



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Falar-mulher: fluir *entre*

Yasmin Santos Abdel Qader

Brasília
2023

Yasmin Santos Abdel Qader

“Falar-mulher: fluir *entre*”

Orientador: Herivelto Pereira de Souza

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestra em Filosofia e aprovada em 01/12/2023, pela comissão formada pelos professores:

Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza
Universidade de Brasília

Profa. Dra. Juliana de Moraes Monteiro
Universidade Federal da Bahia

Profa. Dra. Alice de Barros Gabriel
Instituto Federal de Goiás

Profa. Dra. Priscila Rossinetti Rufinoni
Universidade de Brasília

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Sf Santos Abdel Qader, Yasmin
Falar-mulher: fluir entre / Yasmin Santos Abdel Qader;
orientador Herivelto Pereira de Souza. -- Brasília, 2023.
114 p.

Dissertação(Mestrado em Filosofia) -- Universidade de
Brasília, 2023.

1. falar. 2. parler-femme. 3. representação. 4. feminismo
. 5. diferença sexual . I. Pereira de Souza, Herivelto,
orient. II. Título.

RESUMO

Este trabalho aborda a obra de três filósofas: Luce Irigaray, Adriana Cavarero e Elizabeth Grosz. O que as conecta nesta pesquisa, eu afirmaria, é a angústia referente a uma certa dificuldade de falar, enquanto mulheres. Irigaray ocupa um lugar central devido a hipótese de que seu método tem bastante a contribuir para nós mulheres a respeito de desenvolvermos nossa própria linguagem. Após me perguntar *o que é falar?*, alcanço um horizonte que considero potente para o feminismo que é a pergunta decorrente desta primeira: *se nós, mulheres, nos deseducássemos em relação a esta linguagem na qual não nos sentimos representadas - uma linguagem que não criamos - e buscássemos falar à nosso próprio modo, como falaríamos? Quais vias de expressão, gestos, seriam, para nós, expressivos? Como o sexo feminino poderia advir à linguagem?* Estas perguntas, para serem eficientes, devem alcançar o que profundamente constitui o ato de falar, ou até mesmo escrever: *a relação entre a realidade, a materialidade, e sua representação*. O que decorre disto é a necessidade de se perguntar *quais são as implicações filosóficas da própria formulação da matéria, tal como ela é, tal como poderia ser*. Quais são maneiras potentes de representar, que, como diria Irigaray, não congelem o fluxo discursivo, ou o movimento mesmo de de falar? Esta pergunta me leva inclusive a me perguntar se falar necessariamente implica representar. Longe de responder estas perguntas, este trabalho desenvolve-se como um ensaio, onde me deixo levar pelo fluxo da curiosidade, ou do espanto (*thaumázein*), diante do que *é e poderia ser* falar. O *falar-mulher* comparece aqui como contribuição metodológica para que as mulheres possam iniciar este movimento, ou como fagulha inspiradora que convoque a falar as leitoras que porventura possam sentir-se sem voz, sem linguagem.

Palavras-chave: falar, parler-femme, representação, feminismo, diferença sexual, materialidade, idealidade

ABSTRACT

This work addresses the oeuvre of three philosophers: Luce Irigaray, Adriana Cavarero and Elizabeth Grosz. What connects them in this research, I would say, is the anguish related to a certain difficulty in speaking, as women. Irigaray occupies a central place due to the hypothesis that her method has a lot to contribute to us women in terms of developing our own language. After asking myself what it means to speak?, I reach a horizon that I consider powerful for feminism, which is the question arising from this first one: if we, women, were uneducated in relation to this language in which we do not feel represented - a language that we did not create - and we tried to speak in our own way, how would we speak? Which ways of expression, gestures, would be expressive for us? How could the female sex come to language? These questions, to be efficient, must reach what deeply constitutes the act of speaking, or even writing: the relationship between reality, materiality, and its representation. What follows from this is the need to ask what are the philosophical implications of the very formulation of matter, as it is, as it could be. What are powerful ways of representing, which, as Irigaray would say, do not freeze the discursive flow, or the movement of speaking? This question even leads me to wonder whether speaking necessarily implies representing. Far from answering these questions, this work develops like an essay, where I let myself be carried away by the flow of curiosity, or astonishment (*thaumázein*), at what speaking is and could be. Parler-femme appears here as a methodological contribution so that women can start this movement, or as an inspiring spark that calls on women-readers who may feel without a voice, without language, to speak.

Key-words: to speak, parler-femme, representation, feminism, sexual difference, materiality, ideality

Sumário

Agradecimentos	02
Introdução	04
Capítulo 1: <i>Fluir</i>	11
1.1 Da necessidade de falar	12
1.2 A história da diferença e o feminismo	28
1.3 Do falo(go)centrismo à diferença sexual como projeto político feminista	32
1.4 Falar-mulher	36
1.5 Falar-mulher: fluir entre	45
Capítulo 2: <i>Entre</i>	48
2.1 Cultivando matéria/energia para sair do platonismo	51
2.2 O caminho do corpo falante	54
2.3 Por que escrever?	67
2.4 Sexuação como saída para as idealidades	71
2.5 Do indeterminado à subjetividade sexuada	75
Capítulo 3: Falar	78
3.1 O feminino que não é só um se move	78
3.2 O método de Irigaray	82
3.3 A relação da menina com a mãe	86
3.4 Pluralidade das zonas erógenas genitais femininas	90
3.5 A parcialidade das pulsões como despedaçamento da mãe	91
3.6 O papel do material em Irigaray	92
Conclusão	109
Referências bibliográficas	112

Referências precisas na forma de notas ou pontuação indicando citação foram frequentemente omitidas. Porque em relação ao funcionamento da teoria, a/uma mulher cumpre uma dupla função - como o exterior mudo que sustenta toda sistematicidade; como um solo maternal e ainda silencioso que nutre todos os fundamentos - ela não tem que se conformar com os códigos que a teoria estabeleceu para si mesma. Assim, ela confunde, mais uma vez, o imaginário do "sujeito" - em suas conotações masculinas - e algo que será ou poderá ser o imaginário feminino. Deixar então, macho ou fêmea, morto ou vivo, reconhecerem-se como iguais conforme seu desejo ou seu prazer, mesmo na paródia das maiúsculas. Mas se, na resistência estabelecida contra esse imaginário masculino, a distorção gerou desconforto, então, talvez?, algo da diferença dos sexos teria ocorrido também na linguagem.

Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*

No entanto, exceto no caso do Hino, que combina a dedicatória e o próprio texto, o que segue a dedicatória (isto é, a própria obra) tem pouca relação com esta dedicatória. O objeto que dou não é mais tautológico (te dou o que te dou), é interpretável; tem um significado (significados) muito além de seu endereço; ainda que eu escreva o teu nome na minha obra, é para "eles" que ela foi escrita (os outros, os leitores). Portanto, é por uma fatalidade da própria escrita que não podemos dizer de um texto que é "amoroso", mas apenas, na melhor das hipóteses, que foi criado "amorosamente", como um bolo ou uma pantufa bordada.

Roland Barthes, *A Lovers Discourse: Fragments*

E você teve que me perder de vista para que eu voltasse, em sua direção, com outro olhar. E, certamente, o mais árduo tem sido cerrar os lábios, por amor. Para fechar essa boca que sempre procurou fluir livremente.

Luce Irigaray, *Marine Lover*

Agradecimentos

Agradeço e dedico, em memória, à minha mãe, Thelma Silveira, por ter sido exemplo de insubordinação patriarcal, bruxaria, ética, determinação, força, coragem, mulheridade ativa, enfim, por cultivar em mim o fogo da curiosidade pelo mundo e por sua aposta de que eu poderia tornar-me quem sou. Agradeço por ter tido seu corpo junto a meu corpo (o que, talvez, o mantém firme hoje - e prenhe de desejo), suas mãos, colo, timbre de voz, cantorias, escritos, calor e amor. Agradeço por nossa intersubjetividade, por nosso diálogo, por ter me dado oportunidade de falar.

Agradeço ao meu orientador Herivelto Souza pelo apoio, interesse, disponibilidade, generosidade e acolhimento. Suas apostas e escutas foram essenciais tanto para que eu começasse este percurso na pesquisa em Filosofia, quanto para continuar diante das dificuldades que encontrei ao longo do caminho do mestrado. Agradeço pelo convite para lecionar sobre filosofia e feminismo - quando desenvolvi grande interesse pela docência.

Agradeço a Gigliola Mendes e Alice Gabriel, minhas professoras de Filosofia e Feminismo, a quem devo minha inspiração no percurso do estudo do feminismo, assim como no percurso acadêmico. Além de serem interlocutoras do grupo de estudo em feminismo da diferença, agradeço a ambas pelas críticas, trocas, leituras dos meus textos e apoio, sem os quais dificilmente eu estaria aqui hoje.

Agradeço a André Felix e Bruno Cavaignac, meus amigos psicanalistas, com quem tanto aprendi, devido às nossas interlocuções teóricas de mais de década. Agradeço pela presença, interesse, apoio, amizade e leitura dos meus textos.

Agradeço aos demais colegas psicanalistas com quem pude estudar psicanálise ao longo do meu percurso.

Agradeço à analista Angela Frota, quem me acompanhou de maneira muito generosa e íntima no caminho do meu desejo.

Agradeço às professoras da banca pelo interesse e interlocução.

Agradeço a Gabriela Garcia, Gustavo Targa, Ana Luiza Benevides e Gabriel Faria, meus queridos amigos, pela presença, carinho, apoio e incentivo. Agradeço ao Gustavo pelo interesse em meu texto.

Agradeço aos meus amigos por compreenderem minha ausência durante a escrita.

Agradeço à CAPES e FAPDF pelo apoio financeiro.

Agradeço ao PPG/FIL-UnB pelo apoio institucional.

Agradeço à Doralice, por sua confiança, carinho e amizade caninos, que tornaram o processo da escrita muito menos solitário.

Agradeço ao meu pai, Nasser Kader, por seu amor, amizade, respeito e apoio.

Por último, agradeço e dedico às minhas irmãs Priscila Reis e Aline Qader, minhas companheiras de vida, a quem devo parte do que sou.

Introdução

Historicamente - ao menos no mundo ocidental-, há uma espécie de surdez por parte da sociedade em relação à voz das mulheres. O que há aí, na enunciação destas, ou no lado de lá da escuta, que elas não se fazem ouvir? Quando se fala “a voz *das* mulheres”, não se trata de ignorar a singularidade com a qual cada mulher se posiciona subjetivamente. Trata-se, todavia, de se referir ao fenômeno social de *silenciamento das mulheres*¹, que se apresenta atualmente com relevância.

O discurso tem um sexo (masculino). Este é o diagnóstico de autoras do feminismo da diferença sexual como Adriana Cavarero e Luce Irigaray. Estas duas autoras parecem serem levadas, em suas pesquisas, pela angústia de não conseguirem falar, de não sentirem-se representadas na linguagem. Suas pesquisas vão, então, buscar outras formas de falar.

A denúncia de Irigaray é a de que é justamente o sexo feminino, este que forneceu solo nutritivo e maternal para a linguagem, que encontra-se silenciado, colocado do lado de fora desta. A autora chama a atenção para este corpo que é para o sujeito a sua primeira casa, a natureza-útero, ferramenta primeira para cultivar o mundo. Mas a mulher não pode se reconhecer no pensamento, tampouco na linguagem. Isto se dá, segundo Cavarero, devido ao fato de que “um dos dois sexos é assumido como universal, sem nunca se tornar objeto de investigação o que concerne à verdade do original diferir no sexo que cada um carrega na carne, como o viver e o morrer.” (Cavarero, 1995, p. 156).

Uma linguagem que diz-se universal, para estas autoras, acaba por cancelar o espaço lógico do diferir originário. O sexo feminino não é considerado na nomeação das coisas. Para utilizar-se da linguagem, a mulher acaba tendo que identificar-se com o universal homem “mais” (que acaba tendo o valor “ menos”) o sexo feminino. O material ou real do corpo fe-

¹ Cf., por exemplo, SOLNIT, Rebecca. Uma breve história do silêncio; in: *A mãe de todas as perguntas: reflexões sobre os novos feminismos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

minino deve advir à linguagem para que ela possa falar-se². É com este objetivo que Cavarero e Irigaray irão propor formas de fissurar a linguagem.

O advento da diferença sexual na linguagem, segundo Irigaray, inclui uma noção de *intervalo entre* os diferentes sexos, que baseia-se em uma assunção de não conhecimento total do outro (sexo), um *não conhecimento* que carrega em si a potencialidade do espaço para o devir da alteridade. A Ética da diferença sexual de Irigaray tem na *maravilha* de Descartes uma forma de posicionar-se diante deste outro, uma forma de criar *intervalo*. Com um intervalo *entre*, os diferentes sexos teriam assim a condição para exercerem o papel de polo mútuo de atração e receptividade um para o outro. Possibilitando à mulher que saia da posição - muda - de tender sempre *para* o homem, sem um lugar para onde voltar, sem um *envelope* próprio onde cultivar sua própria energia.

É no contexto de tal angústia, a angústia do silêncio, que esta pesquisa se inicia. No primeiro capítulo, *Fluir*, permito que esta angústia flua no sentido de me guiar para a *necessidade de falar*. O que me levou a buscar compreender *que necessidade é essa? O que é falar?* Para tal, percorri alguns caminhos filosóficos, psicanalíticos e literários, que me levaram, inevitavelmente, à questão da *relacionalidade que se impõe*. O que se *impõe* para o ser humano não é todavia apenas a necessidade de sobrevivência. Para Jacques Lacan, devido ao fato de que, durante um período após o nascimento, o ser humano depende de um outro cuidador para sobreviver, e sendo esta dependência mantida por um universo de linguagem, suas necessidades somáticas acabaram por se diversificar e se desdobrar a tal ponto que passam para a ordem do *desejo*. Nesta primeira parte do capítulo 1, vemos como, para a psicanálise, o desejo opera a subversão do somático no sentido da relacionalidade do sujeito com este Outro - linguagem. Se fazer ouvir, para Lacan, constitui uma das formas da pulsão de se colocar ativamente diante do mundo, ou universo linguístico.

Se, já em Platão, *diálogo* caracteriza-se como o “*fluxo* da alma que sai da boca juntamente com a *voz*” (Platão *apud* Cavarero, 2011, p. 62), falar, dizer, está em movimento, de um lugar para outro, reforçando a reivindicação de Irigaray de que, para que o fluxo da fala aconteça, há que se ter um polo receptivo, ou para falar com Cavarero, um *ouvido que escute*. Para

² Cavarero, a respeito do *falar-se* arendtiano, relaciona-o com “expressar o próprio eu”: “o agir político coincide essencialmente com esse expressar o próprio eu, mediante atos e palavras, que permite a cada um, já distinto no plano físico, uma distinção ativa, e por isso política, em relação a todos os outros” (Cavarero 2011, p. 221).

Cavarero (2011), em *Vozes plurais*, a voz carrega em si o aspecto encarnado, único, do ato de falar, que é, em si, *relacional*. Neste sentido, a autora concordaria com a psicanálise, pois, além de comunicar *palavras*, e os conteúdos que elas carregam, o sujeito, ao falar, comunica uma *relacionalidade acústica*, empírica e *material* da singularidade de sua voz a um outro sujeito (outro ouvido) - o que a aproxima da noção de *pulsionalidade* psicanalítica. A *unicidade vocálica*, para a autora, é aquilo que diz de *quem* fala, ou da unicidade da dupla voz-ouvido, o que aponta para o aspecto encarnado, e portanto, situado, localizado deste ato.

Ainda no primeiro capítulo, me perguntei: *Irigaray criou elementos de linguagem para que o feminino pudesse melhor se representar rumo à sua emancipação diante de um mundo ocidental dominado por um discurso masculino? Se sim, quais?* A última pergunta parece ser melhor respondida se observarmos os meios (em quê), os objetos (o quê) e o modo (como) se dá o discurso da autora. Para isso, na companhia de Jacyntho Brandão (2005) busquei me instrumentalizar uma pouco para ler certos *gestos estéticos* de Irigaray. Tal leitura me possibilitou concluir que a autora utiliza-se de certos elementos ficcionais, elementos poéticos os quais estão relacionados com um dos métodos que a autora defende ser potente para constituir *falar-mulher: a mimese*.

Falar-mulher é um movimento ao qual Irigaray convoca as mulheres a falarem, à suas maneiras. Segundo a autora, este movimento pode ser potente no sentido de buscar outras formas de falar, formas criadas por elas, para que elas possam identificar-se na linguagem. A autora considera que buscar uma continuidade possível entre *gestualidade* e *palavra do desejo* é uma forma de fazer um recurso aberto e amplo às vias de expressão, para poder ir além das vias priorizadas na linguagem hoje. Uma tentativa de se des-educar em relação à linguagem. Neste momento, é importante dizer que o recurso à relação materialidade/idealidade que Irigaray faz variou ao longo de seu trabalho. Segundo Alison Stone (2006), se na sua fase inicial (nos textos anteriores ao *Éthique de la différence sexuelle* (1984), como o *Speculum de l'autre femme* (1974) e *Ce sexe qui n'est pas un*, 1977), Irigaray buscou a valorização do feminino, focando principalmente nos processos simbólicos e culturais, a sua fase madura é marcada por um caráter mais ativo do material na formulação de sua teoria, na formulação da própria materialidade, o que acontece já na *Ética*.

O falar-mulher de Irigaray buscará realizar uma função eversiva da linguagem, criando *excessos disruptivos* que podem advir a partir do trabalho de linguagem de interpretar a composição especular do discurso, a qual é regida por uma economia que mantém a ruptura do sensível com o inteligível - entre outras coisas- e também a subordinação do feminino. Que seu estilo não seja nada... É por isso que é preciso tentar fazer falar o próprio gozo. Para que, na busca do próprio devir, ela possa encontrar lugares próprios. *Fluxo, fluir* irão se aproximar do que a autora quer expressar em seu falar-mulher, assim como o *toque, carícia da mucosa*. Para a autora, há um privilégio do *sólido* em relação aos fluídos na maneira como a ciência aborda os temas, e por consequência, se pergunta se na estruturação da linguagem não se mantém uma cumplicidade de longa data entre racionalidade e a mecânica dos sólidos.

Se no primeiro capítulo fomos guiadas pela pergunta *o que é falar*; no segundo capítulo, *Entre*, pergunto-me *como falar? Qual a relação entre falar e representação?* Na busca por dizer-nos em uma linguagem na qual não existimos, qual pode ser um uso potente da representação? Da identificação? Que não caia no congelamento? Na conceituação *dos sólidos*? Então precisamos ir além na pergunta: *é representação/identificação que buscamos, ao falar?* O fluxo desta escrita foi guiado pelas perguntas aqui colocadas. No segundo capítulo, assim como no primeiro, utilizei principalmente o método temático, tendo o método histórico ficado em segundo plano. No terceiro capítulo, porém, busco de forma retroativa fazer a contextualização histórica da obra de Irigaray, o que irá nos fornecer muitos elementos a respeito da transição que passa seu método ao longo do tempo.

Para as autoras aqui consideradas, falar e também escrever, são atos situados, localizados. É o que Irigaray parece propor em seu recente artigo *Overcoming Nihilism Following Nietzsche's Teaching* (2016). A autora propõe que um autor parta de uma *subjetividade sexualda* para elaborar sua filosofia, defendendo, assim, que o discurso filosófico deve assumir-se infectado pelos sujeitos que o elaboram. Para além disso, partir de uma *subjetividade sexualda*, neste momento maduro de sua obra, é para autora uma maneira de *cultivar matéria/energia*, aproximando-se das formas da natureza e do desenvolvimento vivo, em contraste com o niilismo do platonismo, caracterizado segundo a autora, por privilegiar as formas impostas como ambiente construído, “ formas que nada têm a ver com suas formas naturais” (Irigaray,

2016, p. 16). Para a autora, “ tornar-se quem se é” deve partir de uma subjetividade sexuada, parcial.

A morfologia do nosso corpo sexual é uma estrutura fornecida pela natureza para superar uma mera constituição material e empírica. Além disso, é o que proporciona não apenas uma sintaxe para construir um mundo próprio, mas também uma sintaxe para entrarmos em relações com o(s) outro(s). (Irigaray, 2006, p. 21)

O que a autora parece chamar a atenção é que a subjetividade, quando reconfigurada nos termos do que ela tem de corpóreo, oferece ao sujeito um lugar onde cultivar a própria energia, cultivando a relação alma-corpo, ou mente-corpo, sem impor-se reduzir a um ou outro aspecto. Ao seguir este caminho, o comportamento ético agora estaria de acordo com respeitar todos os seres vivos, as suas diferentes formas de vida e o ambiente de que necessitam, “em vez de os submetemos a regras abstratas e presumidas universais que os afastam das suas raízes naturais” (Irigaray, 2006, p. 22) Na primeira parte deste segundo capítulo, reconheço na *subjetividade sexuada* uma forma de utilizar a representação que (1) tanto considera o aspecto situado deste uso, como (2) abre espaço para a infinitude de configurações possíveis que podem advir do processo singular de subjetivação de cada um(a) em seu recurso à representação, como também (3) nos fornece um modelo de elaboração da experiência que não parece ser reducionista nem do lado do ideal, nem do lado do material, mas antes, dá a ambos caracteres igualmente ativos.

Elizabeth Grosz em *Volatile bodies*, seguiu um caminho parecido quando propôs que a subjetividade fosse reconfigurada nos termos do que ela tem de corpóreo, no sentido de contrabalançar a primazia dada à mente na história da filosofia. A autora afirma uma co-atividade não dualista do corpo e mente, em que um configura e se confunde na extensão do outro e vice-versa. Em um segundo momento do segundo capítulo, faço uma breve contextualização do estatuto da *representação* e desenvolvo um ensaio sobre outras possíveis vias expressão do corpo, ou meios para se acessar o real, a experiência (para além da visual, que é tida como central para metafísica). Para isto, percorro os trilhos do caminho de Grosz, que faz sua leitura de Merleau-Ponty. Como a autora nega que “ exista o corpo material ‘real’ de um lado e suas várias representações culturais e históricas do outro”, ela afirma que “ essas representações e inscrições culturais literalmente constituem corpos e ajudam a produzi-los como tal” (Grosz,

1994, p. x). A *percepção*, por sua vez, ocupa um papel importante nesta parte do trabalho, como sendo uma *tentativa* de recurso ao pré-discursivo, ou tentar recorrer à experiência a nível pré-discursivo *o máximo possível*.

Se o projeto feminista da diferença sexual tem como um de seus eixos centrais o advento do feminino na linguagem, é *também* (mas não apenas, pois não pretendo ignorar o fato de que este sexo tem um lugar específico na cultura – pelo contrário – é por isto mesmo que este lugar precisa ser repensado ou recriado, como veremos adiante...) a respeito do advento do *corpo sexuado biológico feminino*, ou seja, do advento ao discurso dos corpos que carregam a marca biológica da vulva, da vagina (sua mucosa), do clitóris, assim como de outros possíveis caracteres que as mulheres queiram falar sobre seus modos de experimentar o mundo. O que não necessariamente implica em afirmar que seja possível acessar tal matéria sem infectá-la com a subjetividade.

No terceiro capítulo, voltei-me especialmente para o método de Irigaray: qual o recurso que a autora faz da relação matéria/ideia? No que concerne à representação do feminino, minha atenção se voltou, (1) para a questão da *identificação* como meio de permitir o sexo feminino advir à linguagem, ou mais radicalmente, à existência, e (2) para investigar *conceitos moventes*, que não congelem o *fluxo* da representação. A própria noção de *zona (erógena)* comparece aqui como remetendo a esse tipo de conceito que *move, transita*, representa o *entre*³.

Busquei maneiras de representar que não sejam demasiado alargadas, a ponto de não carregarem em si uma experiência em comum, para as mulheres, ou que, devido a tal alargamento, elimine a possibilidade de agir no presente, a possibilidade de se mover. O que resultaria em não possibilitar que tais experiências sejam levadas para outros lugares. Por outro lado, estas maneiras de representar não podem ser demasiado ajustadas, apertadas, fechadas demais, que não estejam abertas a se repensar. Busco maneiras de representar que, como apontou Grosz (2017), carreguem em si *a possibilidade de agir no presente, assim como a provo-*

³ A essa riquíssima leitura sobre a zona, sou totalmente tributária da tese de doutorado de Jeanne Etelain, *A Theory of Zones. Conceptualizing Space in the Planetary Era* (2023), na qual a autora desenvolve a respeito do valor epistemológico da *zona como método*, me instrumentalizando para ler Irigaray de maneira a identificar *onde, ao representar a sexualidade feminina, a autora sugere repensar a maneira mesmo de pensar, ou re-apresentar a maneira mesma de representar*.

cação de um futuro diferente. Ou, com Judith Butler, maneiras de representar que se engajem em *estar perpetuamente em processo de superação* das violências que pode vir a operar. Dito de outro modo: busco *representações moventes*.

O método de Irigaray, mais especialmente na sua fase madura, é um tema que ocupa grande parte do terceiro capítulo, como maneira de me demorar nas consequências filosóficas da transformação método da autora. Encontrei, em sua obra, como “excessos disruptivos”, pelo menos, duas categorias de termos que, na medida em que a pesquisa caminhou, se mostraram potentes no trabalho da autora: (1) os “*fluidos*”, “*fluxos*”, seus derivados verbais, sua “mecânica”, sua poética, a “*água*”, os “*líquidos*”, e (2) “*mucosa*”, com seus termos relacionados “toque” e “carícia”. Assim como a poética do *sexo que não é só um*, dos lábios que se tocam, se beijam. Com a proposta de investigar o caráter emancipatório potente de tais termos como representando o feminino na linguagem, fui convocada a me demorar mais no aspecto metodológico da autora e suas consequências, no compromisso com um estudo responsável e ético com sua obra. O principal aspecto com o qual me senti convocada a lidar foi a questão da relação da matéria com a linguagem/ideia/forma, que se apresentou como sendo central para o feminismo da diferença sexual, considerando que o mesmo propõe um não privilégio da ideia sobre a matéria.

Capítulo 1

Fluir

Enquanto estou sentada aqui, de frente pro computador, meus dedos travados, não querem se render ao *fluxo* da escrita. Talvez assustados, apreensivos em relação a para onde estas águas nos levariam. *Abismados* diante da infinitude de possibilidades que uma escrita “desterritorializante” pode *criar*. Há uma sobreposição de preocupações: forma, conteúdo, sentido... E isso é o que me paralisa. Eis que, movida pela necessidade de *falar*, endereço-me ao orientador: por favor, me ajude a falar! E então, isso é suficiente. Como num passe de mágica, a simples *recepção*, *abertura* para a *escuta*, permitiu que este rio des-aguasse: no mar. Mas a água nunca sabe para onde vai. E é preciso não saber, para buscar saber. É preciso não paralisar diante do terror do abismo:

E o que é esse terror que os espera na sombra? Aquela memória inexpressiva da terrível luta entre a rebentação cortante e as velas flutuantes? Esse perigo de água vindo do céu e da terra? E aquele horror que sentem pela força do mar quando ele tira todas as máscaras e se recusa a ser calmo, educado e submisso às ordens dos marinheiros? (Irigaray, 1991, p. 51)⁴

De que maneira, e a quê, ou a quem serve o abismo no âmbito da *escrita*, da *fala*, da *linguagem*? Talvez esta pergunta conviva conosco nesta jornada. Poderíamos⁵ afirmar que os dois primeiros – chamemo-los assim, por ora – *atos* mobilizam a terceira? Ou o contrário, que a linguagem mobiliza tais atos? No parágrafo anterior, propositalmente borrei o limite entre falar e escrever. A razão disto é a suposição de que haja uma relação entre *necessidade de falar* e o que cria a escrita. Ao menos, parece-nos que estas são as falas e escritas visadas neste

⁴ Aqui, aproveito para registrar que os textos de Luce Irigaray que forem citados ao longo deste trabalho, exceto “*Este sexo que não é só um sexo*”, são aqui apresentados a partir de tradução livre nossa, devido ao fato de não haver tradução oficial.

⁵ Pode-se perceber que irei transitar, enquanto “narradora” desta história, entre primeira pessoa do singular e primeira pessoa do plural. Isto porque considero que, a partir do momento em que o fluxo da escrita começa, não se escreve sozinha. Além de estar levando vocês comigo nesta aventura, escrevo junto com outras autoras e autores.

trabalho. Falas e escritas frutos da necessidade, da necessidade de falar, da necessidade de escrever.

