como dizíamos agora há pouco? Ou patriarcal, se você preferir, mas isso leva sempre ao mesmo, não é? Independente da complexidade dos trajetos e os nós da retórica, você não acha que o movimento freudiano repete essa "lógica"? Não é esse também o risco que correu Heidegger? Deveríamos, antes, dizer o risco *evitado*, pois o falocentrismo é uma segurança contra o retorno do que é sem dúvida apreendido como o risco mais angustiante. E já que nomeei Heidegger num contexto em que essa referência é pouco frequente e pode parecer insólita, vou me deter um instante aqui, se você me permite, receando ser novamente muito extenso e breve demais ao mesmo tempo.

Heidegger parece não falar nunca, por assim dizer, de sexualidade ou de diferença sexual. Como você pode imaginar, não é uma omissão ou uma exigência. Ele nunca fala de psicanálise, com exceção de uma ou outra alusão negativa de passagem. Não é nem uma omissão, nem uma negligência. Esses silêncios pontuam, espaçam ou suspendem um discurso que tem um de seus pontos fortes (sendo demasiado rápido e esquematizando muito) quando começa a se recusar todas as seguranças adquiridas, todas as pressuposições sedimentadas da ontologia clássica, da antropologia, das ciências humanas ou naturais, até retornar aquém dos valores de sujeito/objeto; consciente/inconsciente; alma/corpo e de tantas outras coisas. O *Dasein*, cuja analítica existencial abre, se podemos dizer assim, o caminho da questão do ser, não é nem o ser humano (ao qual nos remetia agora há pouco o pensamento de Lévinas), nem o sujeito, nem a consciência, nem eu mesmo (o consciente ou inconsciente). Todas essas determinações são derivadas e sobrevindas com relação ao *Dasein*. Ora – e é aí onde eu queria chegar depois dessa inadmissível aceleração – um curso de 1928 (Martin HEIDEGGER, 1978, p. 171) justifica novamente de certa maneira o silêncio de *Sein und Zeit* sobre a sexualidade. Esse silêncio não foi realmente rompido, que eu saiba, depois de *Sein und Zeit*. Num parágrafo desse curso consagrado ao "Problema de *Sein und Zeit*", Heidegger lembra que a analítica do *Dasein* não é nem uma antropologia, nem uma ética, nem uma metafísica. Frente a toda definição, posição ou avaliação desses campos, o *Dasein* é neutro. Heidegger insiste e precisa essa essencial e original "neutralidade" do *Dasein*: "Esta neutralidade significa também que o *Dasein* não é nenhum dos dois sexos. Mas esta asexualidade (*Geschlechtslosigkeit*) não é a indiferença da nulidade vazia, a negatividade inválida

como ser humano e a mulher como ser humano. [...] O problema, em cada um dos parágrafos que estamos comentando neste momento, consiste em conciliar a humanidade dos homens e das mulheres com a hipótese de uma espiritualidade do masculino, não sendo o feminino seu correlato mas seu corolário, nem situando-se de entrada a especificidade feminina ou a diferença dos sexos que se anuncia à altura das oposições constitutivas do Espírito. Questão audaciosa: como pode a igualdade de sexos derivar da prioridade do masculino? [...] Seria necessária uma diferença que não comprometesse a equidade: uma diferença de sexo; e, por conseguinte, certa primazia do homem, uma mulher que chega mais tarde e, enquanto mulher, apêndice do humano. Compreendemos, então, a lição. A humanidade não é pensável a partir de dois princípios inteiramente diferentes. É necessário algo mesmo comum a estes outros: a mulher foi extraída do homem mas veio depois dele: *a feminilidade mesma da mulher está neste inicial a posteriori*". Derrida continua: "Estranha lógica esta dessa 'questão audaciosa'". Seria necessário comentar cada passo e verificar que a *secundariedade* da diferença sexual significa aí, a cada vez, a *secundariedade* do feminino (mas, por quê?) e que a inicialidade do pré-diferencial está marcada a cada vez por esse masculino que deveria, no entanto, como toda marca sexual, vir somente *a posteriori*. Seria necessário comentar mas prefiro antes sublinhar isto, a título de protocolo: Lévinas mesmo comenta, e diz que comenta; este discurso não é literalmente o de E. L. e é necessário levar isso em conta. Ele diz, enquanto sustenta esse discurso, que está comentando os doutores, *neste momento mesmo* ("os parágrafos que estamos comentando neste momento", e adiante: "Não tomo partido; hoje comento"). Mas a distância do comentário não é neutra. O que está comentando concorda com toda uma rede de afirmações que são suas, ou dele. (DERRIDA, 1980, p. 53-54).

