

Linguagens e representações: silenciamento e margem

SANDRA SACRAMENTO

Professora doutora em Literatura Brasileira pela UFRJ, Titular da Universidade Estadual de Santa Cruz/Uesc.

Resumo: Discussão sobre a origem das metanarrativas encarregadas de plasmar um ideário teleológico-historicista e apoiadas no etnocentrismo e no logofonocentrismo, pondo-se sob a visão do contexto do século XX, mediante análise do pós-estruturalismo e da teoria da desconstrução e de outros estudos que fizeram incidir críticas severas ao modelo de racionalidade anterior e deram respaldo ao movimento de minorias, ainda não contempladas pela racionalidade ocidental, entre as quais a versão do pós-feminismo.

Palavras-chave: Historicismo; metanarrativas; estruturalismo; pós-estruturalismo; desconstrução; pós-feminismo

Abstract: This article places metanarratives' sources, which are delegated to demonstrate a teleological historicism, which truth has legitimized ethnocentrism and logofonocentrism. In the 20th century, post-structuralism, deconstruction theory and other researches strongly criticized the past rationality model and they supported minority ideas, as the post-feminism, which had not approached by Occidental rationality.

Key words: Historicism; metanarratives; structuralism; post-structuralism, deconstruction; post-feminism.

*Ai, palavras, ai palavras,
que estranha potência, a vossa!*
Cecília Meireles

*Digo: o real não está na saída nem na chegada:
ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.*
João Guimarães Rosa

1. Historicismo e metanarrativas

As *metanarrativas*, sistemas discursivos de legitimação, foram postas a serviço do Ocidente e impuseram a absolutização dos lugares *enunciativos*, em que o dissenso e a fragmentação se tornaram banidos em nome da ordem e da exclusão. Desde a Antiguidade Clássica, o relato mítico, a filosofia e o cânone ocidental literário encerraram, a princípio, tal desiderato, como os grandes balizadores comportamentais a prescrever e a encerrar a melhor maneira de dar sentido ao mundo.

A modernidade, por sua vez, em sua crença e prática ideológico-culturais, encarregou-se de vincular o relato historicista das metanarrativas aos ideais iluministas, com o otimismo em relação ao papel da ciência e com a crença no progresso ou na busca de verdades, de valores universais e atemporais. Jean Françoise Lytoard, em *A condição pós-moderna* (1998), identifica duas narrativas que nortearam a modernidade cientificamente: a narrativa política, encerrada no discurso emancipatório da Revolução Francesa, e a narrativa filosófica, esteando-se na obra de Hegel, *Fenomenologia do espírito* (2003), quando situa o conhecimento em uma dimensão histórico-evolucionista.

A partir do século XVII, a visão historicista do mundo e a construção dos Estados-nação europeus, fundamentadas em uma língua nacional e em limites territoriais, levaram a acreditar em promessas da igualdade universal; e, para tanto, empenharam-se, através de crenças e práticas ideológico-culturais, em estabelecer

socialmente esferas, sob o princípio da separação, embora vistas como iguais. Assim a divisão de propriedade, de recursos e trabalhos, segundo as diferenças cunhadas entre homens e mulheres, brancos e negros, proprietários e trabalhadores, colonizadores e colonizados, estruturou o mundo administrado em visões hierárquicas, que deviam se justificar por si sós.

O romantismo europeu, por sua vez, reflete a ambiência então operante. O romantismo alemão, por exemplo — ainda que a princípio a Alemanha não estivesse unificada —, procura, nas raízes folclóricas, na tradição das narrativas orais, uma forma de sedimentar o seu cânone, com o culto ao *Volksgeist*, com forte valorização do dado local. Goethe então propõe o conceito de Literatura Universal (*Weltliteratur*), em atenção aos valores e crenças da modernidade europeia, sustentados na nação e em suas tradições, com a crença no progresso e na ciência.