Da necessidade de falar

Que necessidade é essa? Mobilizaremos alguns autores para tentar responder esta pergunta. Desmembrando esta expressão, temos: *necessidade e falar*. Vamos começar por *necessidade*. No dicionário “Vocabulário Grego da Filosofia” de Ivan Gobry (2007), *necessidade*, do latim *necessitas* e do grego *anánke* (*he*), remonta ao que Empédocles considerou como sendo um “decreto inexorável dos deuses” (Empédocles *apud* Gobry, p. 19) para depois ser aplicado por Platão e Aristóteles, Epicuro, estoicos... Aristóteles dá à *anankaion* (o necessário) cinco sentidos: (1) condição (*synaition*) - por exemplo, o alimento para o ser vivo, sem o qual não pode subsistir, (2) coerção (*bía*), (3) a impossibilidade de ser de outro modo, (4) necessidade lógica (*apódeixis*), extraída da demonstração; (5) necessidade metafísica (*tò haploun*) - o simples (p. 19). *Ser necessário*, para Aristóteles, é sempre semelhante, imóvel, eterno, em oposição ao *ser por acidente*, fadado à mudança. O primeiro Motor, *anánke hístasthai*, a primeira causa. Já Platão “emprega-o nos sentidos mais diversos: de destino, para a sorte das almas (*Fédon*, 86c); de inclinação entre os sexos (*Rep.*, V, 458d); de coerção política (*Rep.*, V, 51ge); de determinismo cósmico (*Fédon*, 97e; *PaI.*, 269d; *Timeu*, 46e); de necessidade metafísica (*Fédon*, 76 d-e; *Fedro*, 246a; *Timeu*, 42a)” (Gobry, 2007, p. 19).

Para os estoicos, tudo é necessário. *Anánke* é ao mesmo tempo metafísica e cósmica, pois “como Deus é ao mesmo tempo o mundo, a necessidade de sua existência pertence às duas ordens.” (id., p. 20) Portanto, aquele que tem a virtude de se submeter à necessidade, segundo Epíteto, é sábio. Enquanto para Epicuro os prazeres “naturais” são os necessários, os não “naturais” não são necessários.

O que parece permear todos os empregos do termo é um aspecto de algo que *se impõe...* e talvez a terceira definição de Aristóteles esteja, de certo modo, presente em todas elas: *a impossibilidade de ser de outro modo*. Um destino necessário?

Poderia a psicanálise também nos ajudar a pensar em que consiste a necessidade humana? Aqui é importante uma pausa, para situar a pesquisa. Meu desejo de pesquisar surgiu

de duas angústias profundas: primeiramente, por ter um percurso de formação psicanalítica, me “alfabetizei” em linguagens que tomavam como pressuposto de *verdade* A Palavra de Sigmund Freud, e/ou A Palavra de Jacques Lacan. Há, mais ou menos, 13 anos, eu estava na metade do meu curso de psicologia e descobria o mundo da psicanálise, pelo qual me vislumbrei, mergulhei, e, além de dedicar ao meu próprio processo analítico durante muitos anos, foi a psicanálise a teoria que majoritariamente me instrumentalizou, pelo menos até o momento em que esta pesquisa se iniciou, para o clínico. Porém, em dado momento, ficou evidente para mim que havia um espírito, meio velado, meio exposto, que se expressava numa postura *acrítica* com o qual se *transmitia* A Palavra. Como se existisse apenas *uma única palavra*, ou uma única interpretação dessa palavra.

Em segundo lugar, como mulher, incomodava-me bastante a forma como a psicanálise abordava a *feminilidade*, devido a seu viés patologizante, e mania de reduzir esta outra ao lugar de *menos*: um destino de “atrofia” (do sexo), “falta”, e “inveja” (do pênis) o qual é relegado à mulher, para falar apenas brevemente, dado que iremos aprofundar -um pouco- mais adiante. Um pouco, sim, pois esta não é a minha pesquisa, apesar de necessariamente ter que passar por aí. A minha pesquisa está hoje mais implicada em como Luce Irigaray incita-nos, em seu “As mercadorias entre elas”, a nos perguntar: “e se as mercadorias se recusassem a ir para o 'mercado'? Estabelecendo entre elas um 'outro comércio'?”⁶ (Irigaray, 2017, p. 220). A autora faz alusão ao lugar de commodities que resta às mulheres na sociedade ocidental, comentando Lévi-Strauss: “É que os corpos das mulheres asseguram – pelo seu uso, pelo seu consumo, pela sua circulação – a condição de possibilidade da socialização (entre homens) e da cultura (dos e por homens), mas que permanecem como uma ‘infraestrutura’ pouco conhecida da elaboração da vida social e cultura” (id., p. 192). Portanto, neste percurso tentarei, ao máximo, sair da “tentacular máquina técnica que o homem fez” (Irigaray, 1993, p. 113), sua linguagem:

⁶ Esta pesquisa se desenvolveu inicialmente pelo método temático. Me deixei levar pelas perguntas, as quais guiaram o trabalho do começo ao fim. Por isto, o primeiro e o segundo capítulo foram mais marcados pelo método temático do que o histórico. Já o terceiro capítulo busca de forma retroativa fazer a contextualização histórica da obra de Irigaray, o que irá nos fornecer muitos elementos a respeito da transição que passa seu método ao longo do tempo.

Parece-me que uma *outra* escrita acarreta forçosamente em uma *outra* economia do sentido. Por este motivo, pode-se indagar se toda escrita que não interroga sua própria relação hierárquica com a diferença dos sexos não é, ainda e sempre, simultaneamente produtora e produto na economia do sentido próprio. Enquanto ela é “definida” e “praticada”, “monopolizada” por um único sexo a escrita não continua sempre a ser instrumento de produção em um regime imutável de propriedade? (Irigaray, 2017, p. 151)

Retomando do ponto de onde fizemos esta breve pausa situante... Poderia a psicanálise também nos ajudar a pensar em que consiste a necessidade humana? Digamos que em relação a este campo discursivo cerrado na sua *circularidade fálica*⁷ (além de outros discursos filosóficos, literários, com quem dialogaremos) queremos, como Irigaray propõe, nos situar nas suas fronteiras e passar, sem me(nos) deter, de dentro, pra fora (Irigaray, 2017, p. 142)...

A respeito da necessidade, sabemos que, para Freud, o estatuto deste termo vai mudando no decorrer do tempo em sua obra, porém, tanto para ele quanto para Lacan, há algo que *revira* a necessidade humana: o desejo do Outro. Vamos retomar brevemente ao *desejo* psicanalítico.

O sujeito psicanalítico é definido por sua articulação pelo significante. Significante este que advém do Outro – função exercida pela mãe (ou principal(is) cuidador(es)), quem irá banhar o bebê nas águas da *linguagem*, inserindo-o no universo linguístico:

E se a *anankê* somática da incapacidade do homem de se mover, a *fortiori* de bastar a si mesmo, durante um período após seu nascimento, garante a base da psicologia da dependência, como haveria ela de elidir o fato de que essa dependência é mantida por um universo de linguagem, justamente na medida em que por e através dele as *necessidades* se diversificaram e se desdobraram a tal ponto que seu alcance se afigura de ordem totalmente diversa (...) a tal ponto que essas necessidades passaram para o registro do *desejo*, com tudo o que ele nos impõe por confrontar nossa nova experiência, por seus paradoxos de sempre para o moralista, pela marca de infinitude que nele destacam os teólogos e até pela precariedade do seu status, tal como esta se anuncia na última moda de sua formulação, promovida por Sartre: desejo, paixão inútil. (Lacan, 1998, p. 826)

Podemos perceber que em um mesmo parágrafo, Lacan empregou *anankê* em um sentido diferente do de *necessidade*. *Anankê*, para o autor, parece ter um sentido mais próximo de *destino*, o destino da dependência humana, que é mantida por um universo de linguagem. E a

⁷ Cf. Léa Silveira, 2020.

necessidade (vital?) do humano acabaria por se diversificar e se desdobrar em *desejo*. O desejo do sujeito, para Lacan, é o desejo do (a partir do) Outro, o inconsciente é discurso do (a partir do) Outro – enquanto lugar do significante.

Eis por que a pergunta do Outro, que retoma para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada como um ‘Che vuoi? - que quer você?’, é a que melhor conduz ao caminho de seu próprio desejo – caso ele se ponha, graças à habilidade de um parceiro chamado psicanalista, a retomá-la, mesmo sem saber disso muito bem, no sentido de um ‘Que quer ele de mim?’ (Lacan, 1998, p. 829)

Esta posição diante do Outro, para Lacan, se constitui como uma “petição de amor”, a que se chama *demanda*: “O desejo se esboça na *margem* em que a demanda (ao Outro, este oráculo) se rasga da necessidade” (Lacan, 1988, p. 828).

Para a psicanálise, o sujeito é o sujeito do inconsciente. Em “*le je n’est pas le moi*” - [eu] não é o eu - Lacan distingue o “je” ou [eu], o sujeito do inconsciente, do *moi*, por este último estar mais próximo da consciência, do eu, enquanto função imaginária. [Eu] é “justamente aquilo que é o mais não reconhecido no campo do eu” (Lacan, 2010, p. 17). Ele será designado pela enunciação, por detrás do *dito* do enunciado, da significação. A enunciação é o *dizer* deste sujeito, que comparece no corte, no tropeço do enunciado. A fenda que o sujeito sofre devido à sua subordinação ao significante o leva a formular um “estojo” daquele [Eu] que é primordialmente recalcado (*Urverdrängung*), a este estojo denominamos *fantasia*. O recalque primário (*Urverdrängung*) faz com que o sujeito só possa ser indicável no *fading* da enunciação. “Daí o conceito de *pulsão*⁸ com que ele é designado por uma localização orgânica, oral, anal etc., que satisfaz à exigência de estar tão mais longe do falar quanto mais ele fala” (Lacan, 1998, p. 831).

Lacan (1964) situa as pulsões como as formas da sexualidade que dominam toda a economia do intervalo entre o recalcado primordial (o significante sobre o qual o sintoma se edifica) e o desejo (ou a interpretação deste significante). O modo como a pulsão se manifesta

⁸ Para Freud, pulsão é um conceito-base para se pensar a sexualidade e subjetivação. Em “Os instintos e suas vicissitudes” (1915) o autor caracteriza a pulsão como medida de exigência de trabalho feita à mente, em consequência de sua ligação com o corpo, rumando à satisfação. É o representante psíquico de uma fonte endossomática e contínua de excitação.

é resultante da intervenção, do reviramento, da demanda do Outro – linguagem – no sujeito, contrariando a hipótese de uma maturação *puramente biológica* do sujeito.

Devido ao caráter incompleto da satisfação que o objeto proporciona, as pulsões são parciais em seu objetivo e buscam satisfação no retorno ao circuito, caracterizando assim uma tensão estacionária. Para tal, elas irão se utilizar da função de um objeto perdido, o objeto *a*. Ele é a representação do que é subtraído do ser vivo em função da troca com o Outro, para tornar-se sujeito. Tal objeto representa a pulsão, enquanto que imaginando-se através da zona erógena, ao buscar algo no Outro. Em relação aos registros de engendramento pulsional da teoria de Freud - o oral, o anal, e o fático - Lacan (1962) aborda mais dois registros: o olhar e a voz. A respeito dos vários patamares do objeto “Une-os uma solidariedade íntima, que se expressa na fundação do sujeito no Outro por intermédio do significante, e no advento de um resto em torno do qual gira o drama do desejo, drama este que permaneceria opaco para nós se não houvesse a angústia para nos permitir revelar seu sentido” (Lacan, 1962, p. 266-267).

O sujeito, para Lacan, advém a este estatuto devido ao assujeitamento no campo do Outro, enquanto linguagem. Mas ele precisa *tirar-se* disso para ir de encontro ao próprio desejo. Este é o papel da pulsão. É aí que comparece o sujeito da pulsão. Quanto ao aspecto ativo desta, o sujeito se vê às voltas com o *se fazer... ver, ouvir, chupar, cagar*. “Se graças à função do outro, a estrutura da pulsão aparece, ela só se completa verdadeiramente em sua forma invertida, em sua forma de retorno, que é a verdadeira pulsão ativa.” (Lacan, 1964, p. 179) Mais especificamente quanto ao *se fazer ouvir*, a flecha do vaivém da pulsão, em vez de retornar para o sujeito (como no *se fazer ver*), neste caso vai para o outro. Isto se dá devido ao fato de que a fala emitida se confirmará na esfera do outro.

Ao interrogarmos pela necessidade, passamos por desejo, pulsão e caímos no par voz —*fazer-se ouvir* como componente do processo de tornar-se sujeito diante deste Outro linguístico. Ora, para a psicanálise, é portanto, a linguagem quem irá mobilizar a fala. O que vai contra nossa primeira suposição de que seria a fala quem ativamente mobilizaria a linguagem – passiva. Tal argumento psicanalítico parece difícil contrariar. A linguagem vai se revelando mais viva e ativa do que parece. Poderíamos sugerir, então, que há uma via de criação mútua? Veremos.

Se fazer ouvir, assumindo uma posição ativa da pulsão, indo de encontro ao seu desejo, que só é desejo porque é desejo do Outro. Portanto, se retomamos a expressão *necessidade de falar* sob a perspectiva da filosofia grega e da psicanálise, sobrepostas, temos: daquilo que não pode não ser, pois atravessado pela demanda - petição de amor diante do Outro. É necessidade de falar *a alguém* - que apenas se confirma do lado de lá-, no sentido que já a própria necessidade é *endereçada*, voltamos mais uma vez à relacionalidade... Mas e quanto ao *falar*?

Ainda no contexto da psicanálise, fala plena é aquela que vai em direção ao desejo, à verdade do desejo, em contraposição à fala vazia.⁹ A escrita derivada desta fala, para nós, estaria próxima de uma escrita plena. Apesar de todas as ressalvas que podem ser feitas no tocante a esta suposta plenitude – como se uma fala pudesse alcançar tal grau de expressão –, para nós, entretanto, importa que a falante ou escritora ao menos tente se aproximar de seu desejo nestes atos, que são, no fundo, atos de relacionalidade. Teríamos assim, por consequência, fala do desejo e escrita do desejo como elementos a serem buscados neste trabalho.

Há, ao certo, propriedades específicas da *fala*, assim como da *escrita*, como efeito de suas específicas vias de expressão. Para Adriana Cavarero (2011), o ato de falar é *relacional* – e neste sentido ela concordaria com a psicanálise, pois, para a autora, além de comunicar *palavras*, e os conteúdos que elas carregam, o sujeito, ao falar, comunica uma relacionalidade acústica, empírica e material da singularidade de sua *voz* a um outro sujeito (outro ouvido). Falar, dizer: algo que estaria mais próximo de “diálogo” para Platão. O “*fluxo* da alma que sai da boca juntamente com a voz” (Platão *apud* Cavarero, 2011, p. 62), falar seria, portanto, o *logos* em movimento, em fluxo. A voz enquanto materialidade desta relacionalidade é um dos elementos que diferenciam tal ato daquele da escrita.

Para Cavarero, a *palavra* seria o ponto de tensão entre a *unicidade da voz* e o sistema de linguagem. O que a autora quer apontar é que “privilegiar um ou outro polo altera radicalmente os eixos interpretativos deste quadro teórico.” (id., p. 30). O ato inaugural da metafísica, segundo a autora, consiste no duplo gesto que separa a palavra e os falantes, assentando a primeira no pensamento, no *significado mental*, sendo considerada como *signo audível* deste

⁹ “Reconhecer o sujeito é indicar sua implicação em seu próprio desejo e promover a enunciação da fala plena. Aboli-lo é fomentar a manutenção de sua alienação, de sua identificação objetivante na fala vazia.” (Silveira, 2004, p. 54) Portanto, no contexto psicanalítico *dizer* aproxima-se da *fala plena*, e o *dito* aproxima-se da *fala vazia*.

significado. A voz é tematizada, portanto, como voz em geral, como emissão sonora que prescinde da unicidade vocálica quem a emite, como componente fonemática da linguagem enquanto sistema de significação. Mero veículo da palavra.

Se, na linguagem, está em jogo a palavra e a voz, a palavra falada é a *vocalização dos significados mentais*.

Mais que um *destino essencial*, a palavra se torna para a voz, desse modo, uma linha divisória capaz de produzir a drástica alternativa entre um papel acessório de vocalização dos significados mentais e a condução a um reino extraverbal de emissões insensatas, perigosamente corpóreas e ainda sedutoras e próximas da animalidade. (Cavarero, 2011, p. 28 – grifo nosso)

A autora mostra aos leitores como o entendimento do conceito *logos* passou por transformações no decorrer do tempo. Na *Poética* de Aristóteles, *logos* é *phoné semantiké*, voz significante. Esta definição, apesar de apresentar uma clara alusão ao aspecto fônico, sonoro, de *logos*, estará subordinada à significação, *semantiké*. É o que evidencia a forma como Aristóteles, na *Política*, privilegia o que há de semântico no *logos*, o que para o filósofo, diferencia os humanos dos animais (Aristóteles *apud* Cavarero, 2011). Para a autora, no papel de vocalizar o conceito, a voz se aproximaria de um resíduo inquietante, na medida em que se aproxima da animalidade.

Logos na tradição filosófica grega, segundo Cavarero, é um termo que está relacionado a uma ordem inteligível que exprime, representa, designa, significa, organiza, duplica a ordem objetiva dos entes. A tradição metafísica estaria portanto orientada para o *logos*, mas privilegiando *o quê* do Dito desse *logos*, mais que *o quem* do Dizer presente nele. Já a voz transcenderia o plano da palavra, manifestaria a singularidade do outro, ou seja, *escutar a voz nos aproximaria da postura de escutar a quem fala*. Fazendo referência a Lévinas, ela afirma que ao adotar esta mudança na postura, “a finalidade não é, todavia, a de livrar-se do sistema da significação para cair no insignificante, no irracional, no sem sentido. Mas sim a de recuperar a ‘significância mesma da significação’” (Lévinas *apud* Cavarero, 2011, p. 45). Esta significância estaria baseada no movimento de reconduzir o sentido à proximidade dos falantes, à sua responsabilidade mútua.

Cavarero retoma a voz em seu aspecto mais literal, a voz de uma pessoa viva, que pressiona do pulmão ao ar uma vibração, emitindo um som, a partir de um corpo, de uma gar-

ganta de carne. Trazendo à cena a fenomenologia vocálica da unicidade, que consiste em assinalar a condição humana da unicidade, ou seja, a radical singularidade de cada uma, recuperando a maneira como ela ecoa no registro da voz. *O que este aspecto corpóreo, evanescente, mas carregado da singularidade deste sujeito que emite, teria a contribuir para pensarmos o fenômeno da fala? E da escrita?*

A dimensão da voz, sobre a qual Cavarero aposta, consiste na simples verdade do vocálico, este que comunica tanto a singularidade e a condição relacional, como também a diferença sexual, a idade, de alguns dos dados elementares da existência. O próprio da voz estaria, portanto, para além de um puro som, na *unicidade relacional* de uma emissão fônica que anuncia a palavra. Porém, a autora aponta a resistência encontrada na produção literária e filosófica para abordar a voz como um tema de potencialidades para se refletir a questão da ontologia. Esta resistência, ou surdez, segundo a autora, está relacionada com uma inclinação filosófica para a “universalidade abstrata e sem corpo, na qual reina o regime da palavra que não sai de nenhuma garganta de carne” (Cavarero, 2011, p. 23), o que não acontece somente para as vozes, mas para a unicidade como tal, independente da via em que ela se expressa.

Ao evocar o papel da épica e dos estudos sobre a oralidade, a autora evidencia o campo no qual a soberania da linguagem se rende à soberania da voz, na palavra. A psicanálise, segundo Cavarero, teria uma influência nestes estudos sobre a oralidade e outros, na medida em que reconhecem valor ao componente pulsional e pré-semântico da esfera acústica. A fala plena psicanalítica, ao certo, leva em conta não apenas as palavras, mas a maneira *como* a voz do sujeito irá mobilizá-las. A significância estaria sujeito à voz, seus ritmos, tons, timbres...

Remontar à maneira como a voz, com seus ritmos sonoros, organizava as palavras no canto épico de Homero é o pontapé inicial de Cavarero para assinalar a importância da oralidade para a poesia: onde “o âmbito dos sons crucialmente acaba se revelando como o lado musical da linguagem que solicita a área corpórea do prazer” (Cavarero, 2011, p. 25), o prazer de dar forma às ondas sonoras:

Capaz de organizar não apenas os cantos, mas também o texto poético - ou mesmo o *texto* em geral, e logo, também, a escrita -, a voz é encarregada, neste caso, de uma função eversiva em relação aos códigos disciplinadores da linguagem. Ela comparece, portanto, não como um meio da comunicação e da transmissão oral, e sim bem mais como registro de uma economia pul-

sional, ligada aos ritmos do corpo, que desestabiliza o registro racional sobre o qual se edifica o sistema da palavra. (Cavarero, 2011, p. 26)

Porém, o estatuto da metafísica é totalmente coerente com uma prática da escrita que “aprisiona, tiranicamente e para sempre, as palavras num campo visual” (Ong *apud* Cavarero, p. 107). Assim, além de se tornarem “objetos sólidos”, objetos-imagens que se prestam a ser organizados “segundo um processo espacial, linear, analítico, passível de revisão e caracterizado pela permanência” (Cavarero, 2011, p. 104), as palavras acabam por “assumir uma autoridade impessoal e objetiva muito afim aos caracteres que assinalam a universalidade da ideia ou do conceito” (Cavarero, 2011, p. 105). A palavra se torna objeto de observação.

No fenômeno vocalizado, os ouvintes têm os recursos do inconsciente mobilizados em auxílio da consciência, assim como são solicitados reflexos de natureza destacadamente sexual e intimamente ligados aos prazeres físicos, diz a autora citando Havelock. O que vai de encontro com o que se apresenta na República de Platão: “por meio de uma multiforme imitação das partes irracionais da alma, Homero ‘irriga e faz crescer as paixões que deveriam ser enfraquecidas’. Imitador, ilusionista, evocador de aparências, o poeta seduz, com os disfarces de sua arte, sobretudo, ‘aqueles que amam os sons [philekooi]’” (Cavarero, 2011, p. 108). Existe uma *mímese*, na qual vigora a música, que parece se conectar e representar tais partes irracionais da alma. A esta cadeia de influência, por assim dizer, Cavarero chama de *matriz pulsional do prazer*.

Segundo uma imagem de Íon, que Platão toma da tradição poética, o poder que vem da Musa como um dom consiste no mel dos divinos jardins que o poeta transporta e transmite ao fazer (*poien*) versos. Por isso ele é poeta, *poietes*. No ritmo doce dos versos, sua voz coloca em palavras o mel (*mele*) da Musa. (Cavarero, 2011, p. 111)

Sócrates no Íon relaciona, pela via de um jogo etimológico, *melopoion*, o poeta lírico, como quem coloca em palavras este divino néctar, o mel da Musa. “A metáfora sugere que poetar tenha algo a ver com o lado físico do som que atinge prazerosamente os ouvidos, assim como o mel delicia o palato” (Cavarero, 2011, p. 111). A solidez da palavra envolvida, adoçada, mergulhada? no mel da Musa(ica).

A épica é uma questão de vozes musicais. Como se sabe, é uma tradição posterior que chama *poietes* o poeta. Na linguagem homérica, o poeta é um cantor (*aiodos*), o seu canto (*aoide*) é sua voz (*aude*) (...) O poeta vocaliza um

canto que produz encanto (*epaoidē*). Sintomaticamente, sem esse deslocamento do nome do poeta, de *aoidos* a *poetes* (...) De fato, somente quando o poeta se insere na esfera do fazer (*poiein*) ele pode ser comparado aos artesãos e confrontado com a arte de fabricação (*techne*) deles. Mas o poeta não faz, ele canta. (Cavarero, 2011, p. 113)

Sob as palavras “o ar da canção que, em cada um, é diferente daquele dos outros” (Proust *apud* Cavarero, p. 113), cria *cantos singulares*. E, para Cavarero, é no canto que reside a potência da criação, da unicidade – ou, pelo menos, a intenção dela é a de assinalar tal potência, para a qual a filosofia “tampou os ouvidos”. Assim, a autora lembra como na linguagem da crítica literária, “voz” é o que aponta a peculiaridade do estilo de um poeta ou, de maneira genérica, de um autor.

Nesse contexto lexical, a “voz” de um autor, mesmo implicando o *dado* da unicidade de cada voz, corresponde então a um idioleto estilístico, ao ar de uma canção audível apenas mentalmente, ou seja, aquele ar que, não por acaso, Proust percebe atrás da leitura. Registrada, mas não tematizada, a unicidade de cada voz se torna, em outros termos, o pressuposto para a autenticidade da “voz” autoral referida ao texto escrito. O jogo é sutil: o funcionamento da metáfora requer que a voz, em sua perceptibilidade sonora, seja única, mas a própria metáfora transforma o fato da unicidade na peculiaridade de um estilo consagrado à escrita. Se, em meio aos vários aspectos desse estilo, existe também um ar musical, exatamente aqui está a passagem precisa que reaproxima a “voz” da voz. (Cavarero, 2011, p. 114)

A escrita, por sua vez, carrega em si particularidades. Porém, enquanto escrita do desejo, ela mantém em comum com a fala o aspecto da relacionalidade, do endereçamento. Para nós, portanto, nas linhas que seguem, escrita e fala terão seus limites propositalmente borrados: ao lermos textos das autoras a seguir, estaremos buscando suas falas do desejo. Luce Irigaray lança mão da estratégia de borrar os limites que diferenciam falar e escrever. Para tal, ela se utiliza de alguns recursos poéticos, dentre eles, aquele do sentido mais arcaico do termo, o de cantar palavras:

Sim, estou voltando de muito, muito longe. E meu crime, no momento, é minha franqueza.

Não sou mais o forro de seu casaco, sua fiel aluna¹⁰. Expressando suas alegrias e tristezas, seus medos e ressentimentos. Você me transformou em um espelho, mas eu mergulhei esse espelho nas águas do esquecimento - que você chama de vida. E mais longe do que o lugar onde você começa a estar, voltei. Lavei suas máscaras e maquiagens, esfreguei suas projeções e dese-

¹⁰ Na versão inglesa: “your-faithful-under-study”.

nhos multicoloridos, tirei seus véus e xales que escondiam a vergonha de sua nudez. Eu até tive que raspar a carne da minha mulher para limpá-la das insignias e marcas que você gravou nela. Essa foi a hora mais dolorosa. Pois você tinha implantado essas coisas tão profundamente em mim que quase nada sobrou para me trazer de volta à inocência da minha vida. Quase nada para me deixar redescobrir meu próprio devir além de seus sofrimentos. Uma pitada de ar e sangue que dizia: eu quero viver. E por que viver sempre seria um infortúnio? E por que eu deveria ser sempre a segurança de sua miséria? (Irigaray, 1991, p. 4)

E em outro texto, ela escreve:

Espere. Meu sangue está retornando. Do sentido dado por eles. Estamos novamente aquecidas. Entre nós. As palavras deles se esvaziam. Enxangues. Peles mortas. Enquanto nossos lábios voltam a ficar vermelhos. Eles se mexem, se movimentam, querem falar. O que quer dizer? Quê? Nada. Tudo. Sim. Seja paciente. Você dirá tudo. Comece pelo que você sente, agora, imediatamente. O (nosso) todo vai vir. (Irigaray, 2017, p. 240)

Dado o caráter relacional da fala, o que acontece quando não há abertura, receptividade para que a fala de alguém possa vazar em um suposto formato de relação? Irigaray se pergunta isso, de diversas maneiras diferentes, em seus trabalhos. Enquanto mulher, é nítida sua angústia por não conseguir falar. Não que ela não se utilize da linguagem, mas que quando ela fala, aquele *outro*, que faria para a autora o papel de *outro incognoscível*¹¹, o símbolo da diferença, o lado de lá – onde a fala se confirmaria, não escuta: “Tambor. Eu era apenas o tambor em seu próprio ouvido, devolvendo a si mesmo sua própria verdade. E, para isso, eu tinha que estar intacta. Eu tive que ser flexível e esticada, para caber na textura de suas palavras. Meu corpo despertado apenas pelo som de seu sino” (Irigaray, 1991, p. 3). E continua: “Entre você e você, eu asseguro o meio vocal. Um revezamento perpétuo entre sua boca e sua orelha”. A passagem denota um relato da persona criada por Irigaray em seu *Marine Lover*, sendo a própria “amante marinha” que vem, pela via do *amor*, enquanto relação privilegiada, conversar com Nietzsche. Como bem descreve Faulkner:

ela se dirige a ele como sua amante marinha (*l'amante marine*: a fluida, ativa, amante mulher, em vez da passiva— sempre feminina — amada: *l'aimée*). Assim, ela se dirige a ele como uma participante igual e ativa na rela-

¹¹ “Quem ou o que é o outro, eu nunca sei. Mas o outro que é para sempre incognoscível é aquele que difere sexualmente de mim. Este sentimento de surpresa, espanto e maravilha perante o incognoscível deve ser devolvido ao seu lugar: o da diferença sexual.” (Irigaray, 1993, p. 13)

ção amorosa, resistindo às imagens e ideais que Nietzsche projeta sobre a “mulher”. (Faulkner, 2003, p. 82)¹²

Joanne Faulkner nos apresenta uma bela análise da forma como Irigaray¹³ se posiciona diante de Nietzsche nesse livro:

é por meio de uma relação de amor com Nietzsche que Irigaray consegue iniciar uma conversa entre eles, abrindo seu texto para novas possibilidades; a novas relações com as mulheres. Primeiro, explorarei o entendimento de Nietzsche sobre a amizade, como uma relação privilegiada com o outro, antes de me voltar para a resposta de Irigaray a Nietzsche, na qual o amor é entendido como origem e ímpeto da filosofia. (Faulkner, 2016, p. 82)

Para Irigaray, assim como para as feministas da diferença¹⁴, o homem seria este *outro radical* da mulher, o símbolo da diferença sexual. A relação homem/mulher funcionaria como protótipo da alteridade. E a abertura para a diferença sexual, conseqüentemente, inscreveria abertura para a alteridade numa ética mais ampla.