de um nada ôntico indiferente. O *Dasein* na sua neutralidade não é indiferentemente ninguém-e-todo-o-mundo (*Niemand und Jeder*), mas a positividade originária e a potência do ser (ou a essência, *Mächtigkeit des Wesens*)" (Martin HEIDEGGER, 1978, p. 171). Seria necessário ler bem de perto a análise que se segue, tentarei fazê-lo noutro momento (DERRIDA, 1987a, 1990). Esta análise insiste muito nesse caráter positivo, de alguma maneira, originário e potente dessa neutralidade assexual que não é o *nem-nem* (*Weder-noch*) de uma abstração ôntica. Ela é originária e ontológica. Mais precisamente a assexualidade não significa aqui a ausência de sexualidade – diríamos a pulsão, o desejo ou mesmo a libido –, mas a ausência de marca de pertencimento a um dos dois sexos. Não que o *Dasein* não pertença de fato ou onticamente a um sexo; não que ele seja privado de sexualidade, mas, enquanto *Dasein*, ele não leva as marcas desta oposição ou desta alternativa entre um ou outro dos dois sexos. Essas marcas não são estruturas existenciais, ao menos enquanto marcas oponíveis e binárias. Nenhuma alusão nisso a qualquer bissexualidade primitiva ou sobrevivida. Uma alusão desse tipo conduziria novamente a determinações anatômicas, biológicas e antropológicas. E o *Dasein* nas suas estruturas e sua "potência" originais seria "anterior" a essas determinações. Coloco aspas em "anterior" já que isso não tem nenhuma significação literalmente cronológica, histórica ou lógica. Porém, a analítica do *Dasein* era, já em 1928, o pensamento da diferença ontológica e a repetição da pergunta sobre a questão do ser, a abertura de uma problemática que submetia à elucidação e à interpretação radicais todos os conceitos da tradição filosófica ocidental. Trata-se, pois, de valorar o alcance dessa neutralização que se situa mais aquém da diferença sexual e de sua marca binária, senão da sexualidade mesma. O título do imenso problema que aqui me contento em nomear seria, então: diferença ontológica e diferença sexual.

E já que a sua questão evocava o "tema da *différance*", eu diria que essa pergunta se deslocou até as paragens desta zona tão obscura. O que aqui também se busca é a passagem entre a diferença ontológica e a diferença sexual, uma passagem que já não se deixa talvez pensar, escandir ou abrir segundo as polaridades às quais nos referimos agora há pouco (originário/derivado; ontológico/ôntico; ontologia/antropologia; pensamento do ser/metafísica ou ética etc.). A constelação de termos que você citou seria, *poderia ser* (pois aqui nada está nunca dado ou assegurado) um tipo de transformação ou de deformação do espaço que tende a transbordar esses polos e a reinscrevê-los nela. Alguns destes termos, "hímen" ou "invaginação", como você dizia, "em sua significação mais comumente aceita, se vinculam ao corpo da mulher..." Você tem certeza? Agradeço a você por ter utilizado uma expressão tão prudente. Não me passou despercebido, é claro, que essas palavras apontem para "sua significação mais comumente aceita", e a insistência que demonstrei em ressexualizar um discurso filosófico ou teórico demasiadamente "neutralizador" a esse respeito se impôs a mim como ditada pelas reservas que mencionei agora há pouco, a propósito da estratégia de neutralização, quer seja ela deliberada ou não. Mas isto deve fazer-se sem nenhum tipo de facilidade e, sobretudo, sem regressão, se isto é possível, com relação ao que podia justificar, como temos visto, os modos de proceder de Lévinas ou de Heidegger, por exemplo. Dito isto, o "hímen" ou a "invaginação", ao menos no contexto em que essas palavras se encontram implicadas, já não designam simplesmente figuras do corpo feminino. Elas não designam mais isso, ou seja, não supõem que exista um saber seguro sobre o que é um corpo feminino ou masculino, que a anatomia seja aqui o último recurso. O que permanece aqui indecível concerne não só, mas também, ao traço de clivagem entre os dois sexos. Como você lembrou, esse movimento não se reduz finalmente nem a palavras nem a conceitos. E o que resta da linguagem aí dentro não se deixa abstrair da performatividade (que marca e é marcada) que nos ocupa aqui, começando – pelos exemplos que você escolheu – com os textos de Mallarmé ou de Blanchot, pelo trabalho de leitura ou de escrita que os convocou e que eles, por sua vez, convocaram. Poderíamos dizer com todo rigor que o hímen *não existe*. Tudo o que constrói o valor de existência é estrangeiro ao "hímen". E se tivesse o hímen, não digo se o hímen existisse, o valor de propriedade tampouco lhe conviria, por razões sobre as quais insisti nos textos a que você se referiu. Como se poderia, então, atribuir *propriamente* à mulher a *existência* do hímen? Esse tampouco é próprio do homem, nem sequer do ser humano. Poderia dizer o mesmo da "invaginação". Esta, além disso, foi sempre reinscrita num quiasma, e duplamente dobrada, redobrada e invertida⁷ etc. Então, não é difícil reconhecer aí uma "representação da mulher"? E, além do mais, inclusive na representação comum, por que a vagina teria que ser somente maternal? Por outro lado, não sei tampouco se é uma mudança de representação que se deve confiar ao porvir. Como todas as questões nas quais nos debatemos nesse momento, esta, e de entrada como