A filosofia, então, reforçou o historicismo das metanarrativas. Hegel tem uma visão panteísta da História; para ele existe um espírito, uma intuição transcendental que constitui a origem criadora da realidade universal. A ideia evolui sob o signo da dialética do espírito. Sendo o real essencialmente o devir, este avança inexoravelmente rumo à marcha ternária da tese-antítese-síntese. A História, ao ser tomada como criação do espírito, não passa de uma manifestação exterior ao desenvolvimento da ideia; por isso, o curso da História segue uma linha evolutiva: os povos orientais (cultura místico-religiosa) representam a tese; a Antiguidade Clássica (cultura racional), a antítese; a Idade Moderna, a síntese.

Por outro lado, Augusto Comte, filósofo francês fundador da Sociologia, também bastante influenciado pelo racionalismo, via no progresso da Ciência a chave para a emancipação do gênero humano. Formaram-se assim, com o conhecimento religioso e a filosofia metafísica, explicações imaginárias presentes em setores da realidade social que ainda não haviam chegado ao conhecimento científico, completamente racional. Assim, a humanidade

teria passado pelo estado religioso (politeísmo feiticista), metafísico (monoteísmo) até chegar ao estágio racional, preso à observação dos fatos (positivismo). Podemos notar que os três filósofos do século XIX, acima citados, têm uma visão presa ao continuísmo historicista e ao teleológico, com forte visão eurocêntrica, refletindo-se nas histórias da literatura daquele continente e daquelas advindas de sua colonização, como a história da literatura brasileira, por exemplo.

O Estruturalismo segue a tendência do cientificismo corrente, do final do século XIX e início do XX, quando reduz o texto literário a uma rede de significância e prioriza a *langue*, em sua abstração coletiva de uso, sob a justificativa de se debruçar sobre a estrutura do próprio signo para que fosse mais bem observado. Essa teoria padece do rigor racional, a que se impõe, tornando, muitas vezes, a análise do signo e da obra literária uma espécie de intervenção cirúrgica à procura de uma rede sistêmica de significância, encontrável no todo.

2. O Estruturalismo no meio do caminho

Ferdinand de Saussure, em *Curso de linguística geral* (1995), compilado por seu genro e discípulo Charles Bally, vai dizer que o código linguístico, dividido entre *langue*, sistema coletivo, e *parole*, de uso individual, constitui um sistema, uma estrutura, cujos elementos só significam na relação estabelecida com o todo; assim, para haver linguagem é necessário que o *significante* (cadeia fônica) e o *significado* (conteúdo) do signo estejam em relação de interdependência. Mas é com o *Círculo Linguístico de Praga* que o vocábulo “estrutura” ganha destaque com Mukarovsky, quando este fala em “estrutura melódica”, “estrutura rítmica”, “estrutura fônica”, “estrutura sintática” e em “estrutura de conteúdo”.

O Estruturalismo reforçou uma perspectiva, de certa sorte idealista, por enfatizar o *significado*, preso a uma essência de origem primeira, e não se ateve às *condições enunciativas* de sua realização; antes, a análise transitou dentro de um leque universal de estruturas. Por outro

lado, expôs a literatura a uma espécie de *previsibilidade* e destituiu-a do inusitado, por ser elaborada a partir de algo anterior ao indivíduo.

Saussure, quando se refere ao sujeito falante, afirma que esse procede ao *recorte da realidade*, ao apresentar o signo linguístico como produto da *união arbitrária* entre o *significante* e o *significado*; mas, ao mesmo tempo, idealisticamente, incide sua análise na *langue*, isto é, na abstração do uso, e não na *parole*. Incorre, então, no equívoco de atribuir ao código linguístico, isto é, à soma de todos os signos desse código, o qualificativo *natural*, ao desconsiderar o contexto de uso. Com isso, submete o *sujeito da enunciação* à rede estrutural, que o cerceia.

Em *Marxismo e filosofia da linguagem* (2004), cuja primeira edição é de 1929, Bakhtin, partindo da díade *língua e fala* de Saussure, centra-se na *fala*. Saussure despreza-a, quando encerra seu foco de análise em um princípio estático, ao privilegiar um contrato coletivo, *monológico*, que transita pelo *monismo* do interdito, cuja potência do contínuo ocupa a virtualidade do desenvolvimento do discurso no intervalo entre 0-1, do falso/verdadeiro, da denotação.