Irigaray é bastante conhecida pelas *críticas* – de maneira geral, sob o prisma do *falogocentrismo*¹⁵ – que faz aos trabalhos de autores com quem dialoga. Às vezes suas conversas são abertamente referenciadas a alguém, ou poderíamos dizer “dedicadas” a alguém. Às vezes a referência é deixada à inferência do leitor, que acaba conectando a crítica ou “carta” ao trabalho de algum filósofo/psicanalista, devido às *semelhanças/mimese* de termos que a autora critica em seu *fluxo discursivo*. São muitas as obras da autora, que, com referência explícita ou não, dialogam com autores clássicos da filosofia ou da psicanálise, tais como: Platão, Aristóteles, Freud, Lacan, Merleau-Ponty, Nietzsche, para citar apenas os mais frequentes dentre eles. No final de seu primeiro livro, *Speculum de l'autre femme*, a autora descreve e justifica algo que viria a compor sua estratégia textual em vários trabalhos:

¹² Podemos analisar mais detidamente o uso do termo *igual* por Faulkner, mas por ora, é necessária grande ressalva em caracterizar o posicionamento de Irigaray enquanto alguém que busca *igualdade*. É sabido que Irigaray e o feminismo da diferença se opõem firmemente a esta postura política, visando justamente que as mulheres possam ter estatutos autônomos próprios, referenciado a si mesmas, *diferentemente* do masculino, e não *em relação a ele*. Adiante, iremos abordar os fundamentos nos quais este feminismo se baseia.

¹³ A questão que eu colocaria a Faulkner aqui seria: se a *amante marinha* é uma persona, ou seja, uma máscara (adiante abordaremos este aspecto) qual o cuidado que devemos ter nesta confusão entre autor e personagem? Quem conversou com Nietzsche foi a amante marinha ou Irigaray? Esta pergunta nos acompanhará.

¹⁴ Na seção “A história da diferença e o feminismo” abaixo tratarei desse tema.

¹⁵ Para ser objetiva: “*falogocentrismo* é uma forma de logocentrismo em que o falo assume a função do logos.”, sendo *logocentrismo* a “forma dominante de metafísica no pensamento ocidental” . (Grosz, 1989, p. 20). Na seção “Do falo(go)centrismo à diferença sexual como projeto político feminista” irei apresentar este tema.

Referências precisas na forma de notas ou pontuação indicando citação foram frequentemente omitidas. Porque em relação ao funcionamento da teoria, a/uma mulher cumpre uma dupla função – como o exterior mudo que sustenta toda sistematicidade; como um solo maternal e ainda silencioso que nutre todos os fundamentos – ela não tem que se conformar com os códigos que a teoria estabeleceu para si mesma. Assim, ela confunde, mais uma vez, o imaginário do “sujeito” - em suas conotações masculinas – e algo que será ou poderá ser o imaginário feminino. Deixar então, macho ou fêmea, morto ou vivo, reconhecerem-se como iguais conforme seu desejo ou seu prazer, mesmo na paródia das maiúsculas. Mas se, na resistência estabelecida contra esse imaginário masculino, a distorção gerou desconforto, então, talvez?, algo da diferença dos sexos teria ocorrido também na linguagem. (Irigaray, 1985, p. 365)

Como uma moldura, Irigaray enquadra o conteúdo de seu livro a partir desta passagem, que poderíamos apontar como sendo seu *epílogo*. O que este epílogo pode nos comunicar quanto à estratégia textual da autora? Ela assume abertamente sua intenção de *omitir* referências, fazer *paródias*, causando *confusão* entre os imaginários masculino e aquele que viria a ser o imaginário feminino. Estratégias com a intenção de desestabilizar a linguagem, que é fundada no imaginário masculino, mas que, ao dizer-se neutra, em verdade oblitera o feminino, assim como qualquer possibilidade para a *diferença*. A autora, omitindo, parodiando, confundindo, quer abrir espaço para que a diferença dos sexos possa ocorrer na linguagem. Tais estratégias estéticas, incluindo o epílogo, denotam uma escrita que parece chamar atenção para uma engrenagem própria. A escrita de Irigaray reivindica um fundamento próprio, extraordinário, no sentido de que não tem pretensão de verdade, mas de *criar*.

Esta atitude da autora nos remete a como Jacyntho Brandão (2005), para introduzir o tema da *poética*, remonta a origem do termo ao grego *poíesis*, e o relaciona com o aspecto da potência transformadora na esfera das criações humanas, que está baseada na (re)ordenação dos, como hoje chamaríamos, elementos do discurso: “na epopéia já se encontravam, numa combinação própria, elementos poéticos da tragédia, da historiografia ou do diálogo.” (Brandão, 2005, p. 11). Os critérios aristotélicos, assim como de críticos posteriores, que procuram classificar, como na clássica definição: os meios (em quê), os objetos (o quê) e o modo (como) do discurso poético estariam na base da teoria da literatura. Teoria esta, que, segundo o autor, tem o olhar para os processos de *transformação* como tônica principal. Assim, esta teoria foi capaz de adaptar-se ao longo dos séculos aos novos gêneros e suas subsequentes

formulações, *criando* “modos de expressão adequados a necessidades e expectativas diferentes” (Brandão, 2005, p. 12).

Para o autor, os gregos, ao considerarem os quatro elementos (água, ar, terra, fogo) como constitutivos do universo, faziam *poesia*. Os processos cosmogônicos são caracterizados por ele como *movimentos po(i)éticos*:

Com efeito, a partir da visão poética do mundo, implícita na própria raiz da palavra *physis*, é que o pensamento grego pôde descobrir sua vertente principal: como conciliar a mudança com a permanência, o que fez enveredar pela reflexão a respeito dos processos de transformação. Do mesmo modo que *phyein* expressa essa potencialidade transformadora no âmbito dos fenômenos naturais (ou a natura naturans), *poieîn* remete à mesma potência na esfera das criações humanas. (Brandão, 2005, p. 11)

Segundo Brandão, epílogos, assim como proêmios, podem cumprir várias funções: definir o lugar do narrador, esclarecer suas relações com a narrativa e com o leitor, por exemplo. No romance, o proêmio, ao exercer essas funções, “se elabora como parte da estratégia narrativa, ou seja, ao deixar de lado uma função primordialmente referencial, abre efetivamente o jogo de representações do romance” (id., p. 118). Não se trata de garantir veracidade do que se narra, mas situar a narrativa no que ela apresenta de próprio, situando-se a si mesmo e ao leitor, problematizando o estatuto de ambos no texto. Assim, cria-se um pacto de leitura “baseado na autoridade que a assinatura empresta ao texto” (id, p. 125), no qual, as viagens e aventuras que são descritas são fictícias do ponto de vista da realidade e ao mesmo tempo verdadeiras em relação à “realidade não menos efetiva dos livros nas bordas dos quais se constroem” (id, p. 125).

Brandão considera que o fato de o romance não ser um gênero contemplado na poética clássica tem relação direta com esta ampla flutuação do conceito. Segundo o autor, no âmbito das poéticas gregas, Aristóteles admite que tanto obras em verso quanto em prosa pertencem ao domínio da (hoje chamada) literatura, porém o verso – mesmo não sendo elemento suficiente para definir arte poética – geralmente está associado à condição de poeta. Devido a tal senso comum, os gêneros em prosa da época não foram considerados na teoria de Aristóteles, como os mimos de Sófron e Xenarco e os diálogos socráticos. Para Aristóteles, os diálogos socráticos estavam entre a prosa e a poesia, por mais que admita a grandeza literária des-

tas obras. Dentro deste contexto, é compreensível que “até a Idade Moderna (o romance) seja um gênero sem teoria, na medida em que tanto as poéticas medievais quanto as neoclássicas são, como a de Aristóteles, dedicadas à poesia.” (Brandão, p. 30). É, portanto, apenas pouco a pouco que a prosa passa a ser admitida como literatura.

Segundo Brandão, o leitor não se pergunta o que é um romance, mas o reconhece. Neste sentido, o autor supõe que a dificuldade em responder à pergunta “o que é um romance?” deva estar ligada justamente ao senso comum que a permeia. Contudo, para se compreender em que se fundamenta este senso comum, se faz necessário o exercício de *estranhamento* (*thaumázein*) frente a ele e tentar responder a pergunta. Pois é alicerçada nesta postura, exercício em que, segundo Aristóteles, funda-se a filosofia.

Gênero de discurso. O que marca o romance é antes de tudo a narrativa, defende o autor citando Bakhtin e Benjamin. Enquanto narrativa, pressupõe-se portanto: um narrador, uma narração, um narrado e um narratário (ou destinatário). Narrativa prosaica de ficção, a romanesca é então um texto com uma extensão mínima - cuja extensão varia de acordo com o lugar e época (para se diferenciar, por exemplo, do conto), que destina-se à leitura (e não à audição), e, finalmente, quanto ao seu caráter ficcional, pode ser explícito ou não, porém sempre constará no “pacto de leitura” proposto.

Irigaray compõe, a partir da re(ordenação) das narrativas de outros autores, suas narrativas. Até o momento, poderíamos já afirmar, a partir da leitura de Brandão, que a escrita da autora é uma escrita poética, ou ainda, ficcional? Para tal, seria preciso aprofundar ainda mais nas teorias da literatura. Porém, o que já fica evidente é, ao menos, que a autora se utiliza de elementos poéticos, elementos ficcionais. O fluxo da escrita nos trouxe até aqui: aos elementos estéticos do texto filosófico de Luce Irigaray. Apesar de ainda não ter explicado ao certo o porquê de termos dado tais mergulhos – ou enfoques – em alguns pontos específicos, pretendo chegar lá. Mas antes, gostaria de apontar brevemente mais um *gesto estético* relevante para o nosso trabalho: a estratégia de *endereçamento* de Irigaray. Retomemos a leitura de Faulkner.

No artigo citado anteriormente, Faulkner nos aponta um aspecto diferente daquele majoritariamente abordado por autoras que leem as obras de Irigaray, que é a crítica ao falocentrismo dos autores com os quais ela dialoga. Crítica necessária e incontornável, que abordaremos adiante. Mas Faulkner identifica em *Marine Lover of Friedrich Nietzsche* um ele-

mento relacional: “gostaria de contribuir com uma nova dimensão para essa *conversa*, explorando os efeitos da *relação afetiva* que Irigaray estabelece entre sua personagem e Nietzsche em *Marine Lover*. Em particular, estou interessada em como sua¹⁶ crítica do texto de Nietzsche acelera? ou anima? sua filosofia.” (Faulkner, 2016, p. 81). E continua: “assim, ela o aborda como uma participante *igual*¹⁷ e *ativa* na relação amorosa, resistindo às imagens e ideais que Nietzsche projeta sobre a ‘mulher’¹⁸”. Em *forjando* um encontro amoroso com Nietzsche, a amante marinha *endereça-se* a ele. Ela critica, sim, mas também conversa. A personagem está portanto, com e contra¹⁹ Nietzsche. Há portanto o *forjar*, o *relacionar* (que é forjado), o aspecto *amoroso* deste relacionar, a *conversa*. E há conversa porque há *endereçamento*. Forjar, endereçar e conversar são aspectos formais (da forma) do texto, enquanto relacionar-se amorosamente seria a aposta ética da personagem expressa por vias formais. Estética e filosofia andando juntas e amarradas a ponto que parece quase forçado separar uma coisa da outra.

Se retomamos a descrição de Brandão de *narrativa prosaica de ficção* – composta por um narrador, uma narração, um narrado e um narratário (ou destinatário) –, tudo indica que estamos falando de ficção em *Marine Lover*. Inclusive é importante ressaltar que, neste con-

¹⁶ Com o pronome “sua” Faulkner refere-se a Irigaray, como se fosse ela quem se relaciona com Nietzsche nesta obra, apesar de reconhecer em seu texto que se trata de uma persona, a autora parece confundir autora/persona. Não se sabe ao certo se a confusão é proposital, dada a proposta de Irigaray de justamente não apresentar um texto com contornos “definíveis”. Até o momento, optei por, sempre que falar da amante marinha, referir-me à persona, para demonstrar minha atenção às estratégias textuais. O mesmo vale para o pronome “ela” na citação a seguir.

¹⁷ Como já mencionamos anteriormente, é preciso cuidado ao afirmar a busca pelo estatuto da igualdade para feministas da diferença. O sentido que podemos ponderar aqui é o de algo como *igualmente ativa*... porém, parece uma escolha infeliz de termo.

¹⁸ Na próxima seção também trarei alguns elementos que caracterizam o debate em torno do uso da categoria *mulher*.

¹⁹ “Os amantes dificilmente se apaziguam dessa maneira (à maneira da amizade), pois no amor a pessoa enfrenta os medos e se abre à crítica, em prol de uma vida melhor a dois.” (Faulkner, p. 92) Para explicar a escolha do *amor* enquanto *meio* de *dever* para os sujeitos em uma relação onde a diferença sexual possa acontecer. cf. também a leitura de Irigaray do discurso de Diotima no “Banquete” de Platão [Ética da diferença 20-33].

texto estético, dado o pacto de leitura, quem estaria falando seria uma *persona/máscara*²⁰, a amante marinha, e não Irigaray. Que irá, às vezes, dialogar não com Nietzsche mas com suas personagens. Porém, não nos antecipemos. O que importa agora é termos começado a nos familiarizar com aspectos formais dos textos para que possamos chegar às perguntas que nos mobilizam: *Irigaray criou elementos de linguagem para que o feminino pudesse melhor se representar rumo à sua emancipação diante de um mundo ocidental dominado por um discurso masculino? Se sim, quais?* A última pergunta parece ser melhor respondida se observarmos os meios (em quê), os objetos (o quê) e o modo (como) se dá o discurso da autora.

A história da diferença e o feminismo

O que quero dizer quando digo “um mundo ocidental dominado pelo discurso masculino”? Antes de responder esta pergunta, é importante contextualizar o debate dentro da história do feminismo. Para tal, abordaremos Rosi Braidotti, que em seu *Writing as a Nomadic Subject* nos apresenta este debate na história do feminismo sob o prisma da *diferença sexual*.

Em seu capítulo “A diferença sexual como projeto político nômade”, Braidotti explora como seu projeto de uma figuração *multidiferenciada e não hierarquizada* de subjetividade está relacionado com o tema da *diferença sexual*. Endossando a aposta de Irigaray de que a diferença sexual era, à época (final do século XX), o problema com o qual as teóricas ocidentais teriam de lidar. O que teria duas razões: (1) a *diferença na história da Europa* e o (2) *lugar específico que a diferença ocupou na prática feminista*.

Segundo a autora, o uso de “diferença” tem suas raízes históricas no fascismo europeu, sendo este termo colonizado e adotado por modos de pensar hierárquicos e excludentes. Ainda, as origens do próprio fascismo vêm do histórico do pensamento ocidental de funcionar por *oposições duais*, as quais resultam em *subcategorias de alteridade* como “diferente-de”:

²⁰ Quero nos familiarizar da noção de *persona/máscara* do poeta enquanto *doxomimética*. No que consistiria a postura de um poeta enquanto *doxomimética*? É o que no *Sofista*, Teeteto e Estrangeiro desenvolvem, concluindo que existem dois tipos de imitadores: o ingênuo ou simples, aquele que crê ter ciência, e o irônico, o qual “de tanto haver resolvido os argumentos, em si mesmo desperta uma forte desconfiança, uma viva apreensão de ignorância pessoal, mesmo em relação a assuntos sobre os quais, diante dos outros, ele se dá ares de sábio” (*Sofista*, 268 a). Esse segundo imitador, enquanto “dá ares de sábio” representa, pela via da *aparência*, a *doxomimética*: arte mimética irônica fundada sobre a opinião, produzindo imagens, e no domínio do discurso, ilusões. Veremos, adiante, como Irigaray abertamente assume se utilizar da *mimese* para seu fluxo discursivo a fim de desestabilizar a coisa mesma que ela mimetiza.

o que denota que há um referencial superior, central, em relação ao qual a alteridade é posicionada. A história da “diferença”, portanto, é marcada por relações de *dominação e exclusão*, sendo o “diferente” caracterizado como “menos” ou “menor”. Ou seja, a diferença é reduzida a inferioridade. Neste contexto, o “diferente” fez, de várias categorias, *descartáveis*: “humanos levemente mais mortais”.

Na Europa Moderna, a diferença foi tomada como *determinismo biológico* por regimes políticos totalitários e fascistas, e utilizada para exterminar em massa seres humanos – aqueles categorizados como alteridade inferior ou pejorativa. Assim, se faz imperativo analisar Auschwitz cuidadosamente por parte dos intelectuais europeus. Porém, para a autora, este conceito é muito importante e rico para ser abandonado às interpretações fascistas e hegemônicas.

A autora salienta alguns aspectos que marcaram a história da diferença no feminismo ocidental. Na agenda de Beauvoir, segundo a autora, a diferença ocupava um lugar central. Beauvoir estava preocupada com o uso hierarquizado da diferença, que acabava levando a um estatuto de *alteridade desvalorizada*. Portanto, preocupava-se em transcender tal hierarquia. Seu programa de liberação via o uso *igualitário* da razão constitui o legado conceitual individual mais importante da teoria feminista contemporânea, pois marca as fundações da teoria feminista.

Já as feministas pós-estruturalistas de 1970, desafiaram Beauvoir na política da racionalidade igualitária e enfatizaram, ao invés, a política da *diferença sexual*. Em vez de medirem-se por referenciais masculinos ou elaborar criticismos reativos, as mulheres deveriam afirmar de maneira positiva- criadora- seus próprios valores, como defende Irigaray, por exemplo. Devido à chamada crise da modernidade, com o despedaçamento do sujeito cartesiano, novas subjetividades²¹ podem advir para além daquela identificada com e pensada por uma masculinidade que se supunha universal.

A década de 80 foi marcada pela polêmica entre o movimento denominado “écriture féminine” e as feministas da teoria de gênero anglo-americanas, o que, segundo Braidotti, le-

²¹ Em seu artigo “Writing as a Nomadic Subject” Braidotti faz uma distinção crucial entre “subjetividade” e “indivíduo”: “ É particularmente importante não confundir o conceito de subjetividade com a noção de indivíduo ou individualismo: a subjetividade é um processo socialmente mediado de direitos e negociações com relações de poder. Conseqüentemente, a formação e emergência de novos sujeitos sociais é sempre uma operação coletiva, 'externa' ao eu individual, ao mesmo tempo que mobiliza as estruturas profundas e singulares do eu.”

vou a reducionismos opostos. De cada lado, a diferença seria abordada de uma maneira, como veremos adiante.

Segundo Braidotti, na década de 90 (momento em que ela escreve), a categoria “gênero” vinha passando por intensa crítica, tanto por seu aspecto politicamente amorfo e desfocado, quanto pelo apontamento de que ela seria inadequada teoricamente. Se, nos anos 80, houve uma paralisação causada pela polêmica entre as teóricas do gênero e as feministas da diferença sexual, a autora relata como, aos poucos, o fato de a teoria feminista ir tomando consciência do aspecto *cultural-específico* dentro de cada abordagem contribuiu para que o debate voltasse a circular entre as diferentes teorias.

Outro aspecto bastante problematizado à época foi justamente a constatação de que “gênero” (“gender”) é um termo cultural-específico para as línguas Anglo-Americanas e frequentemente não traduzível. O que fica marcado a partir de tais problematizações é que, em alguns contextos em que a língua falada não é o inglês, as noções de “sexualidade” e “diferença sexual” são comumente utilizadas, enquanto que nos países de língua inglesa estas questões são pensadas em termos da distinção “sexo”/ “gênero”. Finalmente, a preocupação de Braidotti é que os estudos de gênero acabem por substituir a agenda feminista, sob a forma de uma “nova simetria” entre os sexos. Para as autoras do feminismo da diferença, ao forjar tal simetria, são os interesses e os estudos dos homens que se renovam. Portanto, é abertamente que a autora discorda dessa ilusão de que haja uma simetria e reivindica a diferença sexual como fator de *dissimetria*.

Em uma perspectiva historiográfica das ideias feministas, eu definiria gênero como a noção que oferece um conjunto de esquemas dentro dos quais a teoria feminista explicou a *construção social e discursiva* da representação das *diferenças* entre os sexos. Como tal, “gênero” na teoria feminista primordialmente faz a função de desafiar a tendência universalista da linguagem crítica e dos sistemas de conhecimento e discurso científico em geral. (Braidotti, 1994, p. 151)

Dentro desta tendência, onde o masculino é tomado como a norma e o feminino como o outro, o feminino é portanto, o que marca a diferença. Neste sentido, o corolário da diferença sexual recai sobre a mulher. O homem não *tem* gênero, pois eles é o próprio referencial simbólico.

Com os movimentos estruturalista, psicanalítico, semiótico, assim como o desenvolvimento autônomo dentro do próprio movimento feminista, ocorreu um distanciamento da centralidade da crítica ao patriarcado em direção à afirmação da *positividade* das culturas tradicionais e das experiências das mulheres. Consequência disso foi o valor atribuído à linguagem e à representação como o lugar de constituição do sujeito. Assim surge o “écriture féminine”, movimento francês que teria o enfoque na “diferença sexual”. Suas fundações trazem contribuições linguísticas, de teoria literária, semiótica, filosofia, psicanálise e teorias psicanalíticas do sujeito. Estas feministas dão especial atenção ao aspecto social e teórico das estruturas linguísticas da diferença entre os sexos. Se o social é co-extensivo das relações de poder e conhecimento, o que resulta numa rede interconectada de estruturas simbólicas e materiais, então uma análise adequada sobre a opressão das mulheres deve se dirigir tanto à linguagem quanto às estruturas materiais. Elas são críticas ao uso feito do termo gênero como sendo uma forma de reducionismo *social*, negligenciando, assim, o que a linguagem cria.

O debate entre a diferença sexual e as teóricas do gênero em 1980 resultou na oposição polêmica que levou a duas formas de reducionismo comparáveis: de um lado, uma forma idealista de reduzir tudo ao textual, de outro uma forma materialista²² de reduzir tudo ao social. (Braidotti, 1994, p. 153)

Para além da polêmica, a diferença conceitual real entre as teorias (gênero e diferença) está na forma de buscar pontos de saída do *universalismo* implícito ao falocentrismo²³ patriarcal e da maneira binária de pensar. Ou seja, ambos buscam desafiar o universalismo implícito a esta lógica, e este é seu consenso. É neste sentido que Braidotti, juntamente com as filósofas da diferença, defende a *operação da diferença sexual* ao atuar neste *continuum* que é a relação do aspecto social/material com o conhecimento/ poder/ linguagem.

As feministas pós-estruturalistas da diferença propõem, portanto, uma *redefinição do textual*, para longe do *dualismo* (nem 1, nem 2, múltiplo) – o que havia sido usado até então para fins de hierarquização – uma teoria materialista do texto e uma *prática* textual. Esta redefinição sugere que o texto deve ser entendido como fazendo parte de um processo: “uma rea-

²² Um materialismo social privilegia a ação do social no material, o que parece em si afirmar que o caráter ativo está no aspecto social e não no material.

²³ Nosso próximo passo será abordar mais detidamente no que consiste tal crítica do falocentrismo. Por ser um tema tão importante, esperamos para nos dedicar a ela no momento certo.

ção em cadeia que compreende uma rede de relações de poder” (Braidotti, 1994, p. 154). Portanto, importa mais “decodificar a rede de conexões e efeitos que ligam o texto a todo um sistema sociossimbólico”, do que realizar interpretações textuais.

É neste contexto de debate entre gênero e diferença sexual que as teóricas de 90 puderam ir além. A subjetividade feminina estaria agora sendo redefinida em termos das redes simultâneas de poder que nela atuavam. Suas análises levariam em consideração raça, classe, idade, preferência sexual, cultura, etc. Surgem abordagens que enfatizam a natureza *situada, específica, encarnada* do sujeito do feminismo. Que seriam teorizadas por *mulheres reais* em *posição de subjetividade discursiva*, ou seja, viriam à tona subjetividades encarnadas.

Em outras palavras, o que emerge desses novos desenvolvimentos na teoria feminista é a necessidade de recodificar ou renomear o sujeito feminino feminista não mais como um sujeito soberano, hierárquico e excludente, mas uma entidade múltipla, aberta, interconectada. Para pensar construtivamente sobre mudança e condições de mudança no pensamento feminista hoje, é necessário enfatizar a visão do sujeito pensante, cognoscente, como não-um, mas como dividido de novo e de novo em um arco-íris de bonitas possibilidades ainda não decodificadas. (Braidotti, 1994, p. 158)

Na prática contemporânea feminista o paradoxo da “mulher” tornou-se, então, central: o feminismo, apesar de ser baseado na noção de identidade feminina, tem, historicamente, a tarefa de criticá-la. “O pensamento feminista se baseia em um conceito que pede por desconstrução e des-essencialização em todos seus aspectos.” (Braidotti, 1994, p. 157). As análises feministas do gênero mostram, portanto, como o sujeito ocupa uma variedade de posições identitárias ao mesmo tempo, ou seja, é perpassado por uma multiplicidade de diferenças não estáticas.

Do falogo)centrismo à diferença sexual como projeto político feminista

No que consiste afinal o *falogocentrismo*? Vamos à definição que Elizabeth Grosz apresenta em seu “glossário” no livro *Sexual Subversions*, para, na sequência, desenvolver o tema na companhia de Adriana Cavarero e Luce Irigaray, assim como projetos por elas apresentados para a saída deste imbróglio. Grosz começa por *logos* e *logocentrismo*:

Estes termos designam a forma dominante de metafísica no pensamento ocidental. O logos, lógica, razão, conhecimento, representa uma ordem conceitual singular e unificada, uma ordem que parece captar a presença ou imediatismo das coisas. O logocentrismo é um sistema de pensamento centrado em torno do domínio desta lógica singular de presença. É um sistema que procura, para além dos sinais e da representação, o real e o verdadeiro, a presença do ser, do saber e da realidade, à mente - um acesso a conceitos e coisas na sua forma pura e não mediada. Os sistemas logocêntricos dependem fortemente de uma lógica de identidade que se baseia na exclusão e polarização binária da diferença.” (Grosz, 1989, p. 19)

Para chegar no *falocentrismo*...

Esta é uma forma de logocentrismo em que o falo assume a função do logos. O termo refere-se às formas pelas quais os sistemas patriarcais de representação submetem sempre as mulheres a modelos e imagens definidos por e para os homens. É a submissão das mulheres a representações nas quais elas são reduzidas a uma relação de dependência dos homens. Há três formas de falocentrismo geralmente assumidas: sempre que as mulheres são representadas como os *opostos* ou negativos dos homens; sempre que são representadas em termos iguais ou *semelhantes* aos homens; e sempre que são representadas como *complementos* dos homens. Nos três casos, as mulheres são vistas como variações ou versões da masculinidade – quer através da negação, identidade ou unificação num todo maior. Quando isto ocorre, duas simetrias sexuais (cada uma representando o ponto de vista de um sexo em relação a si e ao outro) são reduzidas a um (o masculino), o que leva a si próprio a representar adequadamente o outro.” (Grosz, 1989, p. 20)

Adriana Cavarero em seu artigo “Para una teoría de la diferencia sexual” (1995) demonstra que “um dos dois sexos é assumido como universal, sem nunca se tornar objeto de investigação o que concerne à verdade do original diferir no sexo que cada um carrega na carne, como o viver e o morrer.” (Cavarero, 1995, p. 156). Consequência disso é que a mulher não pode se reconhecer no pensamento, tampouco na linguagem. Ao pretender-se valer para o sexo feminino, este universal cancela o espaço lógico do diferir originário. Desta forma, resta para a mulher forçar-se a identificar-se com o universal homem “mais” (que acaba tendo valor de “menos”) o sexo feminino. Marca corpórea da sexuação, a diferença sexual, segundo Cavarero, não é considerada na origem da linguagem, na origem da nomeação das coisas. Fica assim, evidente a relevância que tem a materialidade corporal para se começar a traçar a emancipação das mulheres: ela está no começo, a carne e em seguida, o verbo.

O discurso tem um sexo (masculino). É o que defende Luce Irigaray (a quem Cavarero faz expressa referência em seu artigo) em *An Ethics of Sexual Difference* (1993). Porém, não é

assim desde o início da vida do sujeito. Segundo a autora, primeiro há um discurso, que seria aquele da natureza. A sua primeira casa: a natureza-útero, aquela que seria sua ferramenta-primeira para cultivar o mundo. Assim, a autora propõe dois discursos, o primeiro forneceria condições (materiais, inclusive) para o segundo: a linguagem.