⁷ Alusão, entre outras, a todas as passagens sobre o espartilho (*l'argument de la gaine*), em *Gl's*, sobre todas as reversões da "bainha" e da "vagina", principalmente p. 232 e seguintes, p. 250 e seguintes (DERRIDA, 1974, p. 234 e sq, p. 252 e sq). Por outro lado, a palavra "invaginação" sempre se encontra na sintaxe da expressão "dupla invaginação quiasmática das bordas", em *Deconstruction and criticism* (Geoffrey HARTMAN et al., 1995) e "La loi du genre" (DERRIDA, 1986a). N.T. No texto sobre fetichismo, Freud se vale do "argumento do espartilho" para dizer que o fetiche pelas roupas íntimas femininas representaria o último momento em que a mulher ainda pode ser vislumbrada como fálica. Sem as roupas íntimas, a castração da mulher se desnuda.

questão da representação, me parece a um só tempo demasiado velha e, no entanto, ainda por nascer, um tipo de velho pergaminho sulcado em todos os sentidos sobrecarregado de hieróglifos e, no entanto, tão virgem quanto a origem, tão matinal quanto o Oriente do qual ele vem.

McDonald: É um problema. No uso moderno do inglês, a palavra *parchment* já não comporta a significação do *parchemin* francês, "na ou através da estrada, o caminho", tal como fazia ainda a palavra do inglês médio, *perchement* ou *parchemin*. O *American Heritage Dictionary* esboça a etimologia da seguinte maneira: "*Parthian (leather) from pergamina, parchment, from Greek pergamene, from Pergamēnos, or Pergamun, from Pergamon...*" O *Classical Dictionary* de Lempriere acrescenta que a cidade de Pergamus foi fundada por Philaeterus, um eunuco, e que o pergaminho se chamou *charta pergamēna*.

Derrida: E você sabe que esta palavra "pergaminho", sobre a qual nós deveríamos colocar o ponto final, não vem por nenhum "caminho" de Pérgamo, na Ásia. O dicionário *Litttré*, que dá esta etimologia, considera a guerra como responsável pela aparição do "pergamēna", ou do "pergamina". É, portanto, um produto da guerra: se começou a escrever sobre o corpo e sobre as peles de animais porque os papiros estavam se tornando muito raros. Diz-se também que o pergaminho se prepara às vezes com a pele dos cordeiros natimortos. E que, segundo Plínio, é por *inveja* que Eumenes, rei de Pérgamo, recorreu ao pergaminho. Seu rival, Ptolomeu, rei do Egito, tão orgulhoso de sua biblioteca, só tinha livros em papel. Era necessário encontrar novos corpos de escrita.