O revisionismo bakhtiniano, por outro lado, vê a linguagem, enquanto *sistema de fala*, que se sustenta em uma dinâmica combinatória, individual na troca dos signos, através do diálogo. Portanto, o *dialogismo* proposto refuta o *monologismo* e se sustenta na *ambivalência*, na negação como afirmação. E, ao transgredir o interdito 0-1 da lógica dominante, instaura o seu duplo: 0-2.

Ao opor o *dialogismo ao monologismo*, Bakhtin, em *Problemas da poética de Dostoiévski* (1981) e em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (1987), reivindica para o texto literário a seara da ambivalência em que a palavra, isto é, o signo linguístico travejado pelo sujeito, destinatário e contexto, se expõe, através do conjunto de elementos sêmicos, em plenitude. Tal visada é capaz de carnavalizar o *déjà vu*, quando relativiza a noção de anterioridade, do erudito e do(a) autor(idade), em recalque do popular, da intertextualidade, da paródia.

Há muito que o radicalismo do Estruturalismo vinha sofrendo fortes restrições. Barthes, em *S/Z* (1970), ao analisar o conto *Sarrasine*, de Balzac, indaga-se sobre a possibilidade de o signo ser *neutro*, à luz da noção de Saussure, quando se refere ao código linguístico como algo capaz de fazer *representar* o chamado real, de forma autônoma, isenta de qualquer interesse, na medida em que, para haver *linguagem*, é preciso que *significante* e *significado* se remetam de forma arbitrária. E a crítica literária, até então, ao entender-se como metalinguagem, acabou por reduzir o texto a uma estrutura delimitada; entretanto, este deve ser tratado, enquanto escrita, em sua produtividade, enquanto o leitor, neste mesmo instante, é chamado a fazer parte dessa estruturação em aberto.

Barthes, assim, passa da obra ao texto e flagra a pretensão representativa da atitude *natural* da literatura chamada realista. Para ele, em vez de caracterizar o signo como natural, dever-se-ia vê-lo em sua intervenção sobre a *realidade*, pois, na literatura, não há originalidade, nem autor, e qualquer obra é produto da intertextualidade com outros escritos que a antecedem.

Tal pretensão, a de o signo ser visto como representação ou reflexo, em função simbólica, e neutro em sua nomeação, nega a sua própria condição de produtividade e, mais do que tudo, o fato de o mundo ser complexo e múltiplo.

O espaço bilateral da consciência simbólica, escreve Barthes, privilegia massivamente a *semelhança*, constrói uma relação *analógica* entre significante e significado que ignora a questão da forma e cria uma dimensão vertical do signo. Neste esquema, o significante é sempre pré-determinado pelo significado – aquele espaço conceitual ou real que é colocado anteriormente e de fora do ato da significação (BHABHA, 2003, p. 81-82).

É bom que se diga: o Pós-Estruturalismo já estava sendo gestado, de certa sorte, no Estruturalismo, quando

este se voltou para a explicação do código linguístico, em seu funcionamento como linguagem. É a contestação do imaginário ocidental, com toda a sua *entourage*, amparado nas metanarrativas, bem como no *beletrismo* canônico, ganha dimensão nunca antes vista, em alguns momentos pontuais do século XX, abalando a condição do próprio escritor. Entretanto, para Lyotard,

O artista ou o escritor pós-moderno está na posição de um filósofo. Em princípio, o texto que ele escreve, a obra que produz não são governados por regras preestabelecidas, e não podem ser julgados segundo um julgamento determinante, pela aplicação de categorias comuns ao texto ou à obra. São essas regras e categorias que a própria obra de arte está buscando (1989, p. 81).