O que se pode perceber no decorrer da leitura de ambas as autoras, além de denunciarem a obliteração do feminino material (real, para a psicanálise) no que concerne ao imaginário e simbólico dominantes no mundo ocidental, ambas propõem, contudo, começos ou - como diria Cavarero – claraboias que permitam a entrada de luz, ar, movimento, transcendência nesta edificação que é a linguagem. Sendo esta feita de símbolos, e das trocas deles, Irigaray (1993) aponta: não seria o símbolo vivo mais acessível ao ser humano, o da diferença sexual? Mas, em dizendo-se neutra, a linguagem destrói a diferença sexual para pensar-se (Cavarero, 1995). E assim parece que as autoras vão conversando entre si. A linguagem, para Irigaray (1993) representaria para o homem esta “sempre-desconhecida mãe”.

Eis que surge a questão: se a casa primeira, voz primeira, alimento primeiro, ou seja, discurso primeiro advém deste materno-feminino, como pode a linguagem fazer este caminho inverso que é o de deixar a mulher fora? Pois como diria Cavarero (1995), a mulher se diz e se representa em uma linguagem alheia a ela mesma. Irigaray tenta responder a esta pergunta:

E, dentro dessa tentacular máquina técnica que o homem fez, uma máquina que o ameaça hoje, não só na dura realidade, mas também pela assimilação de suas fantasias e pesadelos que tem de uma mãe devoradora, o homem parece se agarrar cada vez mais a aquela aparência de familiaridade que ele encontra tanto em seu discurso cotidiano quanto em seu discurso científico. (Irigaray, 1993, p. 113)

Segundo Luce Irigaray em *Este sexo que não é só um*, o “desejo da mulher não falaria a mesma língua que o do homem, e teria estado recoberto pela lógica que domina o Ocidente desde os gregos.” (Irigaray, 2017, p. 36). Segundo a autora, a partir desta lógica dominante e falando mais especificamente da psicanálise enquanto aparato teórico que se arrisca a falar da sexualidade humana, sobre a mulher no que diz respeito a seu prazer, *nada é dito*. Este “nada” faz referência a um destino de “atrofia” (do sexo), “falta”, e “inveja” (do pênis) o qual é relegado à mulher. Neste ponto de vista, ela afirma que para a psicanálise – e em um olhar macro, para a sociedade Ocidental – há apenas um sexo: o masculino.

Ao situar, no imaginário social, o lugar da mulher neste “belo objeto a ser olhado”, esta lógica é portanto, denunciada pela autora como “o horror do nada para se ver”: constituindo assim, uma falha sistemática de representação. Um buraco:

A rejeição, a exclusão de um imaginário feminino certamente coloca a mulher numa posição de apenas experienciar-se fragmentariamente, nas bordas pouco estruturadas de uma ideologia dominante, como dejetos, ou excessos, de um espelho do qual se apossou o sujeito masculino para nele se refletir, redobrar-se. (Irigaray, 2017, p. 40)

Nesta lógica, os enunciados nos quais a psicanálise descreve a sexualidade feminina negligenciam o que este sexo poderia ter de específico. É sabido que tais elaborações de Freud retratam uma realidade misógina sócio/cultural. Mas a autora critica justamente a ausência de um questionamento por parte de Freud sobre as determinações históricas dos dados de que trata, aceitando como norma a sexualidade feminina do modo que ela se apresenta para ele. Esta postura o leva, segundo a autora, a “submeter novamente as mulheres ao discurso dominante do pai, sua lei, impondo silêncio às reivindicações delas” (Irigaray, 2017, p. 83).

Irigaray se questiona por exemplo, se certas propriedades atribuídas ao inconsciente não seriam de certa forma referentes a um feminino censurado da consciência, e afirma que deixando essas questões de lado a psicanálise acabaria se propondo a adaptar mulheres a uma sociedade do tipo masculino. A autora propõe portanto que seja feita uma releitura interpretativa do discurso filosófico, questionando-o, desarticulando-o, por ser ele que estabeleceria a lei para qualquer outro discurso. O que faria portanto a potência de sua sistemática? A força de sua coesão? O recurso de suas estratégias? A geral aplicabilidade de sua lei e de seu valor? São aspectos levantados questionando esta posição de mestria e de possível reapropriação de produções da história.

Estas considerações remetem a uma crítica ao poder do *logos* filosófico de reduzir qualquer outro à economia do Mesmo, eliminando, mais especificamente neste caso, a diferença dos sexos nos sistemas autorrepresentativos de um “sujeito masculino”:

Daí a necessidade de “reabrir” as figuras do discurso filosófico – a ideia, a substância, o sujeito, a subjetividade transcendental, o saber absoluto – para fazer ressurgir delas os elementos que haviam sido emprestados do/pelo feminino, e fazê-las “devolver” o que elas devem ao feminino. O que pode ser

feito de diversas maneiras, diversos “caminhos”. Que serão, aliás, pelo menos muitos. (Irigaray, 2017, p. 87)

O que constituiria, portanto, um horizonte emancipatório para as vozes das mulheres? Qual caminho traçar para abrir espaço no imaginário social para o “feminino”? Nos deparamos, portanto, com o desafio (e porque não dizer, a aporia) que é pensar a diferença sexual em uma linguagem que a ignora de saída. Como eu poderia me dizer pelas vias de algo que estruturalmente não me diz? Irigaray ensaia: “talvez eu tentasse subvertê-lo” (o discurso – aquele de uma ‘verdade’ e de poder, do poder da certeza), “mas estaria incluída nele” (...), “prefiro, antes, me esforçar – pois não se pode simplesmente cair fora desse discurso – para me situar nas suas fronteiras e passar, sem me deter, de dentro, pra fora” (Irigaray, 2017, p. 142).

Falar-mulher

Falar-mulher é o movimento (este termo se aproxima bem mais da proposta da autora do que um ‘conceito’, no sentido mais tradicional do termo) que ela instiga: “Abra teus lábios, mas não simplesmente. (...) você/eu não somos nem abertas nem fechadas, não nos separamos nunca, simplesmente: *uma única palavra* não pode ser pronunciada. (...) Entre teus/meus lábios várias cantorias, vários dizeres, sempre se respondem.” (Irigaray, 2017, p. 237). Em uma pequena passagem como esta pode-se perceber muitas coisas, dentre elas: um chamado para falar, mas para falar em outra economia de sentido, novas metáforas, cantos, que não um único.

Buscar pela continuidade possível entre uma “*gestualidade*”, ou a “*palavra do desejo*”, e uma *linguagem* (incluindo a verbal) constituiria o falar-mulher. Esta gestualidade no decorrer do texto vai dando indícios de ser um recurso aberto e amplo à vias de expressão que não priorize, por exemplo, um sentido do corpo em detrimento de outro. Como também de buscar uma dupla-sintaxe no discurso em que a sintaxe do inconsciente não estaria necessariamente subordinada em relação à do consciente, podendo co-existir como duas sintaxes diferentes. Anteriormente com Cavarero, Brandão e Lacan, descobrimos caminhos potentes para outras formas de falar e escrever – outras abordagens à palavra –, para além daquela metafisi-

ca ocularcêntrica, logocêntrica, teleológica, referencial, “verdadeira”. Se nos abriremos para a gestualidade, para os cantos, seus fluxos, assim como os do inconsciente, desinteressado – mas não des-endereçado, não comprometidos com A Verdade, poderíamos talvez escutar a outras verdades? Aquelas singulares, de cada uma, que não “são” mas buscam, em seus movimentos, dizer-se, na proximidade, na troca, frente à *irreducibilidade* da alteridade?

Gostaríamos de salientar a expressão *palavra do desejo* utilizada por Irigaray. Ela endossa o nosso caminho esboçado no início deste capítulo, onde sugerimos *fala do desejo* e *escrita do desejo*, ao invés da ideia de *plenitude* da *fala plena* psicanalítica. Talvez assim possamos ir esboçando nossos deslocamentos, ou abrindo brecha para “excessos disruptivos” de linguagem. Buscando pelas falas e escritas dos desejo pretendemos *ressoar* as fagulhas incitantes de Irigaray. E será principalmente no fluxo discursivo da própria autora que, em vez de “pescar” – e portanto congelar – algo desse fluxo, nos deixaremos envolver por ele, levar, lavar, hidratar, nutrir, amolecer, dissolver e até – quem sabe – chacoalhar, como naquele “caldo” que levamos do mar. Faremos portanto o exercício de aplicar a escrita de Irigaray a ela mesma, algo como ela fez com os autores com quem dialogou.

(...) não é simples e nem fácil de dizer o que seria uma sintaxe do feminino, já que nessa "sintaxe" não haveria mais nem um sujeito, nem objeto, o “um” não seria mais privilegiado, não haveria mais um sentido apropriado, um nome próprio, atributos “próprios”... Essa “sintaxe” envolveria principalmente o próximo, mas um tão próximo que tornaria impossível toda discriminação de identidade, toda constituição de pertencimento e, portanto, toda forma de apropriação. (Irigaray, 2017, p. 153)

Esta postura lembra o que Gilles Deleuze aponta sobre o estilo de Nietzsche, enquanto uma escrita aberta à *exterioridade*; e, segundo Faulkner, Nietzsche “convida outras pessoas a participar da geração do texto com ele, convidando-as a enquadrar o aforismo com seu próprio significado” (p. 82). Vamos a Deleuze:

Abrindo ao acaso um dos livros de Nietzsche, você tem a experiência quase nova de não continuar por uma interioridade, seja ela chamada de alma interior da consciência, ou essência ou conceito interior - isto é, o que sempre serviu como princípio norteador da filosofia. É característico da escrita filosófica que as relações com um exterior sejam sempre mediadas e dissolvidas por um interior, e esse processo sempre ocorre dentro de uma dada interioridade. Nietzsche, ao contrário, fundamenta seu pensamento, sua escrita, numa relação imediata com o fora, o exterior. Como qualquer bela pintura ou desenho, um aforismo é emoldurado. (...) Agora pendurar o pensamento do

lado de fora é o que os filósofos literalmente nunca fizeram. (Deleuze, 1977, p. 144)

Diferentemente do que fazem os poetas, a partir do que vimos com Brandão, que utilizam a linguagem de modo extraordinário, reivindicando um fundamento próprio, autoreferenciado, Nietzsche não parece querer ser internamente coerente. Segundo Faulkner, Nietzsche:

(...) não defende a fidelidade ao seu significado original. Seu aforismo é construído para maximizar suas interpretações possíveis, em vez de se proteger contra interpretações errôneas, e é por isso que Deleuze afirma que não tem significado próprio (ou apropriado). Em vez de tentar ocultar pontos em que o texto poderia ser mal interpretado, ou mal apropriado, a escrita de Nietzsche explicita a parte do leitor na produção do texto. (...) O leitor "compreende" a filosofia de Nietzsche se, ao lê-la, sua experiência de vida for aprimorada. Para Nietzsche, tal leitor faria parte de sua própria comunidade: uma comunidade de "amigos", sem limite de tempo. (Faulkner, 2003, p. 83)

Joanne Faulkner é uma autora a quem devemos alguns dos trilhos a nós oferecidos e que gostaríamos de percorrer no sentido de nos *des-educar* diante da linguagem. Acompanhadas da autora, Nietzsche e Deleuze tivemos a oportunidade de “perder o chão”, sem cair na angústia paralisante. Se Irigaray nos pede que nos desnudem de nossos preconceitos linguísticos, se faz necessário nos instrumentalizar e buscar companhias potentes para este mergulho. Além do mais, como veremos adiante, esta pesquisa me levou ao *Marine Lover*, esta conversa de Irigaray com Nietzsche. Vamos começando a nos aproximar dela.

Podemos começar a ensaiar a partir do que *não* deveríamos fazer, segundo Irigaray, no caminho da emancipação. Não deveríamos, por exemplo, nos perguntar “o que é a mulher?”, pois falar *da* mulher ou *sobre* ela pode dar a entender uma recuperação deste feminino dentro da lógica que o mantém na censura, no recalque. Ao invés disso, Irigaray propõe repetir e interpretar a maneira como o feminino é determinado no interior do discurso, assumindo que dentro desta lógica um *excesso disruptivo* é possível para o feminino. Para tal, é necessário um *trabalho da linguagem*, no qual os cortes dicotomizantes e duplicadores entre enunciação e enunciado devem ser perturbados. Interpretando, a cada “tempo”, a composição especular do discurso, composição esta regida por uma economia que mantém a ruptura entre o sensível e o inteligível – entre outras coisas –, e assim, também a subordinação do feminino. O que podemos encontrar de *excesso disruptivo* em Irigaray?

Para pensar como falar-mulher, Irigaray (2017) responde a uma questão que lhe foi feita a respeito da relação entre falar-mulher e “falar histérico”. Ela responde perguntando: “o que quer dizer falar-histérico? A histérica fala? A histeria não é um lugar privilegiado onde se mantém o que não fala, mas sim um lugar onde ele permanece ‘em latência’, ‘em sofrimento’?” (p. 156). Segundo a autora, nesses casos, *isso fala* a partir de um modo de gestualidade paralisada, de uma palavra impossível e interdita:

Isso fala com sintomas de um “isso não pode falar a si nem sobre si”... E o drama da histeria é que ela está cindida entre essa gestualidade, esse desejo, paralisados e encerrados em seu corpo, e uma linguagem que ela aprende na família, na escola, na sociedade, que não tem absolutamente continuidade com - e nem, é claro, uma metáfora para - os “movimentos” do seu desejo. O que lhe resta é, ao mesmo tempo, mutismo e o mimetismo. Ela se cala e ao mesmo tempo imita. E - como poderia ser de outro modo?- imitando - reproduzindo uma linguagem que não é a sua, a linguagem masculina, ela a caricatura, a deforma: ela ‘mente’, ela ‘engana’, aspectos que são sempre atribuídos às mulheres. (Irigaray, 2017, p. 156)

Como, então, encontrar uma continuidade possível entre a gestualidade e a palavra do desejo e uma linguagem – incluindo a verbal? Até então podemos evidenciar que estes fenômenos aparecem no discurso psicanalítico, por exemplo, sob a forma de sintomas e patologias. E a autora aponta: “a psicanálise não oferece uma ‘cura’ às histéricas para além da abundância de sugestões que visam adaptá-las, um pouco melhor, à sociedade masculina?” Para dar um exemplo dentre as múltiplas formas possíveis para se falar sobre o gozo feminino – a partir do feminino:

Por exemplo, na descrição da perversão polimorfa, trata-se muito pouco do gozo que se poderia alcançar em relação aos ‘fluidos’. O estágio anal já está no prazer do ‘sólido’. Ora, o gozo do fluido subsiste nas mulheres, parece-me, bem além do estágio dito oral: o prazer do ‘isso flui’, nela, fora dela, isto é, entre elas. (Irigaray, 2017, p. 159).

Se não podemos prescindir da linguagem e do discurso, para Irigaray nos resta destruir seu funcionamento, interrogando as condições de possibilidade de tal sistematização. De suas *condições de produção*, a coerência do enunciado discursivo oculta, por exemplo:

a “*matéria*” da qual se nutre o sujeito falante para se produzir, se reproduzir, sua *cenografia* que torna exequível a representação, tal como ela se define na filosofia, isto é, na arquitetura de seu teatro, seu enquadramento de espaço-tempo, sua economia geométrica, suas propriedades, seus atores, suas respectivas posições, seus diálogos, talvez suas trágicas relações, sem esque-

cer o *espelho*, com maior frequência escondido, que permite ao logos, ao sujeito, reduplicar-se, refletir-se, ele próprio. Todas essas intervenções na cena que, permanecendo não interpretadas, asseguram sua coerência. (Irigaray, 2017, p. 87)

A citação acima nos remete novamente aos aspectos estéticos, formais. São vários os termos que vão nos indicando que, na obra de Irigaray, e talvez para qualquer texto filosófico? Para se fazer um “*trabalho de linguagem*”, além de fazer um “*processo psicanalítico*” (a atenção ao funcionamento inconsciente de cada filosofia), haverá atenção às *escolhas formais*, e a autora irá também jogar com elas:

Uma escuta dos seus procedimentos de recalque, da estruturação da linguagem que escora suas representações, separando o verdadeiro do falso, o que tem sentido do que não tem sentido, etc. (...) Trata-se antes de questionar o ‘*funcionamento da gramática*’ de cada figura do discurso, suas leis ou requerimentos sintáticos, suas configurações imaginárias, suas redes metafóricas e também, é claro, o que ela não articulado enunciado: *seus silêncios*.” (Irigaray, 2017, p. 88)²⁴

Em momentos como este fica evidente a filósofa, a linguista e a psicanalista atuando em conjunto. Irigaray não é uma coisa só. Ela não tem apenas um referencial: é muitas e ela age em várias frentes ao mesmo tempo.

Para desenvolver seu projeto, a autora retoma então o *mimetismo*, como uma possibilidade de caminho que ela enxerga. “Trata-se de assumir deliberadamente, esse papel” (aquele *sobre a mulher elaborado no e por uma lógica masculina*) (id., p. 88). O que já seria transformar a subordinação em afirmação, para tentar impedir a primeira:

Jogar com a mimese é, portanto, para a mulher tentar reencontrar o lugar da espoliação pelo discurso, sem deixar simplesmente se reduzir a ele. É voltar a se submeter - colocando-se do lado do “sensível”, da “matéria” ... - a “ideias”, principalmente sobre ela própria, elaboradas *em e por* uma lógica masculina, mas para fazer “aparecer”, por um efeito de repetição lúdica, o que deveria permanecer oculto: o acobertamento de uma possível operação do feminino na linguagem. É também “revelar” o fato de que, se as mulheres imitam tão bem, é porque elas não se reabsorvem simplesmente nesta função. Elas *permanecem também em outro lugar*: outra persistência, da “matéria”, mas também do “gozo”. (Irigaray, 2017, p. 89)

A partir deste posicionamento, a autora conta com a hipótese de que uma reviravolta no interior da ordem fálica é possível. As mulheres precisam “tentar fazer falar seu gozo”, e a

autora sugere que uma via possível é a via da “autoafeição”, fazendo referência aos lábios da vulva que se tocam. A incitação da autora é a de que as mulheres busquem retirar essa questão da economia do *logos*, portanto, não retomá-la dentro de um modelo onto-teo-lógico:

Esse “estilo” ou “escritura” da mulher tende a incendiar palavras-fetiches, os termos apropriados, as formas bem construídas. Esse “estilo” não privilegia o olhar, mas remete toda representação à sua fonte, também tátil. Nisso, ela se re-toca sem nunca constituir ou se constituir em alguma unidade. A simultaneidade seria seu “apropriado”. Uma apropriação que não se detém jamais na identidade possível a si, de forma alguma. Sempre, sem esquecer os caracteres dificilmente idealizáveis destes: esse roçar entre dois infinitamente vizinhos que estabelecem uma dinâmica. Seu “estilo” resiste e faz explodir toda forma, figura, ideia, conceito, solidamente estabelecidos. O que não quer dizer que seu estilo não seja nada, como quer fazer crer uma discursividade que não pode pensá-lo. Mas o seu “estilo” não pode se sustentar como tese, não pode constituir o objeto de uma posição. (Irigaray, 2017, p. 91)

Que seu estilo não seja nada... É por isso que é preciso tentar fazer falar o próprio gozo. Para que, na busca do próprio devir, ela deixe de ocupar o papel de “receptáculo” e suporte da inscrição do significante masculino. Até porque a recíproca não é verdadeira.²⁵ Para tal, a autora sugere que mesmo o “tocar-se” e a “proximidade” isolados ou reduzidos a enunciados poderiam vir a parecer uma tentativa de apropriar o feminino ao discurso. “Restaria testar se (...) esse toque, o desejo do próximo mais do que do próprio (...), não implicariam um modo de troca irreduzível a toda *centralização, centrismo*, dada a maneira pela qual o ‘tocar-se’ da ‘auto-afeição’ feminina funciona como um remeter de um (uma) a outro sem parada possível, e que a proximidade confunda, assim, toda adequação, apropriação.” (id., p. 92). A incitação da autora, ao desenvolver o que ela chama de *trabalho da linguagem* vai se aproximando da anteriormente abordada crítica de Cavarero à desvocalização do *logos*, denunciando, assim, certo *preconceito fundamental* metafísico que tende a absolutizar a destinação da

²⁵ Remeto-me aqui ao capítulo *Così fan tutti* do *Este sexo que não é só um*, onde a autora denuncia Lacan que, alegando que “elas não sabem o que dizem”, está (1) assumindo que não pode amá-la, pois segundo ele mesmo, “aquele que eu suponho ter o saber, eu o amo” e (2) “Eis aí o que é nitidamente enunciado. As mulheres estão na posição da exclusão, é disso que podem se queixar... Mas é o seu discurso (de Lacan), pelo fato de ele constituir a lei (...) que pode saber o que há a saber dessa exclusão. O qual, aliás, a perpetua. Sem que haja para elas, grande esperança de evadir-se dele.” (p. 102). A mulher, não sabendo de si, serve como receptáculo, suporte das projeções do homem, disponibilizando-se como corpo Outro com o qual o homem goza. Porém, a recíproca não é verdadeira, o que faz com que a mulher fique presa no lugar de receptáculo sem que haja escuta para seus significantes, no movimento de reconhecimento no qual o homem faria o papel de alteridade receptiva... onde ela poderia advir como autônoma. Para Irigaray, “se houvesse um outro (minúsculo) - sem esse salto, forçosamente ek-stático, da maiúscula-, toda a economia autoerótica, autoposicional, autorreflexiva... do sujeito (...) seria perturbada, tresloucada.” (p. 116).

linguagem à palavra em detrimento da voz. Irigaray quer desmontar outros possíveis preconceitos, que podem estar atuando na perpetuação da linguagem monolítica, indiferenciada:

não haveria mais direito nem avesso do discurso, nem mesmo do texto, mas ambos passando de um a outro para fazer “ouvir” também o que resiste a essa estrutura recto/verso que sustenta o bom senso. Se isso deve ser praticado em todo sentido estabelecido - palavra, enunciado, frase, mas também, certamente, fonema, letra...- convém fazer com que a leitura linear não seja mais possível: isto é, que a retroação do fim da palavra, do enunciado, da frase, ao seu início, seja levada em conta para desativar a potência do seu efeito teleológico, incluído no seu *après-coup*. O que valeria ainda para a oposição entre estruturas de horizontalidade e de verticalidade que operam na linguagem. (Irigaray, 2017, p. 92)

Há uma infinidade de pontos onde as autoras convergem em suas maneiras de interperlar a linguagem. Mas há um que desperta nosso interesse em especial, dado que ambas sugerem que estas vias de expressão para o feminino passam pela *musicalidade* da expressão:

Há em Platão duas *mimeses*. Em poucas palavras: a *mimese* como *produção*, que estaria mais no campo da música, e a *mimese* que já estaria recolhida em um processo de *imitação*, de *especularização*, de *adequação*, de *reprodução*. É a segunda forma que será privilegiada em toda história da filosofia; nela serão encontrados efeitos-sintomas como latência, sofrimento, paralisia do desejo, na histeria. A primeira forma parece sempre ter sido reprimida, ainda que isso só acontecesse por ser constituída como um enclave em um discurso “dominante”. Ora, é sem dúvida no campo, e a partir desse primeiro tipo de *mimese*, que se tornará possível uma escrita da mulher. (Irigaray, 2017, p. 151)

Já abordamos o tipo musical da *mimese* de Platão aqui (vide p. 22): aquela que “por meio de uma multiforme imitação das partes irracionais da alma, Homero ‘irriga e faz crescer as paixões que deveriam ser enfraquecidas’”. Porém ainda não encontramos no trabalho de Irigaray mais pistas do que consistiria a relação dessa com as possíveis saídas para um discurso falo(go)cêntrico, que não sejam os próprios textos cantados da autora, sua própria experimentação que não se pretende responder, mas buscar, permanecendo sempre aberta. Cavarero aponta como nos textos de Platão o efeito de en-canto causado pela voz é algo com o que seus personagens se preocupam. Mas estes cantos não vêm de qualquer figura. Estes cantos, curiosamente, vêm de figuras femininas: Musas, Sereias, cigarras:

Musas, Sereias, de voz harmônica, ou cigarras, de canto monótono e penetrante, todas perturbam o imaginário platônico quando o filósofo se empenha em criticar os poetas. A função principal dessas figuras - emblematicamente

femininas - parece ser a de ressaltar a materialidade sonora, libidinal, e pré-semântica do *logos*. (Cavarero, 2011, p. 125)

Foi também Cavarero quem remeteu à voz como algo “capaz de organizar não apenas os cantos, mas também o texto poético – ou mesmo o *texto* em geral, e logo, também, a escrita –, (...) encarregada, neste caso, de uma função eversiva em relação aos códigos disciplinadores da linguagem”, nos oferecendo instrumentos que instigam maneiras de falar-mulher. Irigaray, com o trecho a seguir, poderia compor um diálogo com Cavarero...

Por que falar? (...) Se não inventarmos uma linguagem, se não encontrarmos a linguagem do nosso corpo, ele terá talvez muito pouco gestos para acompanhar nossa história. Ficaremos cansadas dos mesmos, deixando nosso desejo em latência, em sofrimento. Voltaremos a dormir, insatisfeitas. E entregues às palavras dos homens- que, há muito tempo, sabem. Mas o *nosso corpo, não*. Seduzidas, atraídas, fascinadas, extasiadas em nosso devir, permaneceremos paralisadas. Privadas de *ossos movimentos*. (...) Você se mexe. Você não fica tranquila. Você não fica, nunca. Você nunca “é”. Como dizer? Sempre outra. Como falar contigo? Permanecendo no fluxo, sem fixação. Sem congelamento. Como transmitir esse fluxo corrente em palavras? Múltiplo. (...) Esses movimentos que não são descritos pelo percurso de um ponto de origem a um fim. Esses rios, sem um mar único e definitivo. Esses córregos, sem margens persistentes. Esse corpo, sem bordas determinadas. Essa mobilidade sem cessar. Essa vida. Isso que chamarão, talvez, de nossas agitações, nossas loucuras, nossas simulações, ou nossas mentiras. Tão estranho tudo isso pode parecer a quem pretende se fundamentar sobre o sólido. (Irigaray, 2017, p. 243)

Fluxo, fluir vão se aproximar, para a autora, do que ela quer expressar em seu falar-mulher. Também o *toque*, a *carícia* da *mucosa* compõem como atores importantes na narrativa de Irigaray: “A única diferença entre o amor que flui pelas paredes-envelope da pele ou dos fluidos mucosos e o amor que se apropria de si no e pelo mesmo, reside no ‘através’ que permite a cada um o seu devir vivo.” (Irigaray, 1992a, p. 27). A autora considera que há um privilégio do *sólido* em relação aos fluídos na maneira como a ciência aborda os temas, e por consequência, se pergunta se na estruturação da linguagem não se mantém uma cumplicidade de longa data entre racionalidade e a mecânica dos sólidos: “Ora, inquirindo sobre as propriedades dos fluidos, constata-se que esse ‘real’ bem poderia recobrir, em boa parte, uma *realidade psíquica* que resiste ainda a uma simbolização adequada e/ou que significa a impotência lógica em retomar na sua escrita todas as características da sua natureza” (Irigaray, 2017, p. 124).

A respeito do que resiste à simbolização (dentro desta lógica) vamos à solução (poderíamos chamar de formação de compromisso?) encontrada na teoria psicanalítica. Nesta, o destino de *menos* para a mulher e a afirmação de Lacan de que “elas não sabem o que dizem” (quanto ao gozo delas), para Irigaray é a confissão da limitação do próprio saber psicanalítico, ainda que isso seja denegado. Além do mais, ao afirmar isso, Lacan também assume sua incapacidade para amá-las, pois, segundo ele mesmo, “ eu amo aquele a quem eu suponho ter o saber”²⁶... Retornando, então, em uma espécie de projeção nelas de sua ignorância. Até por que, segundo a autora, “eles sabem (...) mas eles não sabem tudo/todo, só há o Outro a não saber. É o Outro que promove o não-tudo/todo, justamente naquilo em que ele é a parte-não-sabida-do-tudo/todo. Então, momentaneamente, pode ser cômodo torná-lo responsável por isso (...)” (Irigaray, 2017, p. 108). É que “a questão de saber se, em sua lógica, elas podem articular seja lá o que for, ou que possam ser ouvidas, não é nem mesmo colocada. Colocá-la seria aceitar que poderia haver uma outra lógica, que perturbaria a dele” (Irigaray, 2017, p. 105). Assim, a partir de majestosa mestria imperceptível, “a mulher não tem inconsciente, a não ser aquele que lhe é dado pelo homem” e portanto “gozar de uma mulher, psicanalisar uma mulher” equivale a “se reapropriar de um inconsciente que lhe emprestou” (Irigaray, 2017, p. 108).