McDonald: Gostaria de voltar à questão da escritura e da dança, sobre a coreografia que você mencionou agora há pouco. Se nós ainda não dispomos de um "novo" "conceito" de mulher, já que a radicalização do problema vai além do "pensamento" ou do conceito, quais são nossas chances de pensar "a diferença", como você dizia, não tanto "antes" da diferença sexual, mas "a partir" dela? Qual é, segundo você, nossa chance e "quem" somos nós sexualmente?

Derrida: Sempre me pareceu que, nos arredores dessa penumbra, a voz mesmo devia se dividir para dizer o que se dá a pensar ou a dizer. Nenhum discurso monológico - e sobre isso entendo aqui monossexuado - pode dominar, com uma só voz, com um só tom, o espaço dessa penumbra. Mesmo se o "discurso que se sustenta" está assinado por um patronímico sexualmente marcado. Assim, me limitando a um testemunho e sem propor nenhum exemplo, senti necessidade do coro do texto coreográfico com assinaturas polissexuadas cada vez que certa legitimidade do neutro, da neutralidade sexual, aparentemente menos suspeita de domínio falocêntrico ou ginocêntrico, podia chegar a imobilizar o silêncio ou a colonizar, deter ou unilateralizar de maneira sutil ou sublime o que resta, sem dúvida, irredutivelmente dissimétrico.⁸ Mais diretamente: certa dissimetria é sem dúvida a lei da diferença sexual e da relação à alteridade em geral (digo isso contra certa violência da platitude "democrática", da "homogeneidade", em todo caso de certa ideologia democrática), mas a dissimetria à qual faço alusão é, ainda, não digamos por sua vez simétrica, o que poderia parecer absurdo, mas duplamente, bilateralmente desmesurada, como um tipo de desmesura recíproca, respectiva e respeitosa. Pode ser que essa dupla dissimetria transborde as marcas conhecidas, digamos metaforicamente a gramática e a ortografia da sexualidade. Isso relança de fato a questão: e se estivéssemos alcançando aqui, e se estivéssemos nos aproximando aqui (já que isso não se alcança como a um lugar determinado) da zona de uma relação com o outro onde o código das marcas sexuais já não fosse discriminante? Relação, então, já não assexuada, muito longe disso, mas outramente sexuada, mais além da diferença binária que governa a conveniência de todos os códigos, mais além da oposição feminino/masculino, como também mais além da bissexualidade, da homossexualidade ou da heterossexualidade, que resultam no mesmo? Sonhando em salvar ao menos a oportunidade de colocar esta pergunta, queria crer na multiplicidade de vozes sexualmente marcadas, neste número indeterminável de vozes entrelaçadas, neste móbil de marcas sexuais não identificadas cuja coreografia pode arrastar o corpo de cada "indivíduo", atravessá-lo, dividi-lo, multiplicá-lo, quer seja ele classificado como "homem" ou "mulher" segundo os critérios em uso. Certamente, não é impossível que o desejo de uma sexualidade inumerável venha ainda nos proteger, como um sonho, contra um implacável destino que sela tudo à perpetuação do número dois. E esta clausura impiedosa viria deter o desejo no muro da oposição, por mais que nos debatêssemos, não haveria nunca mais do que dois sexos, nem um a mais nem um a menos, a tragédia teria esse gosto, bastante contingente em suma, de que seria necessário afirmar, aprender a amar, no lugar de sonhar o inumerável. Sim, talvez, por que não? Mas de onde viria, então, o sonho do "inumerável", se é um sonho? Ao sonho não se prova que é um sonho e que deve existir para fazer sonhar? E, além disso, além disso, pergunto a você, o que seria a dança, haveria dança se não trocássemos os sexos em número indeterminado, e a lei dos sexos com ritmos muito variados? Num sentido estritamente rigoroso, a troca mesma, bem dizendo a verdade, já não bastaria, pois permanece o desejo de escapar à simples combinatória e de inventar coreografias incalculáveis.

⁸ Alusão à "Pas" em *Gramma* 3-4 e a Derrida, 1976, 1978, 1986a, 1987b.