O fim da Segunda Guerra Mundial, a Descolonização de domínios europeus em outros continentes, a entrada dos filhos do operariado em Universidades Abertas, a ocupação da Tchecoslováquia, em 1968, por tropas soviéticas e, no mesmo ano, o movimento estudantil, em Paris, com o apoio das feministas, no famoso movimento de libertação das mulheres, constituem os principais acontecimentos desencadeadores do que veio depois no terreno da crítica.

A crítica, seja ao *status quo*, seja ao texto literário, requer, mais do que um empreendimento, antes um posicionamento político, de quem a faz, em forma de agência, em *performance* insidiosa. As teorias críticas então ganham uma dimensão muito mais ampla, na medida em que o teórico não pode mais se eximir do mundo. Nessa linha de ação, estão os Estudos Culturais, o Pós-Colonialismo e a Crítica Feminista.

No subitem seguinte, abordaremos melhor o pós-estruturalismo, mais especificamente, na versão da teoria da desconstrução de Jacques Derrida e na crítica pós-feminista, quando explicitaremos seu tributo à teoria da desconstrução derridiana.

3. Em vias de revisão

Ainda que não seja uma escola unificada de crítica à modernidade, o termo pós-estruturalismo começou a ser utilizado a partir de 1970, vinculado ao pós-modernismo, com Jean Baudrillard, Jean François Lyotard, Michel Foucault e Julie Deleuze e ao pós-criticismo, com Frederic Jameson, e à desconstrução, com Jacques Derrida.

Em *Gramatologia* (1973) e em *L'écriture et la différence* (1967), Derrida lança as bases da teoria da *desconstrução*, ao tentar desconstruir o pensamento *logofonocêntrico*, amparado em *monismos*, como o conceito de verdade (*logo*) e da palavra viva (*fono*), calcados na metafísica, quando vinculou a retórica à lógica e o estilo ao significado, como se a palavra oral estivesse imune aos efeitos da escrita. Com isso, multiplicidade, dissenso, conflito acabam reduzidos a “acidentes” (em oposição à substância), ou a mero artifício dialético provisório utilizado pela unidade subjacente do Espírito (PESSANHA, 1997, p. 80).

Para Derrida, a escrita — elemento de substituição — não deve ser vista como cópia servil à fala, pois toda linguagem é metafórica e tanto a filosofia, o direito, quanto a literatura são linguagens figuradas, que trabalham sempre para tornar a ambiguidade como injunção da verdade.

A metafísica ocidental, como limitação do sentido do ser no campo da presença, produz-se como a dominação de uma forma linguística. Interrogar a origem desta dominação não equivale a hipostasiar um significado transcendental, mas a questionar sobre o que constitui a nossa história e o que produziu a transcendentalidade mesma (DERRIDA, 1973, p. 28-29).

Derrida, então, ao questionar o princípio metafísico do *significado transcendental* (gramatologia), encontra, na conceituação saussuriana de signo, o mesmo princípio da significação fixa e estável. O signo, para justificar sua existência, precisa definir-se pelo que não é, pela sua ausência, ainda que *simule* a presença. Na concepção

estruturalista, o signo só se torna linguagem quando há a relação de significância estabelecida, a chamada dupla articulação, entre *significante* (cadeia fônica), composto por seus fonemas, e *significado* (evocação mental de um ser ou de algo).

Portanto, o *significante* só existe porque se opõe, se diferencia de outro *significante*, que remete a outro *significado*, que não o primeiro, sempre em um processo de adiamento da perfeita articulação entre *significante* e *significado*. O *significado* é, pois, o resultado de uma *cadeia de significantes* sem referentes ou significados estáveis. O que se toma como *significado* é, de fato, um *significante*, do qual se interrompeu o jogo de *disseminação*.

Resta aí sempre um componente de significado que, na pauta da metafísica ocidental, não foi incluído e ao qual Derrida chama de *suplemento*. Tal excesso, em outras palavras, não se encontra representado no código linguístico nem, conseqüentemente, em todo o sistema de atribuição de sentido. A *différance* — vocábulo oriundo de dois verbos da língua francesa, *différer* (adiar, diferir) e *diférer* (citar, deferir) — encerra a noção de que o signo diferencia, cita e, ao mesmo tempo, adia a significação completa de algo (COSTA LIMA, 1988).