Irigaray parte, então, de algumas hipóteses:

- 1) Em afirmando não haver “relação sexual”, o discurso da verdade, o discurso da demonstração não pode assumir em sua lógica a relação sexual. Ora, a este *logos* nada escapa? Ele “é assimilado ao único discurso do conhecimento?” (Irigaray, 2017, p. 114) Ela se pergunta se tal postura não equivaleria a “considerar como a-histórico o privilégio histórico do *(de)monstrável*, do *tematizável*, do *formalizável*?” A psicanálise não permaneceria, assim, presa no discurso da verdade? O que para a autora, seria o modo mais seguro de perpetuar a economia fálica. “o próprio órgão, formal, ativo, se toma como fim, e arruína assim sua copulação com a 'matéria sensível'. O privilégio do poder técnico faz do falo o obstáculo à relação sexual.” (Irigaray, 2017, p. 116)

²⁶ Citações de *Encore*, Le séminaire XX, Lacan. Edition du Seuil.

- 2) A mulher é tomada então como “mãe” – matriz nutridora de significantes, o fundamento e condição de possibilidade de toda tradição filosófica: “é da terra-mãe-natureza (re)produtora que a produção do *logos* vai tentar retomar seu poder, prescrevendo a potência do/do(s) início(s) no monopólio da origem” - o que “não deve nunca se saber” (Irigaray, 2017, p. 115).
- 3) *Amulher*²⁷ serve como *plano projetivo* para assegurar a totalidade do sistema; como *suporte geométrico* para se avaliar o " todo" da extensão de cada um desses conceitos; como *intervalos fixos* e congelados entre suas definições na ‘língua’, enfim como possibilidade de *estabelecimento de relações particulares* entre eles.
- 4) A proposição 3 apenas é possível graças ao caráter:

“fluido” (d'Amulher), que a privou de ter qualquer possibilidade de identidade própria dentro de tal lógica. Amulher, paradoxalmente?, serviria de assim de *ligação copulativa na proposição*. Mas essa cópula já teria sido apropriada por um projeto de formalização exaustiva, já submetida à constituição do discurso do " sujeito" em conjunto(s). E o fato de haver possibilidade de vários sistemas moduladores da ordem das verdades (do sujeito) não contraria o postulado de uma equivalência sintática entre esses diferentes sistemas, os quais, em sua totalidade, teriam excluído de seu modo de simbolização *certas propriedades dos fluidos reais*. (Irigaray, 2017, p. 126)

O que não foi interpretado na economia dos fluidos é entregue a Deus.

- 5) O falo, como pedra angular, domina um sistema da economia do desejo marcado pelo idealismo: “(...) se toda economia psíquica se organiza em função do falo, caberia perguntar o que essa primazia deve a uma teleologia de reabsorção do fluido em uma forma consciente” (Irigaray, 2017, p. 127).
- 6) A mulher não existe? Irigaray responde: em relação à discursividade.
- 7) No entanto, a mulher, isso fala: fala fluido.

Falar-mulher: fluir entre

Se recapitularmos a definição de *falar* de Platão antes apresentada como o “*fluxo* da alma que sai da boca juntamente com a voz” (Platão *apud* Cavarero, 2011, p. 62), podemos,

²⁷ Irigaray propõe o neologismo l’afemme.

juntamente com Irigaray e Cavarero afirmar que há um aspecto do fenômeno da fala relacionado a tal fluidez que foi negligenciado - ou até sintomaticamente descartado - na história da filosofia e que pode enriquecer a maneira como falamos, abrindo, assim, espaço para o falar-mulher? O que podemos des-aprender no âmbito da linguagem, buscando na obra Irigaray o que tem de *aquoso, viscoso, maleável, entreaberto, múltiplo*? Mucosa e fluidos, envolvam-nos! Em suas (nossas) intimidades, toques, carícias, proximidades, chacoalhem-nos, até nos dissolver... O que tal sensibilidade pode nos ensinar? Na ética? Na política? Na relação entre mulheres? Entre homens? Entre mulheres e homens? E entre o que possa daí fluir...

O cuidado aqui será aquele já abordado, o de tentar sair da lógica conceitualística, teleológica, para não congelarmos. Mas não viemos até aqui para morrer na praia... quero me molhar! E como bem nos lembra Brandão:

não interessa se é de água, ar, terra e fogo que o mundo de fato é feito - ou *ápeiron*, números, átomos, elétrons, prótons, nêutrons, *quarks*, ou qualquer outra partícula com que, a cada dia, os físicos se deparam. Não estou negando o valor do conhecimento, mas apenas admitindo que, de fato, o mundo se apresenta à nossa compreensão como aparência e é nesse mundo de aparências que nos movimentamos, elaborando nossa ciência e filosofia: o que está além da aparência – como insiste Hanna Arendt – permanece no campo opaco do não individualizado que só ganha sentido quando, em operações combinatórias diversas, emerge em seres compostos passíveis de serem percebidos e nomeados. (Brandão, 2005, p. 15)

Esta pesquisa se propõe a analisar a contribuição da obra de Luce Irigaray, no que ela busca atravessar os textos filosóficos e psicanalíticos, interpretando a maneira como o feminino é determinado no interior destes discursos, mas visa principalmente os “*excessos disruptivos*” de linguagem que ela cria a partir deste movimento, tanto do aspecto formal como da ética e política que podem daí advir. A importância destes se dá, ao meu ver, na contribuição, como mulher, que ela propõe para a construção de imaginários e simbólicos a respeito do feminino, ou das mulheres. Pois parte-se do princípio de que, além da crítica aos autores com quem ela dialoga, há neste diálogo *fluxos discursivos* potentes:

Elemental Passions oferece alguns fragmentos da viagem de uma mulher em busca de sua identidade no amor. Já não é um homem em busca do seu Gral, do seu Deus, do seu caminho, da sua identidade nas vicissitudes do percurso da sua vida, é uma mulher. Entre a natureza e a cultura, entre a noite e o dia, entre o sol e as estrelas, entre o vegetal e o mineral, entre os homens, entre as mulheres, entre os deuses, ela busca sua humanidade e sua transcen-

dência. Essa jornada não é isenta de provações. Mas isso não a desencoraja de sua busca, pois ela tenta repetidamente descobrir como eu-mulher pode entrar em uma alegre união nupcial²⁸ com você-homem. (Irigaray, 1992a, p. 04)

Neste capítulo, me perguntei sobre *o que é falar?* No segundo capítulo, portanto, pergunto-me *como falar?* Qual a relação entre falar e representação? Apesar de já haver-mos argumentado a respeito da necessidade de *representações/identificações* para as mulheres em linguagens por elas criadas no sentido de que a linguagem cria materialidade (e vice-versa?), Irigaray e Cavarero nos apontaram que não podemos buscar falar e escrever a partir de pressupostos linguísticos que nos foram impostos, pois estaríamos reproduzindo a lógica do mesmo, do um. Na busca por dizer-nos em uma linguagem na qual não existimos, qual pode ser um uso potente da representação? Da identificação? Que não caia no congelamento? Na conceituação *dos sólidos*? Então precisamos ir além na pergunta: *é representação/identificação que buscamos, ao falar?* Para ilustrar esta provocação, Cavarero cita Arendt ao defender que a linguagem é um “dizer, de todos e de ninguém” (ou seja, universal e impessoal) que enlaça os desenlaçados: “Os indivíduos, livres e iguais, que nada têm em comum, encontram finalmente a sua comunidade na racionalidade comunicativa de uma linguagem que os enlaça porque os vincula às suas normas procedimentais.” (Cavarero, 2011, p. 220) Como, então, dizer? Nesse próximo capítulo, portanto, será central o problema do *papel da representação na linguagem*.

²⁸ A *imagem* da relação nupcial ou amorosa no trabalho de Irigaray é importante por diversos motivos para além de uma aparente reprodução da heterossexualidade compulsória, apesar de esta crítica caber, a partir de alguns pontos de vista. Pretendemos desenvolver tais críticas e assim como elencar alguns dos motivos pelos quais a autora demonstra fazer esta escolha teórica. Por exemplo (e talvez principalmente): a inscrição da diferença se faz no *reconhecimento* de *diferentes* e como citado anteriormente, de uma parte em relação à outra, portanto a relação amorosa homem/mulher na qual ambos tenham seus estatutos de sujeitos autônomos representaria um protótipo do reconhecimento da diferença e também funcionaria como abertura para as múltiplas outras diferenças.

Capítulo 2

Entre

the repressed of today is the body, the sensory and motor body. In the era of the third industrial revolution, the revolution of information, nuclear energy, and the video, the repressed is the body
Didier Anzieu, *The Skin Ego* (1990)

No capítulo anterior, dediquei-me à questão da *necessidade de falar*. O que rendeu alguns caminhos filosóficos e psicanalíticos, dos quais salientei o caráter *relacional*. A voz, a de uma garganta de carne, desempenhou um papel importante nesta abordagem do ato de falar, enquanto que remetendo ao *corpo*, seus *ritmos* (também sonoros), sua *materialidade* e sua *pulsionalidade*. Há outro elemento potente que Cavarero nos apontou em sua ontologia vocálica, sobre o que ela chamou de “unicidade vocálica”, como sendo aquilo que diz de *quem* fala. Potente, pois afirma a *diferença* e o aspecto *situado, localizado* deste ato.

Pensar a partir de um lugar situado é o que Irigaray parece propor em seu recente artigo *Overcoming Nihilism Following Nietzsche's Teaching* (2016), quando ela defende que se Nietzsche tivesse partido de uma *subjetividade sexuada* para elaborar sua filosofia, ele poderia ter evitado cair novamente no niilismo da lógica do platonismo. Tal lógica – que concede à *ideia*, ao *supra-sensível*, o valor *transcendente* em detrimento da experiência sensível – é considerada por autores como Irigaray e Nietzsche como niilista por reduzir a “nada” a vida (mundana?) propriamente dita, como na passagem abaixo:

E é verdade que a maioria das pessoas hoje se tornou apenas o que lhes foi imposto como ambiente construído e perdeu sua energia viva em formas que nada têm a ver com suas formas naturais e um desenvolvimento vivo. Eles se tornaram nada em relação à sua própria vida, em relação à própria vida. De fato, a vida é dotada de formas próprias, e se estas forem neutralizadas por formas construídas alheias a ela, a vida se esvai nesse processo. Talvez a expulsão do meu contexto sociocultural não tenha sido totalmente mortal para mim porque, desde a infância, busquei refúgio na natureza e, principalmente, no mundo vegetal. Assim, pude sobreviver e até começar a me perguntar o que era a vida. Eu também havia optado pela vida, durante meu primeiro curso universitário, quando me recusei a pensar de maneira neutra e tentei muito permanecer quem eu era como um ser vivo: uma mu-

lher. Não foi nada fácil! Porém, sem ainda conhecer suas palavras, eu já era fiel ao ensinamento de Nietzsche: Torne-se quem você é. (Irigaray, 2016, p. 16)

Subjetividade sexuada é uma expressão que nos remete, sim, a uma espécie de “consciência”, mas sugere que esta seja *reconfigurada* em termos do que ela tem de corpóreo. O que gostaria de salientar aqui é que é justamente no discurso, no que ele tem de situado, de específico, de único, que há uma potência em abrir-se para a diferença. E, por ser situado, é, de maneira incontornável, a partir de um corpo que se situa no mundo. Um corpo específico, e como tal, também sexualmente específico. Esta é a incontornabilidade da diferença sexual. Como Grosz defenderá em seu *Volatile Bodies* (1994):

Como um tipo determinado de corpo, como sexualmente específico, ele infecta todas as atividades dos sexos, fundamentando nossa compreensão do mundo muito além do domínio das relações sexuais ou das relações concretas que constituem a diferença sexual. Nossas concepções de realidade, conhecimento, verdade, política, ética e estética são todos efeitos de corpos sexualmente específicos – e até agora em nossa história, geralmente masculinos – e estão todos, portanto, implicados nas estruturas de poder que as feministas têm descrito como patriarcal, as estruturas que governam as relações entre os sexos. (Grosz, 1994, p. ix)

O discurso filosófico é “infectado” pelos sujeitos que o elaboram. E, como foi demonstrado no capítulo anterior, a própria forma como ele se estrutura, ou seja, seu sistema simbólico é também infectado, especificamente, por sujeitos masculinos. A linguagem, assim como o pensamento, longe de serem neutros, são masculinos. No movimento de buscar como poderia, então, a mulher se dizer, optei por seguir as pistas de autoras do feminismo da diferença, dentre elas, Irigaray e seu movimento *falar-mulher*. O nosso desafio, nossa aporia, é o de dizer-nos por meio de uma linguagem alheia a nós mesmas.

O falo, como espécie de pedra angular,²⁹ domina e (re)produz o sistema de linguagem. Assim como toda uma economia do desejo, marcada e operada pelo idealismo, é o que defende Irigaray e as filósofas da diferença. *O que isto quer dizer? De que maneira operam tais engrenagens? Quais os efeitos de tais operações em nossas vidas, quando falamos – nós mulheres?* Se, como nos lembra Cavarero (2011, p. 221), a respeito do “falar-se” arendtiano, “o agir político coincide essencialmente com esse exprimir o próprio eu, mediante atos e pala-

²⁹ Conforme abordado no capítulo anterior.

vras, que permite a cada um, já distinto no plano físico, uma distinção ativa, e por isso política, em relação a todos os outros”, então *como exprimir-me?* Filósofas como Irigaray e Cavarero abrem tal pergunta, mas não pretendem encerrá-la. A partir de seus lugares específicos, tentam exprimir-se. Porém, não tentam responder por todas. Aliás, pretendem assumidamente manter a questão aberta como forma de incitar que as mulheres busquem falar-se, mediante atos e palavras – agora a partir de mulheres. *O que muda neste funcionamento, nesta dinâmica, então? A palavra, o que ela faz? Representa? Identifica? Congela? Libera? Faz fluir? O que queremos com ela?*

Como abordado anteriormente, na obra de Irigaray se sobressaem duas categorias de termos no movimento da autora de falar-mulher: (1) os *fluidos, fluxos*, seus derivados verbais, sua mecânica, sua poética, a *água*, os *líquidos*; e (2) *mucosa*, com seus termos relacionados, toque e carícia, dentre outros. No terceiro capítulo, pretendo dedicar-me diretamente a eles, em busca de sua potência. A questão que me mobiliza no presente capítulo é *como abordá-los? Como lê-los? Se podemos denominá-los representação, qual uso faremos de tais representações?*

Opetei por começar seguindo as pistas que Irigaray dá para fazer como que, de trás para frente, o percurso da autora. Para aplicar a ela mesma sua própria filosofia. *Poderiam tais pistas nos indicar quais usos da representação na linguagem teriam potencial emancipatório para as mulheres, segundo a autora?*

No que consistiria, então, segundo a autora, *tornar-se quem se é?* Como fazê-lo sem ter, como as plantas, raízes simples ou fixas? O ponto de partida, para ela, parece ser: “nos libertemos de todas as construções que moldaram nosso pertencimento natural sem *cultivá-lo*” (Irigaray, 2016, p. 17). *Pensar como um ser sexuado* parece apontar para o que ela considera como “condição e *floração*” para o nosso viver como ser humano. Isto porque não somos máquinas de repetir conceitos, e sim seres vivos – e como tal, sexuais e situados, eu acrescentaria. Então, a autora se pergunta:

Como Nietzsche poderia descobrir outras raízes depois de ter desistido das raízes ideais que o platonismo lhe dera? Virar o modelo platônico de cabeça para baixo era quase impossível sem substituir a Ideia platônica e o Bem por *outra ancoragem de energia*. É essa ancoragem que faltava a Nietzsche. E, espalhando sua energia aqui e ali sem um lugar para acumulá-la, concentrá-la e transformá-la, ele só poderia chegar à exaustão. (Irigaray, 2016, p. 17)

A autora considera que Nietzsche acabou por apenas virar o platonismo de cabeça para baixo: primeiro porque em vez de falar sobre vir-a-ser o homem que se é, ele falou de um super-homem, um além do homem que suplanta uma figura atual, determinada do humano, e em segundo lugar porque falhou em cultivar de maneira diferente em sua filosofia a energia liberada pelo idealismo:

Isso pode até colocar em risco o ser humano, e também a vida humana, se não for fornecida outra forma de despertar e estruturar a energia. Tal cuidado deve intervir pelo menos em dois níveis: no nível vital e no nível que garante *a passagem da matéria corporal à matéria psicológica e espiritual*. (Irigaray, 2016, p. 18)

Cultivando matéria/energia para sair do platonismo

O que possibilitaria tal passagem da matéria corporal à matéria psicológica e espiritual? Cultivando a *respiração*: “Cultivar a própria respiração é um meio não apenas para sobreviver, mas também para desenvolver a energia natural da pessoa em direção à sua transformação em uma energia amorosa e pensante.” (Irigaray, 2016, p 18). A autora aponta que Nietzsche mais falava do corpo do que se ocupava dele, parando na *ideia do corpo*: “Provavelmente alguns nietzschianos vão rir da imagem de Nietzsche praticando ioga. Não é sintomático de um resquício de platonismo? Eles não estão parando em uma ideia do corpo em vez de cuidar de seu corpo vivo?” (p. 18). Ela defende então que viver por conta própria requer respirar por conta própria. É o que ela considera como *verdade elementar*: o ser humano deve aprender a respirar conscientemente, cultivando sua respiração como condição para uma vida autônoma e para desenvolvimento de sua própria energia.

Passar da subsistência corpórea vital para a existência cultural e espiritual: “Se o ar é um elemento essencial à nossa subsistência e funcionamento corporal, pode também transformar-se na matéria que nos permite passar a um nível transcendental sem recorrer a idealidades” (p. 18). Para a autora, sem cultivar a própria respiração, o sujeito continua encurralado em uma cultura que submete a respiração à obediência a idealidades que podem nos levar ao nada, por isso, de acordo com ela, este seria o pré-requisito para superar o niilismo, e assim,

não colocar a humanidade em perigo³⁰. O que a autora parece apontar aqui é que há na materialidade um *caráter ativo*. Grosz (1994) parece ir no mesmo sentido quando sugere que os corpos teriam “todo o poder explicativo das mentes” (p. vii), mas talvez às suas próprias maneiras:

O corpo é uma "coisa" muito peculiar, pois nunca é totalmente redutível a ser meramente uma coisa; nem nunca consegue se elevar acima do status de coisa. Assim, é ao mesmo tempo uma coisa e uma não-coisa, um objeto, mas um objeto que de alguma forma contém ou coexiste com uma interioridade, um objeto capaz de tomar a si mesmo e aos outros como sujeitos, um tipo único de objeto não redutível a outros objetos. Os corpos humanos, na verdade todos os corpos animados, expandem e ampliam a noção de fisicalidade que domina as ciências físicas, pois *corpos animados são objetos necessariamente diferentes de outros objetos; são materialidades* que não podem ser contidas apenas em termos fisicalistas. Se os corpos são objetos ou coisas, eles são como nenhum outro, pois são os centros de perspectiva, insight, reflexão, desejo, agência. Eles exigem modelos intelectuais bastante diferentes daqueles que foram usados até agora para representá-los e compreendê-los. Não estou sugerindo que as análises médicas, biológicas e mesmo químicas dos corpos sejam "erradas" ou "inapropriadas"; minha afirmação é a mais simples de que os pressupostos orientadores e os métodos predominantes usados por essas disciplinas (na verdade, por quaisquer disciplinas) têm efeitos tangíveis nos corpos estudados. *Os corpos não são inertes; eles funcionam de forma interativa e produtiva*. Eles agem e reagem. Geram o que é novo, surpreendente, imprevisível. (Grosz, 1994, p. xi)

É o que nos leva a argumentar a favor do feminismo da diferença:

É essa capacidade dos corpos de sempre *estender as estruturas que tentam contê-los*, de se infiltrar além de seus domínios de controle, que me fascina e ocupa grande parte deste livro. Isso sinaliza a *permeabilidade da questão da diferença sexual*, sua *incontinência* dentro de qualquer esfera ou domínio particular, sua recusa em respeitar as fronteiras que separam o privado e o público, dentro e fora, conhecimento e prazer, poder e desejo. Como afirmou Irigaray, a questão da diferença sexual é a questão de nossa época. Ela infecta os saberes mais objetivos e “desinteressados”, as políticas sociais e políticas mais benignas e bem-intencionadas, a própria organização infra-estrutural das instituições, práticas de grupo e relações interpessoais. Todos os saberes e práticas sociais até agora representaram as energias e os interesses de um único sexo. Não estou sugerindo que as mulheres não tenham participado da produção cultural – muito pelo contrário. As contribuições das mulheres nunca foram reconhecidas ou representadas no termo escolhido pelas próprias mulheres. Em outras palavras, existem outras formas de empreender a atividade cultural e o empreendimento intelectual além das desenvolvidas até agora. Um conjunto completamente diferente de perspectivas – desta vez

³⁰ *Cultivar a respiração* me remete à importância que Irigaray irá dar à *percepção* na elaboração da experiência, na fase madura de seu trabalho. Apesar de não estar tão clara esta relação, a partir de minha leitura de Irigaray, infiro que há nesta afirmação este caráter ativo que a autora pretende conferir ao corpo e seus movimentos, ritmos, na *formulação mesma da matéria*, assim como na *formulação da experiência*. O capítulo 3 pretende desenvolver isto de forma mais aprofundada.

baseado nas especificidades, experiências e posições das mulheres, e não nos dos homens, que se escondem e escondem suas especificidades sob a bandeira de alguma humanidade universal – é possível e precisa ser explorado. (Grosz, 1994, p. xi)

Dando sequência a este diálogo, Irigaray se pergunta: as idealidades não estariam funcionando como substitutas de uma *presença maternal*? E ainda com o risco de aniquilar nossa vida, em vez de contribuir para nossa preservação? “O nosso horizonte cultural não funciona como uma espécie de *placenta* coletiva que nos proporciona uma *respiração artificial*, que nos impede de pensar de forma pessoal e autônoma?” (Irigaray, 2016, p. 19)

É provável que buscar substitutos para a maternagem seja efeito do que Irigaray considera como sendo o fundamento para o estabelecimento do falocentrismo: *o esquecimento do nascimento*. Pois, numa leitura psicanalítica, aquilo que reprimimos, aquilo com o qual não lidamos, não assumimos, retorna sintomaticamente.

Alice Gabriel (2022), em sua tese de doutorado, lê Irigaray, convergindo com a autora, no que o esquecimento do nascimento é esquecer o

laço natural e material que todas(os) temos com nossas mães. *Esquecer o nascimento é matar simbolicamente a mãe*. Assim, utilizarei o termo *matri-cídio* para identificar essa ideia popular nos feminismos da utilização da metáfora *matéria/mãe* para se referir a uma derrota da ordem materna ou a *destruição da natureza* enquanto condição de possibilidade da vida humana. E um dos esforços da presente tese é pensar para além de seu poder de atração: que outras metáforas podem emergir a partir desse deslocamento? (Gabriel, 2022, p. 10)

Gabriel se pergunta a respeito da relação entre *materialidade e maternidade*:

A palavra *matéria* deriva de *mater*, a palavra latina para mãe. Isso significa que já no latim, nossa língua mãe, maternidade e materialidade se comparavam? Se é das palavras que compomos nossa grade interpretativa para conhecer e classificar o mundo, que relevância epistemológica ou até mesmo ontológica tem esse entrelaçamento? (Gabriel, 2022, p. 7)

Porém, Gabriel sugere que desarticulemos um apelo à materialidade como mecanismo de reduzir mulheres à sua capacidade reprodutiva, e numa leitura de Donna Haraway, propõe pensarmos a *generatividade* (da metáfora e outras tecnologias...) *para além da reprodução*:

O passo importante para desarticular um apelo a materialidade como mecanismo de reduzir mulheres à sua capacidade reprodutiva, às máquinas reprodutivas para o capital, é justamente expor a catacrese *mater/ial* em sua banalidade. (Gabriel, 2022, p. 14)

Ao mesmo tempo que apontando para o *esquecimento do corpo* na filosofia ocidental, a metáfora, para Gabriel, “antes de projetar significados humanos num mundo que deles carece, encontra o universo (material?) no meio do caminho” (Gabriel, 2022, p. 8)... Portanto ela defende que não é tão passivo aquilo que é representado, do universo, pelos humanos. Assim como a linguagem é experimentada fisicamente:

Porque *experimento a linguagem como um processo intensamente físico*, não consigo não pensar através de metáforas. Não é como se eu fizesse uma escolha de trabalhar com e através de metáforas, é que eu me encontro dentro desses processos intensamente físicos e constantemente desviantes de semiose. Bioquímica e linguagem não parecem assim tão diferentes para mim. (Haraway *apud* Gabriel, 2022, p. 8)

Sendo assim, Gabriel defende, com Haraway, que nos perguntemos: “que histórias usamos para contar outras histórias”?

O caminho do corpo falante

É curiosa a maneira como, ao pensarmos a fala, nos remetemos ao corpo, e tantas veredas daí se abrem. Mas também como o corpo nos remete à linguagem e conseqüentemente, à fala. A maneira como nosso caminho se deu até aqui nos mostra como a linguagem é extensão do corpo e vice-versa. Para darmos continuidade à discussão, vamos recapitular: a pergunta a respeito da fala nos levou à unicidade da voz, que nos levou à singularidade dos corpos, seu caráter *situado* – conseqüentemente *sexuado, ativo, fornecedor de mater/ial para a linguagem*, ao passo que ele se mostra um prolongamento dela e vice-versa, sem nunca deixar-se capturar totalmente por ela.

A tese de Gabriel tem especial relevância neste momento do caminho pois, em seu capítulo “Do Matricídio”, mais especificamente a parte denominada “Mater/realidade”, a autora comenta o texto de Irigaray contido no *Speculum* denominado *Comment concevoir une fille*. Tal texto é um diálogo com Aristóteles, onde ela situa o fundamento para o apagamento das mulheres: a noção de *prote hyle* aristotélica.

A partir da leitura de Aristóteles, Irigaray vai afirmar que mulher é para a linguagem e a cultura como seu fluxo menstrual é para a reprodução: matéria-prima, potência pura, caótica que precisa ser limitada por uma forma

masculina. Num deslocamento irônico, a autora vai apostar na força dessa *potência material e caótica*, como se fosse algo próximo ao *ápeiron* de Anaximandro, como se houvesse uma *hipertelia material*. (Gabriel, 2022, p. 32)

Tal noção de *hipertelia material* elucidada por Irigaray e recortada por Gabriel nos remete ao que no artigo de 2016 supracitado Irigaray parece apontar como o *caráter ativo da matéria*. Vamos à argumentação de Gabriel:

Irigaray segue afirmando que o *logos*, em sua especularidade, pressupõe um sepultamento da mãe-matéria e de qualquer relação que com ela o ser (qual seja: o sujeito masculino por definição) estabeleça. O caráter apriorístico do ser lacra a mãe-matéria na condição de *hypokeimenon*. A linguagem parece precisar desse processo de nutrição e esquecimento. Nas palavras de Aristóteles: “Pois minha definição de matéria é apenas esta – o *hypokeimenon* primário de cada coisa, do qual ela vem a ser sem qualificação e que persiste no resultado” (*Física*, 192a 28, 22). Assim, *a matéria, paradoxalmente, é potência pura, mas está fora da esfera do tornar-se*. Ela é condição de possibilidade do movimento no ser, mas apenas figura enquanto seu substrato imóvel.

Aristóteles introduz o *hylemorfismo*, por um lado e outras duas causas, por outro, para dar conta do aspecto inteligível da realidade. Matéria e forma se unem por complementaridade e subordinação emulando uma erótica heterocentrada e hierárquica da relação homem/mulher. Tal complementaridade só pode ser assimétrica: a forma tem primazia. É a energia determinante, eficiente e final da matéria, enquanto a matéria é apenas o substrato a partir do qual algo chega a existir. Assim, como em Platão, a matéria aparece como receptáculo passivo, indeterminado que dependeria da forma, sem a qual não poderia se fazer conhecer: só pode ser inteligível quando *informada*. (...)

A emergência de uma potência ainda sem nome é identificada por Irigaray como a aparição de uma *physis* monstruosa, uma aberração, ou seja, algo que não se conforma a *onto-lógica* do patriarcado. O discurso falocêntrico da filosofia e das diferentes ciências, constrange a matéria-potência através de categorias rígidas impedindo de existir para além do *status* ontológico que a ela atribui. Antes de demonstrar o limite do projeto falocêntrico, tal monstruosidade será vista do ponto de vista logocêntrico em termos de uma potência sem telos (Gabriel, 2022 p. 38).

Gabriel se pergunta, então, onde estaria o *telos*: na matéria ou na forma? “Talvez fosse o caso de designar antes a tal emergência de uma potência sem telos como uma *atualização ateleológica*.” (p. 39), responde. E como seria então, possível que emerja tal potência sem telos e forma? Dentro desta lógica, ela aparece como ser monstruoso e abjeto. “Descartado como irrelevante, porque não reflete o mesmo no espelho. Mas como é possível que emerja?” (p. 39), pergunta-se Gabriel. Para participar deste diálogo sugiro a própria Irigaray tardia e, com ela, pelo que ela sugere como condição de uma subjetividade – o ato de cultivar a respiração, tento responder: *não seria através da imanência dos sentidos e sensações?* Tal-

vez, articulando ao que Grosz afirma como a capacidade do corpo de agir, reagir, gerar o novo, o surpreendente, o imprevisível... e ao que Irigaray afirmou como “as formas próprias da vida”, podemos começar a nos aproximar de uma ontologia ou *reconfiguração* da subjetividade que *equilibre as forças de atuação* nesse processo de subjetivação, possibilitando a tal sujeito *cultivar vida*, por meio do ato de cultivar o corpo, como diria Irigaray.