Referências

- DERRIDA, Jacques. "La double séance". In: DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972. p. 199-317.
- DERRIDA, Jacques. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.
- DERRIDA, Jacques. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.
- DERRIDA, Jacques. "En ce moment même dans cet ouvrage me voici". In: DERRIDA, Jacques. *Textes pour Emmanuel Levinas*. Paris: Place éd., 1980. p. 21-60.
- DERRIDA, Jacques. "La loi du genre". In: DERRIDA, Jacques. *Parages*. Paris: Galilée, 1986a. p. 249-287.
- DERRIDA, Jacques. "Survivre". In: DERRIDA, Jacques. *Parages*. Paris: Galilée, 1986b. p. 119-218.
- DERRIDA, Jacques. "La main de Heidegger (Geschlecht II)". In: DERRIDA, Jacques. *Psyché*. Paris: Galilée, 1987a. p. 415-451.
- DERRIDA, Jacques. *Feu la cendre*. Paris: Éditions Des Femmes, 1987b.
- DERRIDA, Jacques. "Différence sexuel, différence ontologique (Geschlecht I)". In: DERRIDA, Jacques. *Heidegger et la question*. Paris: Champs Flammarion, 1990. p. 145-172.
- DERRIDA, Jacques. "A diferença". In: DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991. p. 33-64.
- DERRIDA, Jacques. "Chorégraphies" – Entrevista com Christie V. McDonald. In: DERRIDA, Jacques. *Point de suspension – Entretiens*. Paris: Galilée, 1992. p. 95-115.
- DERRIDA, Jacques. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, Jacques. "O carteiro da verdade". In: DERRIDA, Jacques. *O cartão postal: de Sócrates a Freud e além*. Tradução de Ana Valéria e Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 457-542.
- DERRIDA, Jacques. *Esporas: os estilos de Nietzsche*. Tradução de Rafael Haddock Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2013.
- GASCHÉ, Rodolphe. "La bordure interne". In: LÉVESQUE, Claude; McDONALD, Christie V. (Orgs.). *L'oreille de l'autre: textes et débats avec Jacques Derrida*. Montréal: VLB, 1982. p. 59-65.
- HARTMAN, Geoffrey H.; DERRIDA, Jacques; BLOOM, Harold; DE MAN, Paul; MILLER, J. Hillis. *Deconstruction and Criticism*. Londres: Continuum International Publishing Group, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Metaphysique Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe*. Editado por Klaus Held. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: A. Michel, 1963.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977.

Christie V. McDonald  0000-0003-3765-6348

Doutora pela Yale University

Professora emérita do Departamento de Literatura Comparada de Harvard University. Atua na área de literatura e pensamento francês e em teoria literária. Com o filósofo Jacques Derrida, além desta entrevista, publicou *L'oreille de l'autre - textes et débats avec Jacques Derrida* (1982). É autora, entre outros, de *French Global: A New Approach to Literary History* (Columbia University Press, 2010).

Harvard University

Smith Campus Center

30 Dunster Street

Cambridge, MA, United States of America

02138

Carla Rodrigues  0000-0002-1421-5120

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Professora no Departamento de Filosofia da UFRJ, pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (IFCS/UFRJ), onde coordena o laboratório Escritas - filosofia, gênero e psicanálise (UFRJ/CNPq). Foi contemplada com bolsa de produtividade do edital Jovem Cientista do Nosso Estado (Faperj, 2018/2020). Realizou pesquisa de pós-doutorado no Instituto de Estudos da Linguagem/Unicamp como bolsista do CNPq (2011/2013).
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Largo São Francisco de Paula, 1 – Centro
20051-070 – Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Telefone: (21) 3938-0445
filosofia@ifcs.ufrj.br

carla@ifcs.ufrj.br

Tatiana Grenha  0000-0001-7179-6833

Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ
Psicanalista, graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000), mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2004). Seus temas gerais de pesquisa são: linguagem, psicanálise, Lacan, Derrida, Desconstrução, Ética.
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Largo São Francisco de Paula, 1 – Centro
20051-070 – Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Telefone: (21) 3938-0445
filosofia@ifcs.ufrj.br

tatianagrenha@gmail.com

COMO CITAR ESSE ARTIGO DE ACORDO COM AS NORMAS DA REVISTA

GRENHA, Tatiana; RODRIGUES, Carla. "'Coreografias': entrevista com Jacques Derrida". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27, n. 1, e50638, 2019.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Carla Rodrigues – tradução e revisão
Tatiana Grenha – tradução e revisão

FINANCIAMENTO

A pesquisa contou com o apoio da CNPq

CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica

APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica

CONFLITO DE INTERESSES

Não se aplica

LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

HISTÓRICO

Recebido em 19/05/2017
Aprovado em 07/11/2018