Descamps, em *As ideias filosóficas contemporâneas na França* (1991), elucida-nos como ocorre essa condição do signo, de certa sorte, precária:

Os mecanismos de autoafetação, de “diferença”, destroem a linha régia da presença em si. Deslocar as figuras da identidade, da origem, é desconstruir as oposições seculares entre natureza/cultura, presença/ausência, sujeito/objeto, inteligível/sensível. A tarefa é imensa já que esses rochedos não param de frequentar os grandes textos (DESCAMPS, 1991, p. 111).

Logo, a desconstrução centra sua crítica aos monismos, que se opõem ao dialogismo, ao pluralismo, à diferença, quando incide suas análises em textos que, com o objetivo de evidenciar a vulnerabilidade de

significação, balizaram todos os centros excludentes dos pares dicotômicos ocidentais: centro/periferia, branco/negro, homem/mulher etc.

4. Pós-feminismo e desconstrução

Ao feminismo costuma-se atribuir ondas: o “universalismo”, de que existe “um sexo”, das primeiras feministas; o “diferencialismo”, que resiste ao “uno”, “Esse sexo que não é sexo” (IRIGATAY, 1985); e a ginocrítica, com as teóricas da escrita (CIXOUS, 1995; KRISTEVA, 1980). Essas duas ondas são tachadas de sexistas e binaristas, por se manter no racionalismo cartesiano da identidade de gênero essencialista, isto é, como algo fechado e identificável, sustentado na díade da exclusão: ou, ou. Dessa sorte, ainda acreditavam nas promessas emancipatórias das metanarrativas da modernidade não postas em prática até então. Entretanto, impõe-se um aparato revisionista da lógica da tradição ocidental, com a noção de que o “sexo não é um, nem dois” (BUTLER, 1999), em nome da inclusão “e, e”; que leva à teoria “queer”, em sua subversão das identidades sexuais, uma vez que tanto o sexo, como o gênero são construções discursivas de poder. Na mesma linha de raciocínio, Foucault, em *Microfísica do poder* (2008), afirma:

O que faz com que o poder se mantenha é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma prazer, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir [...]. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças às múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros (FOUCAULT, 2008, p. 8-12).

A crítica pós-feminista, assim, relaciona sinais de exaustão a uma série de discursos redutores que embasaram a instituição da *diferença reificada, que organiza a diferença na desigualdade* (RICHARD, 2002, p. 161), uma vez que mantêm as categorias de *sujeito e varão*, como parâmetro de legitimação dos discursos. Tal equívoco foi cometido mesmo por feministas, como Simone de Beauvoir de *O segundo sexo* (1980), texto publicado em 1949, quando se manteve ainda no *mesmo* para tratar da *diferença*, em uma posição binária e vicária da mulher, centrada em um outro, que lhe dava sentido. Nas palavras ainda de Nelly Richard, em *Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política* (2002):

A nova crítica feminista compartilha o argumento pós-metafísico de que as mulheres já não podem descansar na substancialização de um “nós”, re-unificador do heterogêneo e do descontínuo de suas múltiplas e contraditórias articulações de identidade. Ao mesmo tempo, o feminismo não pode renunciar completamente à ideia de que *um traço de união* reagrupe “as mulheres”, sob a referência coletiva de um “nós”, uma vez que sem a base operacional desse “nós” não existe luta política (RICHARD, 2002, p. 163).

O que ela defende é que, para a efetiva emancipação da mulher, esta deve se colocar nas referências e representações que sempre a identificaram; mas, ao mesmo tempo, de modo atento e vigilante, transpor o pré-dado, em um processo de resistência/negociação, para, de fato, avançar em seu *empoderamento*, enquanto ser dotado de razão e de querer. Desta sorte, é salvado o melhor da dialética, porque entendemos que a síntese do pensamento dialético é, para a efetiva mudança, somente um *por enquanto*, do nada definitivo das identidades, em articulações contingentes do “eu” com o “nós”.