O caminho que Gabriel persegue na Irigaray do *Speculum* indica algo não no sentido de dar-se a ver uma matéria sem *telos*, mas no potencial *hipertélico* dela:

Aqui por hipertelia quero designar a *multiplicidade* de possibilidades além e aquém daquelas antevistas na especularização filosófica. A matéria excede a ontologia. Porque a ontologia falocêntrica, se pretende capaz de espelhar o mundo, mas toma o mapa pelo território, a imagem curvada do espelho por aquilo que pretende refletir. (Gabriel, 2022, p. 39)

Uma ontologia que valorizasse o caráter ativo da matéria não poderia pensar a matéria dentro do esquema conceitual matéria/forma “porque a matéria é compreendida como o impensável no objeto. Assim, não é o objeto que possui um *telos* (conectado a sua causa formal ou final), mas a própria matéria, enquanto potência, é hipertélica” (Gabriel, 2022, p. 39). Assim como na construção do que seja sermos mulheres é importante que nos voltemos a nós mesmas como referenciais, ao invés de buscar dizer-nos *em relação* aos pressupostos masculinos, para evitar assim que caiamos no lugar *do outro do falocentrismo*, Irigaray sugere que pensemos a matéria fora do dualismo matéria/forma. Gabriel, porém, aponta um cuidado neste recurso à matéria que pode vir a favorecer o matricídio:

A separação entre um aspecto formal ou ideal, por um lado e um aspecto material, por outro – que encontra sua forma mais distinta em Aristóteles – pode ser visto como um passo importante na produção da artificialização, do controle técnico sobre o mundo, da consolidação do matricídio. *Isolar o aspecto material seria a primeira etapa no caminho para torná-lo obsoleto*. É justamente botando essa engrenagem para funcionar que os feminismos radicais do tipo culturalista vão receber as novas tecnologias reprodutivas. Compreendendo na artificialização de processos naturais um elemento de extração formal e replicação em um médium material distinto. A história épica do matricídio supõe uma base que encontra sua força numa leitura irônica do “hilemorfismo” aristotélico, reivindicando para si a identificação com o aspecto incognoscível da matéria amorfa, caótica e hipertélica. Mas que compromissos são firmados por essa adesão? (Gabriel, 2022, p. 40)

Buscar modelos, conceitos, categorias e metodologias que liguem subjetividade às especificidades dos corpos sexuados, é o que Grosz, em *Volatile bodies*, preocupa-se em fazer:

Mas ao fazê-lo, em vez de buscar identidades sexuais, a noção de dois tipos de entidades absolutamente separados, homens e mulheres, tentei buscar vestígios e resíduos de diferença sexual, uma diferença impossível de unificar, impossível de separar de seus vários outros e impossível de identificar ou selar em termos claros. Uma vez que o sujeito não é mais visto como uma entidade – seja psíquica ou corpórea – mas fundamentalmente como um efeito da *pura diferença que constitui todos os modos de materialidade*, é preciso buscar novos termos para pensar essa alteridade dentro e fora do sujeito. (Grosz, 1994, p. 208)

Dentre as infinitas possibilidades de modelos, Grosz prioriza a fita de Moebius, não como modelo definitivo, mas como “reescrita seletiva de uma situação cuja complexidade comporta a possibilidade de outros modelos alternativos” (id.,p. 209). Tal modelo mostra a possibilidade/capacidade de que coisas distintas (neste caso, corpo/mente) serem torcidas uma à outra:

Isso permite que a relação mente-corpo evite os impasses do reducionismo, de uma estreita relação causal ou da manutenção da divisão binária. Ela permite que a subjetividade seja compreendida não como a combinação de uma profundidade psíquica e uma superficialidade corpórea, mas como uma superfície cujas inscrições e rotações no espaço tridimensional produzem todos os efeitos de profundidade. Ele permite que a subjetividade seja entendida como totalmente material e que a materialidade seja estendida e inclua e explique as operações de linguagem, desejo e significância. (...) Por um lado, a utilização do modelo de Moebius limita nossa compreensão do sujeito em termos de dualismo, mas o vincula a um tipo de monismo, autonomia ou autopresença que impede a compreensão do corpo, dos corpos, como terreno e efeito da diferença. Além disso, é um modelo pouco adequado para representar modos de devir, modos de transformação. Mas, em certo sentido, o campo das diferenças, as trajetórias do devir, não se prestam prontamente à *representação*, a modelos acessíveis. (Grosz, 1994, p. 210)

O fato de o campo das diferenças – do devir – não se prestarem tão prontamente à representação não impede que tais autoras tentem representá-las. Problematizar a representação é tão central no trabalho de Irigaray, como no de Grosz. O que seria então, a *representação*?

Em 1989, no *Sexual Subversions*, Grosz constatava justamente a centralidade da questão da representação para a teoria feminista, a representação e seu caráter ativo enquanto afirmadora de materialidade de produção discursiva:

Se é possível extrair alguns princípios compartilhados que ajudam a localizar as teorias feministas, esses três teóricos (Althusser, Lacan e Derrida) enfatizam o entrelaçamento necessário de dois conceitos cruciais: *linguagem/representação e produção de subjetividade*. A linguagem e os sistemas de representação são elementos vitais de toda a vida social, política e interpessoal: na tradição de Saussure, eles reivindicam tanto uma autonomia para os sistemas de signos, sejam linguísticos ou não linguísticos, quanto sua relação ativa e produtiva com o que é que eles representam (seja ‘realidade’ ou ‘ideias’). Longe da transparência neutra que a filosofia cartesiana supõe, o conceito de Saussure permite afirmar a materialidade da produção discursiva. E, por causa do entrelaçamento do Lacan de Saussure com Freud, a linguagem também está necessariamente ligada à estrutura e às formas da subjetividade. A linguagem e a subjetividade precisam estar ligadas ao poder para compreender a força da revolução francesa (tomando emprestado de Turkle) dos anos 1960 e 1970. Althusser vincula explicitamente as formas de representação (ideologia) ao poder, concebido em termos de classe. Lacan deixa claro o investimento sociocultural e político dos sujeitos em se verem como seres unificados, no controle de si mesmos e capazes de se conhecerem. Derrida também deixa claro o terreno político no qual todos os discursos funcionam e têm seus efeitos. As três feministas que discutiremos aqui (Kristeva, Irigaray e Michèle Le Doeuff) também precisam ser localizadas no ponto de sobreposição desses três conceitos. Cada uma utiliza e subverte o trabalho de seus predecessores e colegas masculinos. Cada um examina as relações entre vários tipos de discurso e um sujeito declaradamente sexual dentro de uma estrutura sócio-política patriarcal explicitamente reconhecida. (Grosz, 1989, p. 38)

Como vimos anteriormente, a preocupação de Grosz, passados alguns anos, se voltou para a corporeidade em *Volatile bodies*. Não numa abordagem fisicalista ou reducionista no sentido de que a subjetividade não mais tivesse importância, mas no sentido mesmo de que a subjetividade fosse *reconfigurada* em termos do corpóreo, contrabalançando a primazia dada à mente na história da filosofia. Apesar de Grosz afirmar a *atividade da matéria* em sua relação com a cultura, com a linguagem, a autora afirma a inseparabilidade deste *real* de suas representações culturais. Há, portanto, a afirmação de uma co-atividade não dualista: um se configura e se confunde na extensão do outro e vice-versa. “Negarei que exista o corpo material ‘real’ de um lado e suas várias representações culturais e históricas do outro. É minha afirmação ao longo deste livro que essas representações e inscrições culturais literalmente constituem corpos e ajudam a produzi-los como tal.” (Grosz, 1994, p. x)

Vamos dar alguns passos atrás para nos situar de maneira breve no campo do que Grosz considerou como *representação* em *Sexual Subversions*:

Todos os sistemas de representações, sejam linguísticos (como nos textos, discursos e enunciados), visuais (pintura, cinema, fotografia, imagens) ou cinestésicos (performance, dança, música), são compostos de sinais. Na lin-

guística saussuriana, os signos são compostos pela combinação de um significante e um significado, ou seja, um componente material e um conceitual. Embora o próprio Saussure esteja amplamente interessado em signos linguísticos e tome a linguagem como modelo ou ideal de todos os outros sistemas representacionais, sua compreensão semiótica implica que qualquer objeto material é, sob certas condições, capaz de significar ou significar algo. Para isso, duas condições devem ser satisfeitas: deve estar associada a um (ou mais) conceitos (este processo é o que Saussure descreveu como “significação”) e deve fazer parte de um sistema maior de signos, onde está necessariamente relacionado para e contrastado com outros signos (Saussure descreveu isso como a relação de valor). Os signos que compõem os sistemas representacionais não têm, para Saussure, nenhuma identidade positiva ou substantiva – não são coisas autônomas. A identidade de cada signo vem apenas de sua relação diferencial com todos os outros signos. O signo não é, portanto, a coisa nomeada, mas uma relação de “pura diferença”. Os signos, portanto, não precisam se referir a uma realidade que existe fora ou antes da representação. Os signos, em outras palavras, não precisam ser referenciais (e, portanto, verdadeiros ou falsos) para terem significado. (Grosz, 1989, p. xxi)

Se a questão que está sendo colocada nesta pesquisa é *como o corpo feminino pode dizer-se*, e conseqüentemente *de que maneira o uso da palavra é interessante para nós mulheres*, as perguntas que se faz Grosz se apresentam como uma parte importante do caminho:

O que, ontologicamente falando, é o corpo? Qual é a sua “coisa”, sua matéria? E a sua forma? Isso é dado ou produzido? Ou há alguma relação entre a doação e a ordem cultural? Os corpos sexualmente neutros, indeterminados ou hermafroditas são inscritos para produzir as formas sexualmente específicas com as quais estamos familiarizados? Ou os corpos, todos os corpos (mesmo os corpos não humanos, deve-se presumir), têm uma dimensão especificamente sexual (seja masculina, feminina ou hermafrodita) que se inscreve psiquicamente e culturalmente de acordo com sua *morfologia*? Em outras palavras, a diferença sexual é primária e a inscrição sexual é uma sobreposição cultural ou uma reescrita de uma diferenciação ontologicamente anterior? Ou a diferenciação sexual é um produto das várias formas de inscrição de corpos culturalmente específicos? As inscrições produzem diferenciação sexual? Ou a diferença sexual implica um modo diferencial de inscrição? Responder a esta série de perguntas envolve examinar as complexas relações entrelaçadas de produção mútua e retroalimentação de corpos, substâncias, formas de matéria e inscrições, traçados, *transformações* materialmente diferentes, o intercâmbio entre a escrita e os corpos, corpos como as superfícies em branco ou já codificadas da inscrição. (Grosz, 1994, p. 189-190)

Grosz já apontava em 1989, no *Sexual Subversions*, *morfologia* como sendo uma abordagem ao corpo importante para Irigaray:

Este é um termo utilizado por Irigaray para se referir às formas como o corpo e a anatomia de cada sexo é vivido pelo sujeito e representado na cultura. Conceito psicossocial e significante, substitui o biologismo e o essencialismo das noções de “destino anatômico” difundidas na psicanálise. Para Iriga-

ray, não são as anatomias das mulheres, mas os significados psíquicos e sociais dos corpos das mulheres no patriarcado que são vistos como castrados. As morfologias são os efeitos dos significados psicológicos das zonas e prazeres sexuais da criança em desenvolvimento, significados comunicados através das estruturas hierárquicas da família nuclear; são também o efeito de uma inscrição sócio-simbólica do corpo, produzindo corpos como efeitos discursivos. Neste sentido, os discursos patriarcais e os corpos fálicos/castrados são isomórficos, partilhando a mesma forma. Se os discursos e representações dão ao corpo a sua forma e significado, então as lutas feministas devem dirigir-se para a ordem representativa ou simbólica que molda os corpos das mulheres apenas na imagem (invertida) dos homens. A opressão da mulher não é causada pelas suas anatomias ou fisiologias; mas através da transmissão e interiorização do significado social e do valor atribuído ao corpo da mulher por uma cultura misógina. (Grosz, 1989 p. 19)

Por mais que estas perguntas a respeito da relação corpo/cultura/linguagem possam já ter sido feitas por teóricos homens, interessa que nos perguntemos sobre elas, a fim de causar o estranhamento necessário ao fazer filosófico feminista. Nesse movimento de buscar compreender e nos conscientizar a respeito de certos automatismos dos operadores da linguagem herdados por nós, abrem-se infinitas possibilidades, tanto no que diz respeito aos operadores quanto às *maneiras de usar representação*, cujas relevâncias não pretendo esgotar nesta pesquisa, obviamente. Há, porém, uma passagem de *Volatile Bodies* em que, através de um diálogo bastante enriquecedor com Merleau-Ponty, a autora traz à tona a *construção cultural/epistemológica* da maneira como vivenciamos o corpo e seus sentidos, privilegiando alguns sentidos em detrimento de outros:

A visão de Merleau-Ponty na Fenomenologia³¹ deixou clara a simplicidade dos modos tradicionais de isolamento nas explicações sobre a percepção sensorial e as relações entre as *informações fornecidas pelos sentidos* para a *produção de conhecimentos*. Desde os primórdios da filosofia grega, a visão era considerada superior aos outros sentidos. O próprio conhecimento era geralmente descrito em metáforas derivadas da visão e da ótica. Assim, tendeu a funcionar não apenas como modelo para o conhecimento, mas também como representante de todos os outros sentidos. É incompleto em si mesmo e, sendo o sentido mais “desenvolvido”, requer o apoio e o funcionamento de outros sentidos. Seu papel é geralmente considerado como o de unificar e ordenar hierarquicamente os outros sentidos, domesticando-os ou aprimorando-os. [...] Em outras palavras, o tato, como ver e ouvir, é sobreposto e constituído por meio de transcrições, re-traçados³², modos de dimensionalidade que envolvem um tipo de *escrita cultural* que tanto (provisoriamente) separa os sentidos quanto acarreta a possibilidade de seus realinhamentos e retranscrições em outros termos. (Grosz, 1994, p. 97-98)

³¹ Trata-se do livro *Fenomenologia da percepção*.

³² No original *retracing*, que me pareceu mais justo tentar aproximar ao máximo da literalidade, mas o uso recorrente deste termo remete a algo como *refazer, rememorar*.

Na companhia de Merleau-Ponty, Grosz desenvolve principalmente sobre os valores epistemológicos da *visão*, do *ouvir* e do *toque*. Cada um apresentando suas *possibilidades de acessar o mundo*, que podem convergir entre si ou não. Entrar em contato com os valores epistemológicos de outros tipos de sentido para além da visão — assim como em *Vozes plurais* de Adriana Cavarero — nos propicia uma sensação de *deslocamento linguístico* necessária para a experimentação linguística feminista proposta pelas feministas da diferença sexual. Sendo o corpo o “tecido no qual todos os objetos são tecidos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha ‘compreensão’” (Merleau-Ponty, *apud* Grosz, 1994, p. 100), a questão que se abre é como pode ser vivenciada e narrada, a partir de cada sujeito, a relação com seu próprio corpo que não implique em um enquadre teórico/conceitual falocêntrico.

É, portanto, na tentativa de “extricar” o corpo da mira do falocentrismo no qual ele foi enredado que Grosz lê tais discursos masculinos como o de Merleau-Ponty, Lacan, Nietzsche, para citar apenas alguns, que não deram relevância ou utilidade para as *autorrepresentações* das mulheres. A proposta da autora é de devolver os corpos delas para elas:

Não tentei dar uma explicação alternativa, uma que forneça materiais diretamente úteis para a *autorrepresentação* das mulheres. Fazer isso envolveria conhecer antecipadamente, antecipar os desenvolvimentos na *autocompreensão* das mulheres que estão agora em processo de formulação sobre quais são os melhores termos para representar as mulheres como agentes intelectuais, sociais, morais e sexuais. Isso envolveria a produção de novos discursos e saberes, novos modos de arte e *novas formas de prática representacional* fora dos quadros patriarcais que até agora asseguraram a impossibilidade de autorrepresentações autônomas das mulheres, estando assim temporalmente fora ou além de si mesmas. Ninguém sabe ainda quais são as condições para o desenvolvimento de conhecimentos, representações, modelos, programas que fornecem às mulheres termos não patriarcais para representar a si mesmas e ao mundo a partir dos interesses e pontos de vista das mulheres. (...) Não estou sugerindo que o que se segue representa uma nova estrutura não patriarcal ou feminista; claramente não. Mas com a ajuda de certos discursos falocêntricos e através do estabelecimento de algum tipo de distância teórica dessas estruturas (juntamente com o reconhecimento de suas relações formativas com suas transgressões feministas), talvez o projeto possa finalmente começar. (Grosz, 1994, p. 188-89)

Apesar do distanciamento necessário diante de tais discursos masculinos, Grosz reconhece suas contribuições e muitas vezes é partir deles que cria seu discurso — como é o caso da fita de Moebius em Lacan. Há algo na obra Merleau-Ponty que Grosz indica como um in-

teresse do autor que poderia vir a se aproximar daquele de algumas feministas (Irigaray mais notavelmente): desafiar as polarizações binárias tão dominantes no pensamento ocidental. O que o autor tenta fazer é ocupar a “terra de ninguém”, o espaço *entre* ou o *abismo* que separa estes termos “opostos”. É assim que ele aborda a *percepção*:

A percepção está, por assim dizer, *a meio caminho entre a mente e o corpo* e requer o funcionamento de ambos. Nem o empirismo nem o idealismo, nem a pura fisiologia nem a psicologia pura, foram capazes de produzir termos para explicar adequadamente as complexas interações e implicações envolvidas nos processos perceptivos. Explicar ou analisar a percepção requer uma compreensão não apenas dos processos fisiológicos e psicológicos, mas acima de tudo das maneiras pelas quais cada um está mutuamente implicado com o outro. (Grosz, 1994, p. 94)

A percepção, por sua vez, ocupa um papel importante na proposta do autor de retornar à experiência pré-discursiva anterior à camada da *reflexão*, antes da codificação da experiência pela *razão*:

Um "retorno" ou reconstituição de tal experiência pré-discursiva, um "ser selvagem", uma sensibilidade não cultivada ou crua, é necessário para produzir uma ontologia não dualista, não binarizada. Ao retornar a um *sensível pré-reflexivo*, entretanto, ele não está buscando um dado puro não influenciado pelo social; em vez disso, seu objetivo é encontrar as *pré-condições dentro da própria sensibilidade*, dentro do sujeito que faz o sujeito se abrir e ser completado pelo mundo. (Grosz, 1994, p. 96)

Nesta passagem, podemos verificar como o “retorno à sensibilidade pré-reflexiva” e suas “pré-condições” inerentes propostos por Merleau-Ponty vão de encontro com a proposta desta pesquisa de que as mulheres se reencontrem com seus corpos, e possam experienciá-los, cultivá-los às suas próprias maneiras: *vivenciar a sensibilidade pré-reflexiva, o que isto pode nos propiciar?* Assim, na companhia de Merleau-Ponty, abre-se brecha para que o logocentrismo, considerado pelas autoras do feminismo da diferença como cúmplice inerente ao falocentrismo, possa ser problematizado, e mais do que isso, que outras formas de acessar e ser afetado pelo mundo possam ser exploradas.

Vejamos a seguir, de maneira breve, em sua leitura de Merleau-Ponty, alguns dos elementos levantados pela autora configurando o que ela chamou de *valores epistemológicos* da *visão*, do *ouvir* e do *toque*.

O valor da visão é baseado na *clareza e precisão* das imagens que a compõem. Tradicionalmente, uma imagem apresenta três características: (1) “compreende um campo *múltiplo* ou conjunto de eventos em termos de *simultaneidade* (é o único sentido atemporal ou síncrono)” (p. 97); (2) “funciona à *distância*, estabelecendo um *espaço* ou *campo* entre o que vê e o que é visto, o físico e o psíquico” (portanto configura um sentido onde o aspecto *espacial* domina); e (3) “não implica ou presume *causalidade* (porque os outros sentidos são *momentâneos* e ocasionados por *eventos*, a visão é *contínua* e não precisa ser focalizada ou *causada* por nenhum objeto)”. Estas são características que, além de servirem para diferenciar a visão, servem para colocá-la em posição privilegiada “no *acesso* que ela cede ao que se acredita serem os *elementos brutos*, os *dados* necessários para a produção do conhecimento (p. 97)”. A visão compreende várias coisas justapostas, coexistentes, um mundo de qualidades co-presentes em um olhar.

Enquanto a visão é dominada pelo aspecto espacial, que compreende mais campo do que um objeto, segundo Grosz, *ouvir* (*hearing*) configura um sentido *temporal*, no qual a duração tem um papel importante. Indica mais a localização ou região de um objeto do que *revela* o objeto em si. O que seria *revelar* um objeto? Aqui, parece que esbarramos na própria engrenagem da linguagem, quando a forma como concebemos, elaboramos, narramos a realidade passa pelo privilégio de um sentido em detrimento de outro. A questão que se abre é justamente a de se um objeto não pode se “revelar” (e talvez a expressão realmente não favoreça esta outra maneira de se fazer perceber ou reconhecer...) pelo som. Por que não? De olhos fechados, eu consigo reconhecer um violão ou um trompete que estão sendo tocados, por exemplo, o tipo de seu material, etc. Grosz comenta a forma como a centralidade da visão foi utilizada pelas estruturas patriarcais, governando as maneiras pelas quais o conhecimento foi constituído, em duas de suas notas de rodapé:

O problema não é a visão em si, mas as formas como a visão tem sido usada nas estruturas patriarcais para definir a noção de falta – uma noção que, incidentalmente, não faz sentido em referência ao tátil. Não tenho nenhuma objeção à primazia perceptiva e metafórica concedida ao visual, exceto que a visão, como o falo, tendeu a funcionar como um termo mestre ou organizador, um termo ou processo que hierarquicamente subordina os outros sentidos (ou zonas corporais) sob sua direção e controle. Embora não esteja claro que este seja o caso no uso de Merleau-Ponty, ele indica um possível problema, que deve ser cuidadosamente avaliado em termos feministas.

(...)

Desde os tempos dos gregos, as metáforas visuais, as metáforas que utilizam a noção de imagem, onde o objeto é construído como exibicionista e o sujeito cognoscente como voyeurista, dominaram as concepções de conhecimento. O pensamento é considerado especulativo, imagético: o visível coincide com o inteligível. O conhecimento é “representado” como revelação, manifestação ou aletheia: a proposição é pictórica. Essa série sustentada de metáforas confirma a singularidade e a autoidentidade tanto do sujeito quanto do objeto. Essas metáforas fornecem uma série de *presunções geralmente não examinadas* que governam as maneiras pelas quais o conhecimento é construído; eles estão profundamente implicados na história da epistemologia. (Grosz, 1994, p. 220)

Já o som, em vez de produzir *representações icônicas*, como a visão, funciona *indexicalmente*:

Deve haver uma *causa*, objeto ou evento produzindo um som, embora *o som não se assemelhe a ele*. Como a visão une e unifica vários objetos díspares, os sons co-temporais são unificados em um único som que não mais se assemelha a seus componentes (por exemplo, sons mais fortes abafam sons mais fracos). Apenas alguns sons podem ser seguidos simultaneamente e, além de um certo limite estreito, o som rapidamente se torna ruído (Grosz, 1994, p. 98)

Grosz evidencia como o sentido da visão confere atividade a quem vê, enquanto a audição coloca passivo o sujeito à exposição a um evento emissor de ruído, que, caso ocorra, o sujeito não pode não ouvir, diferentemente da visão. Mas também evidencia a maneira como a *transcrição*, *inscrição* ou *incisão* cultural torna funcional ou valoriza determinada característica dos sentidos.

Se, no entanto, a visão e a audição são colocadas como pólos opostos - a visão sendo *espacial e ativa* e a audição sendo *temporal e passiva* - isso não pode ser entendido como um efeito ou necessidade da natureza, mas como os modos pelos quais os sentidos foram transcritos, incisos e tornados funcionais. Não há necessidade lógica - e, de fato, dadas as maneiras pelas quais temporalidade e espacialidade ou atividade e passividade se definem e estão implicadas uma na outra, não há razão fisiológica para esses acoplamentos ou associações. (Grosz, 1994, p. 98)

O livro de Cavarero, *Vozes plurais*, abordado no capítulo anterior, vai ao encontro dessa leitura de Merleau-Ponty que Grosz faz. De fato, como vimos no capítulo anterior, a autora aposta na *voz* como sendo o elemento que carrega em si a unicidade de cada uma/um, a pulsionalidade (portanto o desejo), e também o aspecto corporal do ato de falar, sua *materialidade*, seus ritmos. Agora, falando de *representação*, somos levadas a nos perguntar: *como a voz po-*

deria atuar no representar? Valorizar ou elaborar uma ontologia vocálica é também valorizar e elaborar a ontologia do ouvido, do ouvir. Já falamos no capítulo anterior, como, no caminho de Grosz e Irigaray, Cavarero também problematiza a centralidade da visão no sistema de significação ocidental. A opinião de Cavarero é a de que este sistema aprisiona a voz num sistema que subordina a esfera acústica à visual (Cavarero, 2011, p. 52).

Expresso em grego com termos como *noema* ou *idéa*, o que nós chamamos de significado é, de fato para a metafísica, um objeto do pensamento caracterizado pela visibilidade, clareza, evidência. (...) são *imagens mentais*. (...) elas decorrem, para dizer com Hannah Arendt, da capacidade que o pensamento tem de apresentar (ou seja, re-apresentar) à mente as imagens *des-sensibilizadas* e *generalizadas* dos objetos físicos percebidos pelo olho corpóreo. Os cães que o olho vê, diferentes uns dos outros, são, assim, re-apresentados ao pensamento na imagem *esquematisada* e *abstrata* do conceito de cão. Este, além de funcionar como “forma” geral, em que são compreendidos todos cães empíricos, atua, para a metafísica, como o significado universal do qual a palavra seria sua expressão verbal, voz significante, signo acústico. (Cavarero, 2011, p. 53).

Para Arendt e Cavarero, essa tradição é herdada dos gregos, constituindo-se enquanto metafísica ocidental. O estatuto da verdade, para os gregos, é identificado com o da *evidência* (que carrega em si mesma a própria *visibilidade*):

Verdade, em grego, é *aletheia*: termo que, literalmente, significa: aquilo que *não está escondido* por nenhuma sombra porque resplende em plena luz. Mais do que se referir ao homem ou mesmo ao sujeito, *aletheia* diz respeito ao plano do objeto. Trata-se da verdade: “bem redonda e de coração intrépido” de Parmênides, ou mesmo da verdade da ideia de Platão, que, luminosa e perfeitamente visível, funda a filosofia como ciência. O que nós traduzimos como ciência, é dito, em grego, *epísteme*. (...) O termo exprime “a necessidade incontrovertível daquilo que está bem firme”. (Cavarero, 2011, p. 53)

A filosofia enquanto *metafísica da presença*, deve sua origem à esfera do olho (Cavarero, 2011, p. 54), e à *mecânica dos sólidos* — para retomar o que começamos a problematizar no capítulo anterior na companhia de Irigaray e que pretendemos retomar no próximo capítulo. Trazendo novamente Grosz para este diálogo, a autora ressalta que, assim como a visão e a audição, o *tato* tem um impacto momentâneo, através da sucessão de suas impressões, mas compartilha apenas com a visão a “presunção de um objeto estático ou dado (nesse sentido, o tato também é icônico)” (p. 98). O que a autora parece apontar como *objeto dado* ou um sentido *icônico* é talvez a possibilidade de *circunscrever* um objeto que a visão ou o toque

propiciam mais que o ouvido. O som, por outro lado, seria percebido de maneira *evanescente, temporário?*

É o que afirma Hans Jonas na leitura que Cavarero faz dele, no que ele observa que “o que o som revela não é um objeto, mas um evento dinâmico no lugar do objeto” (Jonas *apud* Cavarero, 2011). Se os objetos percebidos pela visão têm seu valor epistemológico baseado em aspectos como *presença, durabilidade, estabilidade*, o ouvido, caracterizado pela temporalidade, percebe os sons em *sucessão dinâmica*. Portanto, são transeuntes por natureza, sendo caracterizados pelo *dever* e não o *ser*. “Os objetos do espetáculo filosófico, porém, não são coisas tangíveis, pessoas, eventos e tampouco aparições portentosas. São *ideias* contempladas belamente que, eternizadas no ‘agora’ de sua presença, reenviam ao contemplador o privilégio divino dessa eternidade.” (Cavarero, 2011, p. 57)

Por falar em *tangível*, Grosz aponta ainda alguns elementos do *toque* ou *tato* [*touch*], ainda a partir de Merleau-Ponty. Segundo a autora, ele pode ser o mais complexo e difícil dos sentidos de analisar porque é composto de muitas dimensões em interação de sensibilidade, envolvendo várias funções diferentes (toque, pressão, textura, frequência, dor e calor)” (Grosz, 1994, p. 98).

O tato é considerado como um sentido de *contato*. Primeiro, fornece acesso contíguo a um objeto permanente; a superfície do que toca e do que é tocado deve coincidir parcialmente. Em segundo lugar, o toque pode produzir (juntamente com a visão) a noção de *contorno* ou *forma* [*shape or form*], mas (ao contrário da visão, que dá à forma sua simultaneidade ou sincronicidade) o toque apenas produz noções sucessivas ou aditivas e diacrônicas de forma. Em terceiro lugar, o toque concede ao sujeito acesso à *textura* dos objetos (cuja visão apenas sugere). A textura, como a forma, não se dá em um único contato, mas é uma *noção diferencial* e depende da comparação de diferentes texturas. Quarto, o toque dá acesso à *superfície* – e, pelo menos em alguns casos, à *profundidade* – dos objetos, dependendo de sua composição. Quinto, o toque fornece informações (novamente, de forma diferente ou comparativa). Possui muitos receptores sensoriais, incluindo toda a superfície do corpo, mas a mão é provavelmente a mais refinada e sensível. Tocar, como ouvir, é limitado na quantidade de informações simultâneas que podem ser processadas. Como a audição e a visão, é uma modalidade de diferença (Grosz, 1994, p. 98-99).

Com esta breve ontologia dos sentidos³³, tive a intenção de exemplificar possibilidades que o nosso corpo nos oferece para acessar o mundo para além daquelas que aprendemos

³³ Que, como toda ontologia, é uma *narrativa de alguém*, e, por isso, apresenta seus vieses.

a fazer, ou melhor, a conceber. E, também, apontar para outras possibilidades de concebê-lo, *além, talvez, da representação*. Ou, quem sabe, outras possibilidades de usá-la? Não tenho a pretensão de responder, mas de apontar para a necessidade da pergunta: *como queremos, nós mulheres, acessar e conceber, compartilhar o mundo com nossa comunidade?*

Por que escrever?

Algo não pode deixar de ser comentado: é justamente por meio de representações, palavras, que aqui pergunto. *Por que, então, escrever?* Em *Je, tu, nous*, Irigaray fala sobre sua relação com a escrita, sendo esse um livro onde a autora apresenta várias de suas pesquisas no âmbito da linguística, que parecem ter como tema central a *comparação da posição ou relação do homem com a linguagem com a posição ou relação da mulher com a linguagem*. A autora apresenta vários diagnósticos, dentre eles, o de que na linguagem ocidental “os seres vivos, animados, humanos, cultos, pertencem ao masculino” (Irigaray, 1992b, p. 124), enquanto os “objetos privados de vida, inanimados, não humanos, incultos, pertencem ao feminino” (Irigaray, 1992b, p. 124). Ou seja, ao observar o gênero das palavras, a autora percebe um sexismo generalizado na conotação positiva (no sentido de ter valor cultural) que carregam as palavras de gênero masculino, enquanto as femininas equivalem a o que tem de ser sub-valorizado em dada cultura: “quer isto dizer que os homens atribuíram subjetividade a si mesmos e reduziram as mulheres ao status de objeto ou a nada. Vale para as mulheres como tal e vale para o gênero das palavras.” (Irigaray, 1992b, p. 68). Além disso, considera que

os pontos a esclarecer e modificar podem variar de um idioma para outro, não devemos esquecer isso. Mas não conheço nenhuma língua atual que tenha considerado seu status de instrumento útil para dividir e trocar duas partes do mundo, compostas por dois sexos diferentes. As decisões individuais, a boa vontade coletiva, não podem deixar de cumprir seus objetivos de libertação ou justiça social se não considerarem teórica e praticamente a influência dos signos generificados e das regras da linguagem na modificação desse instrumento cultural. (Irigaray, 1992b, p. 30)

Outro diagnóstico apontado pela autora é o fato de as mulheres sexualizarem seu discurso: “tendem a dar às coisas, e aos espaços, suas qualidades específicas, portanto, dirigem-

se aos interlocutores sexuados” (Irigaray, 1992b, p. 30), enquanto os homens não o fazem nunca. Eles permanecem entre o *eles* e o *eu-ela(s)*.

As mulheres devem renunciar a sexualizar seu interlocutor na enunciação? Não é desejável. O sexo é uma dimensão cultural importante, mas precisamos encontrar um novo equilíbrio para as relações entre os sexos na linguagem, na sociedade e na cultura. Sem abrir mão de colocar em palavras a diferença sexual, convém que a mulher seja mais capaz de se situar como *eu, eu-ela(s)* (Irigaray, 1992b, p. 31)

Diagnósticos como o citado acima correspondem com uma época da cultura e um estado da língua. Por esta ser orgânica, viva e estar em constante transformação, é que temos a possibilidade de criá-la também. E diante de diagnósticos como este, Irigaray defende que “a língua representa um instrumento de *produção* (material) indispensável” (Irigaray, 1992b, p. 70). E que a conquista por *direitos materiais/sociais* tem como ponto de partida a conquista dos *direitos subjetivos*. *Subjetivos* implica “direitos equivalentes nos sistemas de *intercâmbio*. Do ponto de vista linguístico, se trata, pois, de analisar as injustiças culturais da língua, seu sexismo generalizado, que se revela na gramática, no léxico e nas conotações do gênero das palavras”. (Irigaray, 1992b, p. 66) Para autora, requerer tais direitos se baseia no ato de as mulheres darem novos valores à expressão de seu sexo e de seu gênero - e para tal, dar novos valores aos termos de suas línguas, ou até mesmo criar as suas línguas.

No capítulo *Escrever como mulher* Irigaray fala sobre o que significa, pra ela, escrever. Primeiramente, há o momento histórico em que ela se encontra: é o final do século XX, e é a “era da escrita”. Em segundo lugar, a escrita é seu meio de sustento. Em terceiro, por mais que a *escrita alfabética* apresente suas limitações, é um dos meios de comunicar o pensamento no período em que vivemos. Não apenas transmitir o pensamento, mas a possibilidade de transmiti-lo a pessoas que não conhecemos, que não falam nossa língua e que não vivem na nossa época.

Visto dessa forma, escrever é criar um corpus e um código de sentido que pode ser memorizado, disseminado, capaz de entrar na História. Do ponto de vista do(s) conteúdo(s) e da(s) forma(s) do meu discurso, recorrer à escrita neste final de século XX é uma tentativa de criar uma nova época cultural: a era da diferença sexual. Uma tarefa que me parece necessária cumprir neste momento da História, com base no passado, no presente e no futuro. (Irigaray, 1992b, p. 50)

A escrita, estas “*ideias* contempladas belamente que, eternizadas no ‘agora’ de sua presença, reenviam ao contemplador o privilégio divino dessa eternidade” – como aborda, criticamente, Cavarero – apresenta, porém, alguns valores epistemológicos como o da possibilidade da tradução, sua durabilidade no tempo – que pode atravessar séculos ou eras, sua transmissibilidade, enquanto corpus e código de sentido. Além disso, escrever como mulher é uma forma de reivindicar para si a possibilidade de intercambiar socio-culturalmente, para utilizar os termos de Irigaray: fazer com que se reconheça a diferença sexual.

O histórico de Irigaray de haver sido afastada de seu cargo quando foi publicado seu livro *Speculum* resultou em uma parcial privação de expressão oral. Afortunadamente, ela conseguiu continuar publicando seu trabalho, o que faz a autora concluir que “escrever pode representar, pois, um meio de expressar-se e comunicar em certas circunstâncias que nos privam do direito da palavra (oral)” (Irigaray, 1992b, p. 50). É uma maneira de permitir que nosso pensamento seja escutado, colocando-o à disposição daqueles e aquelas que hoje ou amanhã possam ter acesso a ele, quando se é excluído ou marginalizado das instituições.

Eu sou mulher. Escrevo com a que sou. Por que não haveria de valer o que escrevo, a não ser por menosprezo do valor das mulheres ou rejeição de uma cultura em que o sexual representa uma importante dimensão subjetiva ou objetiva? *Como eu poderia ser mulher de um lado e escrever do outro?* Tal cisão ou esquizofrenia entre a mulher que é mulher e a que escreve só pode existir para quem permanece no automatismo verbal, ou imita um sentido já estabelecido. *Todo o meu corpo é sexual.* Minha sexualidade não termina no meu sexo ou no ato sexual (no sentido estrito). Acho que os efeitos da repressão e, sobretudo, da ignorância sexual --civil e religiosa-- ainda têm tanta força que permitem expressões tão curiosas como: "sou mulher" e "não escrevo como mulher". Em tais declarações também há uma aliança secreta com as culturas do entre-homens. Com efeito, a escrita alfabética está historicamente ligada à codificação civil e religiosa dos poderes patriarcais. Não contribuir para a sexuação da língua e das suas formas escritas significa perpetuar a pseudoneutralidade das leis e tradições que privilegiam as genealogias masculinas e as seus códigos lógicos. (Irigaray, 1992b, p. 50-51)

Que haja mais mulheres em instituições, por si só, não garante que o pensamento delas tenha uma efetiva influência histórica. Elas podem estar falando de uma cultura passada, repetindo um discurso (masculino) e não deixando *marcas da elaboração própria do presente e do futuro*. Escrever a partir de uma *subjetividade sexuada* (como vimos em seu artigo mais recente *Overcoming nihilism...*) é o que a autora defende para que as mulheres possam instaurar novas formas e regras lógicas, definindo novas identidades subjetivas (enquanto mulheres)

e novas regras para determinar a significação (Irigaray, 1992b, p. 53). Neste momento de sua obra, ainda não é literalmente assim (subjetividade sexuada) que ela nomeia tal, digamos, cultura ou estrutura linguística a qual reivindica. Mas a autora está todo o tempo se referindo à necessidade de partir de uma subjetividade que reivindique suas formas específicas, para que as mulheres possam entrar no âmbito da produção cultural ao lado dos homens e com eles. O que passa por nos perguntarmos sobre *a maneira de dar uma identidade* ao discurso científico, religioso, político: *situarmo-nos* dentro dele como sujeitos de pleno direito.

E como administrar o mundo como mulheres se não definimos a nossa identidade ou as regras que dizem respeito às nossas relações genealógicas, ou à nossa ordem social, linguística e cultural? A psicanálise pode ser uma fonte inesgotável para a realização dessa tarefa, se soubermos utilizá-la adequadamente às nossas necessidades e desejos corporais e espirituais. Pode ajudar a nos libertar da cultura patriarcal, desde que não nos deixemos definir ou seduzir pelas teorias e problemas do mundo genealógico masculino. (...) Eu desejo que a cultura do sujeito a que pertencemos, sobretudo em função de minha língua, evolua até uma cultura do *sujeito sexuado*, e não no sentido de uma destruição indiscriminada da subjetividade. (Irigaray, 1992b, p. 54-55)

E é justamente essa a crítica levantada pela autora seu livro *Speculum*. O livro critica:

o direito exclusivo de uso de câmbio(s), de representação(ões), de um sexo pelo outro. Esta crítica vem acompanhada de um princípio de *elaboração fenomenológica* do *autoafeto* e da *autorepresentação* de seu corpo por uma mulher: *Luce Irigaray, assinante do livro*. Este passo implica que o corpo feminino não é já objeto do discurso dos homens, nem de suas distintas manifestações artísticas, mas que se converte em *objeto de uma subjetividade feminina* que se experimenta e se identifica a si mesma. Uma investigação deste tipo pretende propor às mulheres uma morfologia apropriada a seus corpos e tenta, ao mesmo tempo, convidar o sujeito masculino a redefinir-se a si mesmo como corpo com vista à troca entre sujeitos sexuados. (Irigaray, 1992b, p. 56-57)

Em uma passagem como essa, a autora atesta como a *subjetividade sexuada* não foi apenas a bandeira que ela levantou em sua fase mais inicial à mais madura, mas algo que desde o *Speculum* ela mesma colocou em prática.

Já no capítulo *A cultura da diferença*, a autora nos oferece algumas sugestões práticas para o que ela considera como sendo parte do caminho para sair da engrenagem rigorosa da ordem patriarcal falocrática: *cultivar* as relações subjetivas entre *mães e filhas*. Para tal, a autora sugere: (1) voltar a aprender a respeito da *vida e dos alimentos*, que significa reencontrar o respeito à mãe e à natureza; (2) colocar *belas imagens* da dupla mãe-filha nas casas e luga-

res públicos; (3) que as mães possam suscitar ocasiões para empregar com suas filhas o *plural feminino*, assim como “*inventar palavras e frases para designar as realidades que experimentam e intercambiam*” (Irigaray, 1992b, p. 45), aquelas que não possuem, ainda, linguagem; (4) que mães e filhas “descubram ou fabriquem *objetos intercambiáveis* entre elas para definir-se como um *yo — nosotras —* e um *tu femininos*” (je, tu, nous...); (5) ensinar desde cedo as *diferenças não-hierárquicas* entre os sexos; (6):

Para estabelecer ou prolongar relações consigo mesma e com os outros, é fundamental ter um *espaço*. Muitas vezes, as mulheres são reduzidas aos espaços internos de seu ventre ou de seu sexo, na medida em que estes são úteis para a procriação e o desejo dos homens. É importante que tenham um espaço externo próprio que lhes permita transitar de dentro para fora de si, para vivenciar sua condição de sujeitos livres e autônomos. (Irigaray, 1992b, p. 46)

Sexuação como saída para as idealidades

Segundo Irigaray, faltou a Nietzsche uma estrutura para moldar sua energia viva diferentemente do platonismo e do aristotelismo. Seu “*pertencimento sexuado*” poderia ser utilizado como uma estrutura para se relacionar, primeiramente, com ele mesmo, com o mundo e com os outros. De fato, segundo a autora, sua identidade masculina interveio na sua maneira de viver e pensar. Porém, sem que ele assumisse consciência disto.

Talvez tal erro resulte do fato de que os gregos enfatizavam o que era *percebido*, e não *quem* estava percebendo. Perguntar-se sobre a subjetividade ainda não era um problema para eles. O *Subjekt* como tal ainda não existia, mesmo que o homem começasse a interpretar e organizar o mundo de uma maneira específica. Mas ele ainda não sabia disso, e não tenho certeza se ainda hoje ele reconhece esse fato. No entanto, tomar consciência dessa realidade pode trazer mais lucidez e fornecer a ele uma estrutura para moldar sua energia. Mas ele deve, então, aceitar que não pode decidir sozinho sobre a verdade e o governo do mundo. Poderia Nietzsche concordar com tal perspectiva, talvez a única que torna possível a superação do niilismo, levando em conta seu ensinamento? (Irigaray, 2016, p. 19-20)

Em posicionamentos como este podemos perceber a Irigaray linguista entrando em cena. Inclusive é citando suas próprias pesquisas sobre linguagem conduzidas com populações de várias idades, culturas, e contextos sócio-culturais onde a autora demonstra sua tese: “o modo como percebemos o real e o reunimos em um todo, especialmente por meio da lin-

guagem, não é neutro, mas sexuado” (Irigaray, 2016, p. 20). Pertencimento sexuado corresponde a uma sintaxe, “uma forma particular de estruturar as relações com o mundo, com o(s) outro(s) e consigo mesmo” (Irigaray, 2016, p. 20). Por exemplo, devido ao fato de a menina nascer de um corpo com o mesmo sexo do seu, enquanto o menino nasce de um corpo com o sexo diferente do seu, segundo a autora, faz com que eles tenham uma relação diferente com a *questão da origem da vida — a morfologia* do corpo determinando na maneira de experimentar o mundo:

Em poucas palavras, eu poderia dizer que a incerteza quanto à sua origem é maior para este último (o menino), estando a primeira (a menina) em certa medida na origem e mesmo a origem que o segundo procura. É um dos aspectos do contexto relacional do nosso nascimento que, muitas vezes, cobre outros. A questão da relação com nossa origem geralmente esconde a de nosso pertencimento sexuado – a mãe sendo considerada natureza – mesmo que já dependa de nosso gênero na forma de surgir. (Irigaray, 2016, p. 20)

O primeiro passo para contornar o privilégio do *logos* é assumir sua subjetividade como *determinada e parcial* (e não mais como um indivíduo neutro e universal). Formando uma ponte entre natureza e cultura, assim como propiciando o cultivo da nossa origem natural, que, segundo a autora, falta à nossa cultura.

A morfologia do nosso corpo sexuado é uma estrutura fornecida pela natureza para superar uma mera constituição material e empírica. Além disso, é ela que nos dá não só uma sintaxe para a construção de um mundo nosso, mas também uma sintaxe para nos relacionarmos com o(s) outro(s). Ela nos permite construir nosso horizonte, mas também nos obriga a *ir além desse horizonte para formar e gerar um mundo com o outro*, um mundo que será construído e compartilhado *cultivando nossa diferença* natural. O pertencimento sexuado nos dá um duplo meio para transcender nossa natureza: cultivar nossa própria natureza para nosso florescimento humano e cultivar nossas atrações sexuais para a realização e compartilhamento de nosso desejo humano. (Irigaray, 2016, p. 21)

O comportamento ético partiria do *real*, do real que somos, para o cultivo de nossa energia como viventes: “respeitar todos os seres vivos e o ambiente de que necessitam” (Irigaray, 2016, p. 22). Submetê-los às idealidades corresponde, para ela, submeter à moral, a “regras abstratas e presumidas universais que os afastam de suas raízes naturais” (Irigaray, 2016, p. 22).

Além disso, se as idealidades visam manter o *nada* fora do horizonte válido, então considerar a diferença qualitativa entre os seres vivos, e primeiro entre

o homem e a mulher, como um *lugar que requer respeito pela transcendência*, exige de nós tomarmos a cada momento o *negativo*, e mesmo o nada, em conta para ser, ou se tornar, um novo humano. De agora em diante, só existo se aceitar que não sou você. Longe de tentar aniquilar ou negar o nada que existe entre nós, utilizo-o para manter a diferença entre duas identidades naturais, duas subjetividades e dois mundos. Dessa forma, permito que sua individualidade particular se desenvolva e possibilite a fecundidade de seu encontro na diferença. Nessa perspectiva, combinamos continuamente a *geração natural* e a *criação cultural*. E a primeira tarefa – em particular a primeira obra de arte – que temos de realizar é fazer florescer cada um de nós como ser humano vivente capaz de partilhar a diferença com outro ser vivente. (Irigaray, 2016, p. 22)

Conceber o negativo e o nada é o que possibilita o processo dialético proposto pela autora “a serviço de um diálogo *na* diferença e da construção de um mundo partilhável” (Irigaray, 2016, p. 23). O nada é localizado neste momento da obra de Irigaray – e arriscaria dizer em todo seu percurso – como o *entre* as diferentes subjetividades, o que dá espaço para a transcendência. Para a autora, o niilismo corresponderia portanto, não em conceber o nada ou o negativo em dada filosofia, mas em dar *lugar nenhum* à consciência, a *quem* percebe. A consciência na história da filosofia ocidental tradicional é reduzida a nada.

A proposta da autora a favor de que *subjetividades sexuadas* escrevam um texto filosófico parece potente à “segunda vista”. Isto porque em um primeiro momento muitas ressalvas são feitas quando lemos termos como “identidades naturais”, “determinante” – como aspecto que a autora traz para a morfologia dos seres vivos ou a dupla “natureza/cultura” que é apresentada de forma que parece que são separadas. Mas há algo que traz o texto para um registro específico: a *subjetividade*. E justamente por ela estar *entre o corpo e mente* é que não parece haver um reducionismo da consciência a uma coisa *ou* outra. O que Irigaray parece reivindicar de maneira central em seu artigo é o que temos abordado até então neste capítulo: que o corpo recupere seu protagonismo juntamente à linguagem para uma filosofia mais ética para *com todos os seres vivos* – inclusive no que diz respeito à diferença sexual. Que as mulheres possam dizer-se *a partir de seus corpos*, combinando geração natural e criação cultural: utilizando as formas da natureza como *sintaxe* para cultivar sua própria energia, e apenas assim, poder estar *em relação com o outro*.

A proposta aparece na maneira mesma como ela escreve. É a partir de uma subjetividade sexuada, localizada em uma cultura específica – a ocidental –, expulsa de uma comunidade específica – o ciclo psicanalítico –, que ela fala. A autora traz elementos pessoais de sua

vida: sua relação pessoal com a obra de Nietzsche, por exemplo. De que maneira tais aspectos *situantes* refletem no que ela escreve? Parece haver algo de *finito* no particular que se cria em tal escrita.

Proponho, assim, partir de uma consciência determinada de modo fiel a uma identidade natural, mas que permita transcendê-la e cultivá-la, ou seja, partir de uma consciência sexuada. A consciência se desenvolverá, então, pouco a pouco, tanto cultivando seu próprio pertencimento quanto entrando em diálogo com outra consciência, respeitando sua diferença irreduzível, portanto, transcendental. Desta forma, cada consciência mantém a energia natural para evoluir e se mover, podendo a qualquer momento retornar à sua origem natural, a fim de ser fiel a ela e aos seus limites, o que permite a cada um compartilhar e crescer com o outro sem desistir seu próprio desenvolvimento. (Irigaray, 2016, p. 23)

O uso do termo *finito* nos aproxima de uma abordagem linguística da filosofia. Estamos entrando no aspecto do que *determina o tempo* da escrita, afinal, a escrita é determinada em termos de *voz, modo, tempo, pessoa*. Quando lemos Irigaray não podemos esquecer que a autora, além de filósofa e psicanalista é também linguista. Em 1968, ela já estava ocupada com a relação dos operadores da linguagem com o processo da subjetivação em seu artigo *Du fantasme et du verbe*³⁴. Deleuze em seu livro *Lógica do Sentido* cita tal artigo evidenciando a maneira como Irigaray relaciona o fantasma psicanalítico com o verbo infinitivo. Segundo Deleuze, ela:

analisa exemplos de uma tal gênese: um infinitivo sendo determinado em um fantasma (assim “viver”, “absorver”, “dar”) ela pergunta qual o tipo de conexão sujeito-objeto, o tipo de disjunção afirmação-negação, o tipo de temporalização de que cada um destes verbos é capaz (“viver”, por exemplo, tem um sujeito, mas que não é agente e não tem objeto diferenciado). Ela pode, pois, classificar estes verbos em uma ordem que vai do *menos determinado* ao *mais determinado*, como se um infinitivo geral supostamente puro se especificasse a partir da *diferenciação* das relações formais gramaticais. (Deleuze, 1998, p. 222)

O que eu gostaria de salientar aqui é o aspecto da *diferenciação*, ou para falarmos em termos gramaticais, a *determinação* da linguagem, que acompanhou Irigaray em sua obra, de sua fase mais inicial à sua fase mais madura para pensar seu grande tema: a emancipação feminina. Deleuze demonstra concordar com Irigaray no que concerne à relevância desta abordagem linguística para pensar, por exemplo, como *representar o acontecimento*. O infinitivo

³⁴ Du fantasme et du verbe, in *L'Arc*, n. 34, 1968, p. 97-106.

neutro, para Deleuze, é *matéria ideal* para as transformações gramaticais que *formarão o fantasma-acontecimento*.

Tentamos mostrar de maneira análoga que o verbo ia de um infinitivo puro, aberto sobre uma questão como tal, a um indicativo presente fechado sobre uma designação de estado de coisas ou casos de solução: um, abrindo e desdobrando o anel da proposição, o outro fechando-o e entre os dois todas as vocalizações, as modelizações, as temporizações, as personalizações, com as transformações próprias a cada segundo do “perspectivismo” gramatical generalizado. (Deleuze, 1998, p. 222)

Do indeterminado à subjetividade sexuada

No livro *To speak is never neutral* (1985) encontramos publicado tal artigo (traduzido como *On phantasm and the Verb*) em forma de capítulo. Como efeito, esbarramos em um livro onde a autora questiona a *linguagem da ciência*, investiga a *sexualização da linguagem*, e a relação entre ambas. Tal investigação é feita também a partir de uma pesquisa sobre “desvios, idioletos, neocódigos, neoformações e estruturas anômalas, em suas relações com o código mais comum, o mais prontamente recebido. A estratégia, a tática e a teoria da enunciação muitas vezes só podem ser abordadas por meio de práticas desviantes.” (Irigaray, 2002, p. 5)

Segundo a autora, a linguagem da ciência, como uma *codificação do mundo*, na qual a *subjetividade* foi removida (e a qual, sob a capa de universal, é subordinada a um sujeito – o masculino ocidental), é despida de todo *pathos*, pretendendo-se neutra e destacada de um contexto, “é transmitida por alguém a outra pessoa, que também não tem *origem* ou *fonte reconhecida*” (Irigaray, 2002, p. 1). Desta forma, não há *criação de vida*, pois não há espaço para o *inesperado*, para o *acaso*. Por meio de duplicações estéreis, o sujeito se tornou uma máquina, “sem devir – finalizado” (p. 1). A *ciência científica* (esta é a ironia), apenas é científica na ausência do sujeito.

Por que um sujeito não diria: sinto assim, vejo tal coisa, quero ou/posso fazer isso, afirmo aquilo? É suposto ser uma questão de tempo? De um controle sobre a pesquisa? Mas esse controle não se reconhece mais como tal e afirma ser a verdade. ‘I’ às vezes é mais verdadeiro do que ‘um’ ou do que ‘isso’. Mais verdadeiro porque admite sua origem. (Irigaray, 2002, p. 2)

Mais verdadeiro porque admite sua origem, é uma afirmação que nos remete ao que vem sendo trabalhado neste capítulo a respeito do aspecto situado, localizado de um saber, um discurso, que, e ao assumir-se como tal, abre mão de pretender-se universal. Além deste aspecto que já vem sendo desenvolvido neste capítulo, a contribuição principal desta obra de Irigaray neste momento da pesquisa aponta na direção da *estrutura própria* da linguagem, sua abordagem linguística, que elucida a maneira como a *determinação* da escrita, ou do *verbo* (como seu elemento dominante), em suas variações de voz, modo, tempo, pessoa caracteriza o texto, conseqüentemente, cria *materialidade*. Ou seja, são os elementos do discurso, formas verbais, com os quais se pode apontar para a *subjetividade* que escreve, marcar tal discurso/enunciado (ou enunciação?). É justamente diante de perguntas sobre como a enunciação marca o enunciado que a autora se debruça. Portanto, é com a ajuda da psicanálise, e, além de linguista, enquanto psicanalista, que a autora desenvolve. Pois a psicanálise é, para ela, é uma das mais surpreendentes técnicas, estratégias de observação, terapias *para e pela* linguagem: “o teatro experimental mais estratificado para a enunciação e para a pragmática da linguagem, revelando seus impasses, suas doenças, suas crises econômicas, seus círculos autológicos, etc.” (Irigaray, 2002, p. 5).

Para Irigaray, *a ciência, assim como a filosofia, é uma questão de estilo, um modo de afirmação*: todos filósofos e pensadores são como que poetas na exposição de suas mensagens. Mas a economia da razão acaba por ditar para que esse estilo não seja reconhecido, que ele permaneça não apreciado – pelo menos até a morte do autor. Mas a aposta de autora é a de que *escrever um pensamento* ou uma equação não pode ser separado da sua *expressão* propriamente dita; então, defende que voltemos, ou, finalmente, recorramos, ao “Eu”:

O eu sexuado. Discurso ainda inexplorado (...) É extremamente difícil, para quem não se afirma como sujeito sexuado, não permanecer cegamente nos confins e nos comentários da linguagem, ou das linguagens, do outro, especialmente do outro sexo. Se a ciência recusa ao sujeito o direito de afirmar seu sexo, o discurso que ela prescreve não estaria confinado a uma metalinguagem geralmente neutra, amputada de uma importante dimensão objetiva? (Irigaray, 2002, p. 6)

Além das formas de determinação verbal, o aspecto *indexical* da linguagem se apresenta como outro elemento linguístico importante na determinação do discurso. Ele é um dos elementos que permite a *passagem da linguagem ao discurso*:

Esses elementos têm dupla função: por um lado, fazem parte da linguagem definida como sistema de signos e como sintaxe de suas combinações; por outro lado, pertencem à linguagem como atividade que se manifesta nas instâncias do discurso. Esses elementos são chamados *indexais* ou pragmáticos, em oposição aos elementos denominativos ou referenciais da linguagem. A análise do aspecto indexical da linguagem constitui um capítulo da teoria da enunciação para o qual E. Benveniste e R. Jakobson fizeram contribuições significativas. (Irigaray, 2002, p. 174)

O discurso situado, como escrevê-lo então? Quais elementos linguísticos, discursivos, são potentes e nos instrumentalizam para usar a *representação*? Ao nos perguntarmos a respeito do estatuto da *representação*, chegamos no saber situado, e a incontornabilidade do *corpo* (consequentemente, da *diferença sexual*), decorrente desta *situação*, *localização*. Outras vias corpóreas para acessar e elaborar o mundo foram abordadas. Mas a escrita ainda se mostra como predominante no momento em que esta pesquisa é realizada, fazendo com que seja necessário investigar *modos de enunciado/enunciação*, assim como *modos de escrita*, explorar outros sentidos, além da visão, predominante na epistemologia, na linguagem. Se faz necessário prosseguir na leitura, percorrendo caminhos linguísticos para passar da *linguagem ao discurso situado*.