Os estudos de Derrida já citados aqui, ao se contrapor às oposições binárias, colocam o significado do sujeito em *deslizamento* e constituem, por isso, uma

ferramenta importante para o entendimento de que toda exclusão se radica em uma construção discursiva e não em algo pré-dado e insubstituível, de modo ontológico; e amplia a questão do sentido para qualquer tipo de violência capaz de silenciar. Já Butler (1999) justifica o processo classificatório de toda identidade, ao afirmar que são construções discursivas elaboradas e colocadas sobre a mulher, racializando e etnicizando seu corpo de *um exterior, de um domínio de efeitos inteligíveis* (1999, p. 22).

Assim, ao refutar os *essencialismos*, Butler defende a questão da *performatividade*, enquanto produção de identidade, porque “descola” o fenômeno da produção discursiva do *mesmo*. A partir desta, é possível perceber que os sistemas de representação estão inegavelmente ligados ao poder; e, ao resgatarem a materialidade do *significante*, evidenciam a pretensão clássica de priorizar o *significado*. Nesse momento, a *diferença* surge, em contrapartida, ao *mesmo*, representado pelo etnocentrismo ou pelo gênero.

Logo, a mulher deve ser evidenciada em sua dinâmica existencial que dê conta do seu gênero, de sua classe e de sua etnia, em seu relacionamento diuturno contextualizado.

A discussão acerca das relações de gênero, sem uma perspectiva da etnia e da classe social a que pertence a mulher, coloca o debate em descompasso com os acontecimentos. Se falarmos, em termos de discursos emancipatórios, ainda no século XVIII, os homens foram chamados a responder ao patriarcalismo, esteado no branco europeu. Enquanto as mulheres brancas foram privadas da noção de igualdade e liberdade, ação contrária, portanto, ao princípio da universalização da igualdade e da unidade do gênero humano. Somado a isso, o discurso da ciência se encarregou de plasmar uma série de pré-conceitos misóginos, contrários à mulher

e também aos representantes de outras etnias que não a branca. (SACRAMENTO, 2009, p. 217-218).

Para Butler, há, na concepção de sujeito visto pelas feministas anteriores um *essencialismo* particular condicionado à transcendência. Propõe então uma *genealogia crítica do gênero* complementada por uma

Política de atos performativos de gênero, que reescreva as identidades de gênero existentes e, ao mesmo tempo que ofereça um enfoque prescritivo sobre o tipo de realidade de gênero que deveria existir. (BUTLER, 1998, p. 313; tradução minha do espanhol)

Os atos performativos então têm a função de desarticular os termos da dialética um/outro e subverter a normalidade organizada sobre bases binárias. Butler, ao propor a “quebra” da díade sexo-gênero — sendo o primeiro já uma construção cultural-discursiva, tal como foi visto por Freud (“a anatomia da mulher é destino”) — pode colocar a mulher, desse modo, disponível ao desejo, porque se utiliza da agência, em *pontos de fuga* (BUTLER, 2003).

Com a expansão do feminismo negro, feminismo lésbico, feminismo popular, ecofeminismo, feminismo cristão, e assim por diante, a segunda metade dos anos 80 e os anos 90 [com o *Queer Studies*] viram a proliferação de novas protagonistas cujas trajetórias político-pessoais diferiam de modo significativo daquelas das primeiras feministas (referidas agora como “históricas”) [...]. (ALVAREZ, 2000, p. 393).

Os discursos das chamadas “feministas históricas” incidiam basicamente sobre reivindicações, sobre a crítica da mulher branca e de classe média ao patriarcalismo ocidental, porque ainda trabalhavam em bases dicotômicas, ancoradas no edifício filosófico de

racionalidade ocidental, essas, em si mesmas, excludentes, do alto/baixo, claro/escuro, natureza/cultura, homem/mulher, centro/periferia.

O pós-feminismo, hoje, ainda que multifacetado, como se constata na citação de Alvarez (2000), defende, em sua plataforma, a ideia de que a igualdade de gênero não pode ser vista sem uma contextualização, em uma perspectiva culturalista, em que categorias como gênero, classe e etnia, que serviram, no passado, para marcar a diferença, hoje devem ser utilizadas em realocações desdobráveis, como marca disjuntiva da presença, contrárias às *metanarrativas*, quando se colocavam de modo totalizador.

6. Considerações finais

As metanarrativas da tradição ocidental, vindas desde a Grécia da Antiguidade Clássica, com atualizações durante a modernidade, ainda que se dissessem respaldadas em princípios racionais e universais, não conseguiram incluir em seus relatos toda a gama de complexidade do gênero humano. E trabalharam com pares dicotômicos, como forma de organizar os fenômenos, que balizaram juízos de valor, cujo segundo elemento encerrava o outro, o excluído, sempre a partir do primeiro, do mesmo.

Vários movimentos, durante o século XX, impuseram-se, em oposição, ao *logos* ortodoxo da tradição ocidental e criticaram sobremodo o seu modelo, ainda que o foco principal tenha se centrado sobre a modernidade. Entre essas correntes, encontram-se o pós-estruturalismo, a teoria da desconstrução e, muito tributário à última, o pós-feminismo.

O pós-estruturalismo e a desconstrução estiveram atentos ao paradigma arrogante da modernidade, sustentado, segundo Derrida (1973), no *logofonocêntrico*, isto é, no princípio da monologia, que se opõe ao pluralismo. Tal princípio assenta-se no conceito de verdade excludente (*logo*) e supõe que a representação é a palavra viva (*fono*).

O pós-feminismo, amparado na teoria da desconstrução derridiana, contesta as duas primeiras ondas do feminismo, porque, em suas reivindicações, ainda trabalharam em favor do logos da modernidade, amparado no *ou, ou*; portanto, ainda, em pares hierárquicos, ao acreditar nas promessas das metanarrativas emancipatórias do racionalismo cartesiano. A pós-feminista Butler (1999), ao rever a lógica da tradição ocidental, defende que o *sexo não é um, nem dois* e que tanto o gênero quanto o sexo são construções discursivas, formatadas para o desejo da heterossexualidade. Dessa sorte, acena com a inclusão *e, e* e a posterior teoria *queer*, que subverte as identidades sexuais atreladas ao sexo-gênero-desejo.

Referências

ALVAREZ, S. E. A. A “globalização” dos feminismos latino-americanos: tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio. In: ALVAREZ, S.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Orgs.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 383-426.

BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Ed. UnB, 1987.

BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2004.

BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BARTHES, R. *S/Z*. Paris: Seuil, 1970.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Trad. Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BHABHA, H. *O local da cultura*. Trad. Myria Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: BUTLER, J.; LOPES LOURO, G. (Orgs.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. Actos performativos y construcción del gênero: um ensayo sobre fenomenoloía y teoria feminista. In: BUTLER, J. *Debate feminista*. vol. 18, 1998, p. 113.

CIXOUS, H. *La risa de la medusa*. Trad. revisada por Myriam Díaz-Diocaretz. Barcelona: Anthropos, 1995.

COSTA LIMA, L. *O fingidor e o censor*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

DESCAMPS, C. *As ideias filosóficas contemporâneas na França*. Trad. de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

HEGEL, F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003.

KRISTEVA, J. *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*. Paris: Seuil, 1980.

LYOTARD, Jean-F. *A condição pós-moderna*. Trad. José Bragança de Miranda. Lisboa: Gradiva, 1989.

PESSANHA, J. A. M. Cultura como ruptura. In: BORNHEIM, G. et al. *Tradição/Contradição*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/Funarte, 1997.

RICHARD, N. *Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política*. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

SACRAMENTO, S. A mulher negra e a cidadania negada em *Jubiabá* de Jorge Amado. *Revista Terceira Margem* (UFRJ), Rio de Janeiro, n. 20, p. 215-229, janeiro-julho 2009.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. Trad. Antônio Chelini et al. São Paulo: Cultrix, 1995.