Capítulo 3

Falar

Queria voltar a este material natural que constitui o nosso corpo, no qual se baseiam as nossas vidas e o meio ambiente: a carne das nossas paixões... As paixões têm a ver com fogo e gelo, luz e noite, água e submersão, terra e a descoberta ou perda de terreno, respiração em seu sentido mais profundo e mais secretamente vital.
(Irigaray, 1984)

Se esta pesquisa se iniciou com a intenção de escutar o *parler-femme* de Irigaray – mais especificamente, privilegiando o aparecimento da *mucosa*, com seus termos relacionados *toque* e *carícia*, assim como o aparecimento de *fluidos*, *fluxos*, de seus derivados verbais, sua mecânica, sua poética, bem como de seu elemento, a *água*, os *líquidos* –, foi com a aposta de que tais termos podem abrir fissuras na linguagem para que as mulheres possam *falar-se*, no sentido arendtiano do termo.

Como foi defendido ao longo deste trabalho, para se *ter voz* em dada cultura, comunidade ou contexto político, é necessário (1) ter sua subjetividade reconhecida (ser considerado como sujeito — não como objeto, ou ainda, abjeto, dejetivo); e (2) buscar representar-se na linguagem. Ao selecionar tais termos, *mucosa* e *fluidos*, para que possamos conferir-lhes estatutos *representacionais* para as mulheres – e com isso, talvez, permitir que operem aspectos de identidade/identificação para mulheres na linguagem, ou, pelo menos, que abram espaço para este movimento de busca por *falar-se* –, encontramos a dificuldade que é lidar com a representação sem universalizar, sem congelar, sem encerrar, *sem paralisar o movimento* mesmo de *representar*; e não é justamente esse o cerne da crítica de Irigaray?

O feminino que não é só um se move

Se o primeiro capítulo foi desenvolvido a partir da pergunta *o que é falar?*, a pergunta que decorre desta primeira é, então, *como falar?*, o que resultou no segundo capítulo como um ensaio acerca das maneiras de *como representar*. Se o projeto feminista da diferença sexual tem como um de seus eixos centrais o advento do feminino na linguagem, é *também* (mas não apenas, pois não pretendo ignorar o fato de que este sexo tem um lugar específico na cultura – pelo contrário – é por isto mesmo que este lugar precisa ser repensado ou recriado, como veremos adiante...) a respeito do advento do *corpo sexuado biológico feminino*, ou seja, do advento ao discurso dos corpos que carregam a marca biológica da vulva, da vagina (sua mucosa), do clitóris, assim como de outros possíveis caracteres que as mulheres queiram falar sobre seus modos de experimentar o mundo. Estes corpos específicos, por sofrerem violências e opressões específicas, hoje se veem às voltas com a categoria *mulher*, ou mesmo o *feminino*, como lugar comum de opressão. Beauvoir já apontava para esta opressão que as mulheres sofrem devido a sua corporificação específica, como nos lembra Dorothea Olkowski:

Beauvoir reconhece que alguns seres humanos situados e corporificados [*situated and embodied*] estão sujeitos a uma perda de liberdade devido à extrema opressão que suportam e, em *O Segundo Sexo*, ela especifica que as mulheres são um grupo sem controle sobre os seus corpos e vidas; assim, a sua corporificação continua a ser uma questão de opressão e redução ao estatuto de objeto. (Olkowski, 2000, p. 73)

Silvia Federici aponta na mesma direção de Beauvoir acerca da defesa da relação da categoria mulher com o corpo:

se na sociedade capitalista a ‘feminilidade’ foi construída como uma função-trabalho que oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico, a história das mulheres é a história das classes, e a pergunta que devemos fazer é se foi transcendida a divisão sexual do trabalho que produziu esse conceito em particular. Se a resposta for negativa (...), então ‘mulher’ é uma categoria de análise legítima, e as atividades associadas à reprodução seguem sendo um terreno de luta fundamental para as mulheres (...). Partindo de uma análise da “política do corpo”, as feministas não somente revolucionaram o discurso filosófico e político, mas também passaram a revalorizar o corpo. Esse foi um passo necessário tanto para confrontar a negatividade que acarreta a identificação de feminilidade com corporalidade, como para criar uma visão mais holística do que significa ser um ser humano. (Federici, 2017, p. 31-32)

Um “retorno” ao corpo é reivindicado por estas feministas, em especial às da diferença sexual, no sentido de fazer este corpo feminino falar, a seu modo. Encarnando, assim, tais categorias, lugares de opressão, e, como falaria Irigaray, de dentro para fora, criar novos sentidos, conseqüentemente, novos destinos para as mulheres. A hipótese que levanto neste trabalho e que tento demonstrar é a de que o feminismo de Irigaray é mais um chamado para as mulheres falarem do que um querer falar por todas. É importante, entretanto, reiterar que as interseccionalidades de classe e raça tornam a opressão aqui citada mais complexa e mais acentuada a depender de tais interseccionalidades. O que torna tão importantes leituras a respeito do feminismo negro, e aqui, pela proximidade temática ou metodológica, eu ressaltaria a obra de Lélia Gonzalez³⁵, feminista negra brasileira, quem faz um trabalho importante ao analisar o discurso brasileiro e psicanalítico a respeito *do que eles não dizem* da mulher negra. Dadas tais interseccionalidades, um recurso ao feminino enquanto entidade representacional na linguagem deve levar em conta certos cuidados, como os ressaltados por Butler (2023), no que a autora se pergunta quem é excluído na análise de Irigaray. E, ao falar das violências de deixar alguém de fora em nome da representação a autora pontua:

E considerando que isso pode aparecer como a violência necessária e fundadora de qualquer regime de verdade, é importante resistir a esse gesto teórico do pathos em que as exclusões são simplesmente afirmadas como tristes necessidades de significação. A tarefa consiste em reimaginar a necessidade desse “fora” como um horizonte futuro, no qual a violência da exclusão esteja perpetuamente em processo de superação. Mas de igual importância é a preservação do fora, o local onde o discurso encontra seus limites, onde a opacidade do que não está incluído em determinado regime de verdade atua como um lugar rompente de impropriedade ou irrepresentabilidade linguística, iluminando a violência e as barreiras contingentes desse regime normativo, demonstrando precisamente a inabilidade desse regime para representar o que pode se apresentar como uma ameaça fundamental a sua continuidade. (Butler, 2023, p. 101)

Butler sugere que assumir as limitações teóricas resulta em iluminar violências, barreiras contingentes de tal regime normativo, o que o abre para que possa se pensar, e faz com que ele se apresente como *processo*.

³⁵ É gritante a proximidade de proposta de trabalho que Lélia Gonzalez faz em relação à língua e cultura brasileiras, por buscar escutar o que está *denegado* nestas. Há muito potencial de articulação entre as autoras, inclusive como uma forma de trazer para o contexto nacional e para o debate racial. Cf. “Racismo e sexismo na cultura brasileira” e “A categoria político-cultural de amefricanidade” de Gonzalez e “Entre o pretuguês e o falar-mulheres: diálogos sobre o inconsciente como materno em Lélia Gonzalez e Luce Irigaray” de Juliana de Moraes e Paula Gruman, In: A Revolução do pensamento feminino: Marcas da esperança, 2022.

Apesar das disputas entre as interseccionalidades, o movimento de assumir uma identidade é defendido por Tânia Rivera, psicanalista brasileira, que afirma que:

recusar a identidade em nome da alteridade, da diferença e da singularidade, hoje, é ignorar que se trata, com recurso a significantes identitários, justamente de afirmar diferenças secularmente denegadas por discursos pseudo-desidentitários que relativizam a cor da pele pela afirmação de mestiçagem generalizada e despistam a violência de gênero através de uma suposta libertinagem carnavalesca. (Rivera, 2021, p. 25)

Rivera afirma que, em ela assumir-se branca, de classe média, não significa apenas pedir passagem para se pronunciar diante de grupos distintos, mas identificar-se para *abrir micropoliticamente a via de reconhecimento* destes.

Aqui, a identidade mostra claramente, ao ser assumida como ponto de partida, sua dimensão performativa como reconhecimento. Significa recusar a me apresentar como mera porta-voz de uma verdade incorpórea e sem localização geopolítica. Exprime minha tentativa de descentrar o pensamento – e assumir tal deslocamento como gesto político. (Rivera, 2021, p. 27)

O que pode dar a entender nesta reivindicação da relação do corpo com a categoria mulher, muitas vezes, é que haja um corpo, talvez, intocado pela ideia, pela linguagem? No capítulo anterior podemos ver como Grosz e Irigaray, em alguns momentos de suas obras, reivindicaram uma atividade do corpo, da matéria, no projeto de reconfiguração tanto da linguagem, como da subjetividade. O que não necessariamente implica afirmar que seja possível acessar tal matéria sem ‘infectá-la’ com a subjetividade. Pelo contrário, com recurso a expressões como “subjetividade sexuada”, como no caso de Irigaray, e, à reivindicação de uma “co-atividade não dualista”, como no caso de Grosz, há, no que foi até agora apresentado pelas autoras, uma defesa de um *entrelaçamento mútuo* corpo/mente que nos aponta para projetos de representação não reducionistas de um lado (do ideal) ou de outro (da matéria).

É seguindo os trilhos desta co-atividade não reducionista e não dualista entre o real e suas representações que Grosz desenvolve sua onto-ética no *The Incorporeal* (2017): “uma maneira de pensar não apenas como o mundo é mas como ele poderia ser, como ele é aberto para a mudança, e acima de tudo, os devires pelos quais ele pode sofrer” (Grosz, 2017, p. 1), ou seja, deve refletir não apenas os seres, mas os devires, em seus aspectos ontológicos, éticos e políticos, simultaneamente: “uma ontoética não pode se endereçar a outra coisa senão a questão de como agir no presente e, principalmente, como provocar um futuro diferente do

presente” (Grosz, 2017, p. 1). Um presente que nunca é totalmente presente, pois é composto por seres existentes em suas identidades.

Neste capítulo buscarei maneiras de representar que não sejam demasiado alargadas, a ponto de não carregarem em si uma experiência em comum, para as mulheres, ou que, devido a tal alargamento, elimine a possibilidade de agir no presente, a possibilidade de se mover. O que resultaria em não possibilitar que tais experiências sejam levadas para outros lugares. Por outro lado, estas maneiras de representar não podem ser demasiado ajustadas, apertadas, fechadas demais, que não estejam abertas a se repensar. Busco maneiras de representar que, como apontou Grosz, carreguem em si *a possibilidade de agir no presente, assim como a provocação de um futuro diferente*. Ou, com Butler, maneiras de representar que se engajem em *estar perpetuamente em processo de superação* das violências que pode vir a operar. Dito de outro modo: busco *representações moventes*.

A hipótese que levanto aqui é esta: *o fato mesmo de tais autoras assumirem e defenderem que as filosofias, as ciências, devem partir de um lugar situado, não seria ele mesmo um fator importante pra apontar que há, no ponto de vista de tais autoras, sempre uma infecção da subjetividade, ou seja, da idealidade, no acesso, na abordagem ao espaço, ao real, à matéria?* Esta pergunta nos leva a outra: podemos apontar *essencialismo* em um discurso que se assume situado? Em outras palavras: se uma autora fala assumidamente *a partir do seu lugar situado* a respeito da experiência de ser mulher, pode ela ser considerada essencialista, a depender do que ela afirma? Ou o fato mesmo de ser um discurso assumidamente a partir de uma subjetividade específica não traz a este discurso um caráter transitório, finito, indexical? O ponto que chegamos aqui é nomeadamente a questão do entrelaçamento matéria/forma, ou matéria/ideia. Esta pergunta a respeito do essencialismo marcou o debate das leitoras de Irigaray de maneira que é necessária uma breve contextualização, o que irei fazer apoiada na leitura de Alison Stone (2006). Mas antes, algumas palavras a mais sobre o método de Irigaray, pois este, mais especificamente, nos dará pistas sobre qual o uso que Irigaray faz da representação.

O método de Irigaray

Luce Irigaray é uma feminista que leu, releu, atenta e detalhadamente a história da filosofia. Em decorrência disso, sua pesquisa tomou uma amplitude importante e pode-se dizer que a maneira como escreveu é única, devido à *mimese* evidentemente tática que utilizou³⁶, como foi abordado no primeiro capítulo. Esta mimese traz uma complexidade aos seus textos, que exige, como afirma Butler, que “aprendamos a ler seu trabalho pela diferença que sua interpretação ensaja” (Butler, 2023, p. 71), pois, neste, o feminino acaba aparecendo como *catacrese*, “nas figuras que funcionam inapropriadamente” (...) “uma transferência indevida de sentido, o uso de um nome adequado para descrever aquilo que não pertence propriamente a ele e que retorna para assombrar e cooptar a própria linguagem da qual o feminino é excluído” (Butler, 2023, 73). Portanto, ler a autora não é uma tarefa simples: há certo estranhamento e confusão com os quais ela joga, no sentido mesmo de tornar explícitos certos operadores da linguagem. Ela mimetiza tanto a filosofia quanto a psicanálise, “para colocar em questão as regras excludentes que governam o uso desse discurso”. Tal denúncia aponta para o diagnóstico de Irigaray de que, diante do discurso metafísico do que é *próprio*, mas também *apropriado*, a mulher se vê como *impropriedade excluída* (Butler, 2023, p. 74).

Na análise de Butler, ao reler a história da filosofia, Irigaray se pergunta como se fixaram as fronteiras do pensamento: o que deve ser excluído do domínio da filosofia pela própria filosofia para que ela progrida, e como os excluídos passam a constituir negativamente um empreendimento filosófico que pretende constituir a si próprio, ou seja, como ler, em um texto, aquilo que *não* aparece dentro dos limites de seus próprios termos, mas que, no entanto, constitui a condição ilegível de sua própria legibilidade (Butler, 2023).

Em vez de apenas expor tal diagnóstico do binarismo homem/mulher como extensão do binarismo mente/corpo, sendo o corpo a parte não valorizada, Irigaray e as autoras do feminismo da diferença denunciam a lógica mesma dos binarismos e reducionismos como não tendo como referência dois termos, uma vez que giram em torno de *um*, cuja negação define diretamente o outro, ou seja, precisa do outro para ser. Com Espinosa, Grosz defende levar o dualismo a seu extremo, concebendo atributos como *diferentes* e não opostos, como positiv-

³⁶ Stone (2006) refere-se à obra de Irigaray como marcada por dois posicionamentos diferentes. No primeiro, o foco da autora centrou-se na constituição simbólica da diferença sexual, nestes trabalhos, dentre os mais relevantes *Speculum de l'ature femme* (1974) e *Ce sex qui n'en est pas un* (1977), a *mimese* teve papel importante. Como será abordado adiante, com o passar do tempo, a autora parece ir assumindo cada vez mais um lugar “realista”, para dizer com Stone.

dades e não como um termo (mente) e sua negação ou difamação (corpo). É onde Espinosa e Irigaray parecem se encontrar, no *pelo menos dois*:

Todos os dualismos, como Irigaray frequentemente afirmou, foram concebidos com base no modelo de um e de sua falta ou negação, o outro requer para ser um. Os atributos de Espinosa são *pelo menos dois*, e dois que são irredutíveis um ao outro e não mutuamente exaustivos, na medida em que pode haver muitos, mesmo infinitamente, mais de dois atributos, mas onde cada um participa e expressa à sua maneira toda a substância única. (Grosz, 2017, p. 65)

Se, com Butler (2023) (em concordância com as filósofas da diferença)³⁷ podemos afirmar que há uma matriz de gênero em ação na constituição da materialidade, se faz necessário realizar *genealogias críticas acerca da formulação da matéria*, e Butler afirma que Irigaray tem importante contribuição para tais genealogias.

A pesquisa acerca da representação no trabalho de Irigaray me levou à pergunta sobre como a autora propõe a relação materialidade/idealidade, e a buscar matrizes dessa proposta na história da filosofia. Em um retorno ao material, ao corpóreo, deparei-me com a necessidade de não negligenciar a inerência do ideal tanto no acesso ao material/corpo, quanto na produção mesma da matéria/corpo. E, com Grosz, fui levada a me perguntar se Irigaray tem uma abordagem corpo/mente considerando tais fatores – materialidade e idealidade – como co-extensivos, implicados um no outro, simultaneamente existentes.

Até o momento, podemos perceber dois elementos que compõem o método de Irigaray: 1) *mimese táctica*, na qual a autora defende que se aproxime mais da mimese como *produção* (aquela que deve sua fundação à música) em contraste com a mimese como *imitação*, *especularização*; 2) recurso à *materialidade discursiva* ou *discursividade material*. Ademais, veremos adiante alguns elementos presentes na reflexão da autora acerca do processo de subjetivação da menina que nos ajudarão a compreender aspectos de seu método, tendo em vista que constituem uma maneira de enfatizar a dimensão inextrincavelmente corpórea, material, daquilo que assumirá validade conceitual. Isso porque, ao criticar Freud, a autora opta por manter alguns conceitos psicanalíticos, o que nos leva a inferir que há certo reconhecimento de valor nestes (por mais que a ironia presente em toda sua obra não nos permita eli-

³⁷ Apesar da posição crítica de Butler à Irigaray, por hora precisei me deter apenas ao que elas apresentam em comum, mas para mais detalhes desta crítica conferir *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo* (Butler, 2023).

minar, por completo, a dúvida quanto a tal inferência). Por hora, optei por inferir valor positivo – no sentido produtivo do termo – a tais escolhas.

Os dois conceitos freudianos que apresentaram grande força em tal desenvolvimento, ao meu ver, são, na relação da menina com a mãe, a) a *identificação*, e, ao abordar o sexo feminino, a pluralidade das b) *zonas erógenas* genitais femininas. Estes dois aspectos apresentam relevância neste momento da pesquisa pois são apontamentos da autora sobre a constituição da relação da menina com seu corpo, no caso da identificação, e do modelo proposto por Irigaray na abordagem materialidade/idealidade ao recorrer às zonas erógenas freudianas, antes que estas fossem submetidas ao primado do falo, na teoria dos estágios edipianos.

De antemão, é importante afirmar que esta pesquisa teve, até então, como foco principal uma análise temática, tendo a análise histórica ficado de certa forma em segundo plano, principalmente devido a uma limitação de tempo hábil. Mas a leitura de Stone que será apresentada parece satisfatória como elemento de contextualização breve no debate feminista sobre Irigaray: se Stone afirma que o método de Irigaray muda no decorrer do tempo, interessa aqui colocar em relevo o método que me parece mais potente no que Irigaray pode vir a contribuir para o feminismo, e para a filosofia no geral, no que concerne a formas de representar que favoreçam o *devir*. Mas também, e não menos importante, os métodos que a autora propõe para que o sexo feminino possa advir na linguagem.

Neste momento da pesquisa, tendo navegado certa distância na direção a que algumas de nossas perguntas nos levaram, posso afirmar que, com o gesto de buscar desenvolver a escuta para uma autora como a Irigaray, mas também Cavarero e Grosz, para falar apenas as mais frequentes aqui, o que eu estava buscando mesmo era falar. Dito de outro modo: escutar uma mulher falar é me permitir falar.

Por meio da afirmação acima, falo sobre a questão da *identidade/identificação* entre mulheres. Irigaray aborda diretamente a identidade e a identificação – tratadas como diferentes faces de uma mesma moeda, continuidades de um mesmo processo – no curso do desenvolvimento da menina: reivindicando a centralidade da *relação, da identificação da menina com a mãe*, para o que a autora vai chamar de *identidade subjetiva*.

No capítulo anterior, foi sob o prisma corpo/mente que trabalhamos a relação matéria/ideia, o que nos possibilitou, seguindo alguns trilhos de Grosz, explorar ontologicamente ou-

tros sentidos, para além da visão, e, assim esbarramos na constatação de que (1) há uma importante elegibilidade, no privilégio dado a alguns sentidos em detrimento de outros, a depender do filósofo/autor em questão, ao elaborar sua teoria, sua ontologia; por isto, (2) se faz necessário um retorno ao corpo, retorno à materialidade, para que as mulheres possam elas mesmas narrar sua experiência com seus corpos e com o mundo; assim como (3) conferir a possibilidade dos próprios corpos de dizerem-se à sua própria maneira, reconhecendo sua expressividade ativa; assumindo, porém, com Grosz, que (4) não é possível recorrer à materialidade sem a interferência da idealidade, mas que, pelo contrário, há uma inerência do ideal no material, assim como do material no ideal, simultaneamente. Vamos então à busca pela escolha metodológica de Irigaray na relação corpo/mente, matéria/ideia.

A relação da menina com a mãe

Em um retorno à teorização de Freud sobre o desenvolvimento psicosssexual da menina, em *A chance of life*³⁸, Irigaray aborda a questão da *identificação* da menina com a mãe:

A mulher está longe de ter o mesmo tipo de identidade subjetiva que o homem. Na verdade, para ter acesso à sua própria sexualidade, ela não precisa se distanciar da mãe através de um sim ou de um não, de um próximo ou de longe, de um interior ou de um exterior. Ela tem que ser ou tornar-se mulher *como a mãe* e, ao mesmo tempo, ser capaz de se *diferenciar* e distanciar da mãe. *Mas a mãe dela é como ela mesma. Ela não pode ser reduzida ou manipulada como um objeto como é pelo menino ou pelo homem.* (Irigaray, 1993, p. 195)

Segundo Irigaray, esta economia do desejo como sendo *desejo por objetos*, e logo, uma *competição* por objetos, pode até ter validade para a subjetividade masculina, mas a mulher, por outro lado, torna-se sujeito *imediatamente através da sua relação com um sujeito como ela*, sua mãe. “*Ela não pode reduzir a mãe à condição de objeto sem se reduzir ao mesmo tempo*, porque ela e a mãe compartilham o mesmo sexo” (Irigaray, 1993, p. 196). Se o

³⁸ *A chance of life: Limits to the concept of the neuter and the universal in science and other disciplines*, apresentado em Tirrenia, July 22, 1986, Festival of women of the Italian Communist Party, sobre o tema: “Life after Chernobyl”, contido em: Irigaray, *Sexes and Genealogies*. Translated by Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press, 1993.

desejo está diretamente relacionado com tornar-se sujeito, o desejo da mulher depende, portanto, que ela encontre uma *identidade subjetiva* através do relacionamento com a mãe.

A possível descoberta da identidade das mulheres, por outro lado, levanta um importante problema de relacionamento subjetivo. Parece que a mulher entra diretamente numa relação *intersubjetiva* com a mãe. A sua economia baseia-se nas relações *sujeito-sujeito*, não sujeito-objeto, sendo, portanto, uma *economia* altamente social e cultural que leva as mulheres a serem interpretadas como guardiãs do amor. Esta economia subjetiva entre mãe e filha pode ser parcialmente traduzida em *comunicação não-verbal* e tem sido, portanto, objeto de críticas por parte de mulheres e homens que não compreendem ou negam, por diversas razões, a necessidade de um discurso sexualmente diferenciado. *A mulher precisa desenvolver palavras, imagens e símbolos* para expressar a sua relação *intersubjetiva* com a sua mãe, e depois com outras mulheres, se quiser entrar numa relação não destrutiva com os homens. Precisamos libertar, examinar e definir esta *economia de identidade* que é específica da mulher. Isto é indispensável se quisermos ter uma cultura habitável. Isto, por sua vez, depende de apoiarmos, e não destruímos, o *relacionamento mãe-filha*. (Irigaray, 1993, p. 196)

Fica, assim, apresentada a importância da *identificação primária* da menina com a mãe, entender-se *como a mãe* devido a seu sexo, e como extensão desse processo, desenvolver palavras, imagens e símbolos de mulheres, entre mulheres, para *dar forma à economia de identidade entre mulheres*:

Devemos parar de presumir *que a filha deve afastar-se da mãe* para obedecer ao pai ou para amar o marido, o que levaria a menina a reprimir sua identificação com a mãe. Para construir uma identidade sexual, são essenciais uma *relação genealógica* com o próprio gênero e o respeito por ambos os gêneros. (Irigaray, 1993, p. 196)

Esta é uma das críticas importantes de Irigaray ao dito desenvolvimento normal da menina segundo Freud, na passagem pelo Complexo de Édipo.³⁹ Podemos ver como Irigaray vai construindo seu método em cima da teoria da sexualidade de Freud, o que de certa maneira, é reconhecer valor epistemológico a várias de suas categorias. Estamos caminhando no sentido de desenvolver sobre uma categoria de Freud que identificamos ter valor epistemológico importante na obra de Irigaray, na elaboração de seu método: as *zonas erógenas*. A autora apropria-se de algumas categorias freudianas para construir o seu discurso, uma mulher falando de sexualidade feminina. A reivindicação neste texto de Irigaray é a de que nós, mulheres, precisamos de *paradigmas eróticos viáveis*, em vez de neutralizar ou reprimir os sexos da maneira como estamos acostumadas. O que fica evidente tanto neste texto como em outros é que a teoria da sexualidade de Freud não reconhece dois sexos, mas, antes, afirma que

um único e mesmo aparelho genital – o órgão masculino – é fundamental para se descrever a economia sexual infantil dos dois sexos. Em consequência disso, Freud sustenta que a libido é sempre masculina, que ela se manifesta tanto no homem como na mulher, quer o objeto desejado seja homem, seja mulher. (Irigaray, 2017, p. 48)

É, portanto, segundo Freud, como um homenzinho que a menina ama sua mãe. E a crítica de Irigaray é que a relação específica da filha-mulher com a mãe-mulher é pouco considerada por Freud.

³⁹ Irigaray neste momento aponta para a diferença entre o complexo de Édipo do menino e o da menina. Para tentar contextualizar de maneira bem breve (para maior aprofundamento, conferir os textos sugeridos na nota 9): o complexo de Édipo do menino é caracterizado, segundo Freud, pelo complexo de castração que surge no momento em que ele constata que o pênis, o membro viril de tanto valor pra ele, não necessariamente faz parte do corpo, pois algumas pessoas não o possuem. A angústia de castração baseia-se na teoria criada pelo menino de que, se algumas pessoas não têm o pênis, é que ele foi cortado como punição, castigo de alguma falta cometida. No caso da menina, ao descobrir o órgão dos meninos, segundo Freud, ela constataria que seu órgão, o clitóris, não é comparável ao pênis. O *prejuízo anatômico* constitui o seu destino e ela deve “aceitar a castração, não como uma ameaça ou perda, ou medo de que ela aconteça, mas como um fato já estabelecido: uma amputação realizada. Ela reconhece, ou deveria reconhecer, que, comparativamente ao menino, ela não tem sexo, ou pelo menos que *o que ela acreditava ser um sexo válido não passa de um pênis decepado.*” (Irigaray, 2017, p. 52) Sobre a elaboração de Freud do complexo de Édipo, Grosz comenta que Freud “justifica as suas afirmações relativas à ordem dos acontecimentos psíquicos com recurso a uma tipo de confronto que a criança tem com (o significado da) anatomia, sua posição pode ser entendida em termos de como significados, valores e desejos constroem corpos masculinos e femininos (e particularmente como suas diferenças são representadas). A sua postulação do complexo de Édipo e da ameaça de castração pode ser lida como uma análise e explicação da construção social dos corpos das mulheres como uma falta e da constituição correlata (e dependente) do corpo masculino como fálico.” (Grosz, 1994, p. 57) Para mais detalhamentos sobre o Complexo de Édipo tanto da menina quanto do menino, assim como algumas outras críticas, cf. o capítulo “Retorno à teoria psicanalítica”, em IRIGARAY, L. *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*. São Paulo: Senac, 2017. Cf. também FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: Obras Completas; 6. São Paulo: Cia das Letras, 2016 e FREUD, S. (1923) *A organização genital infantil*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago.

E foi somente bem mais tarde em sua vida que ele reconsiderou o período pré-edipiano da menina pequena, reconhecendo-o como um campo de investigação muito pouco analisado. Mas durante muito tempo, e até mesmo nessa época, ele considerava o desejo da menina pequena por sua mãe como um desejo “viril”, “fálico”. Donde a renúncia, necessária a essa ligação com a mãe e, além disso, o “ódio” por ela, quando a menina descobre que em relação ao *órgão sexual válido*, ela é castrada. E que isso acontece com todas as mulheres, inclusive com sua mãe. (Irigaray, 2017, p. 49)

Considero importante explicitar o recurso que fiz ao termo “primária” no uso da expressão *identificação primária* acima. Este termo não se encontra nos textos já abordados de Irigaray. Tal escolha tem a ver com uma hipótese que levanto de que em tal identificação com a mãe há um caráter *temporal*, no sentido de que a menina, ao reconhecer-se como a mãe no que diz respeito a seu órgão sexual, ela precisa também *diferenciar-se* dela. Na passagem supracitada: “Ela tem que ser ou tornar-se mulher *como a mãe* e, ao mesmo tempo, ser capaz de se *diferenciar* e distanciar da mãe” (1993, p. 195), Irigaray sugere como esta identificação com a mãe acontece *ao mesmo tempo* que uma diferenciação, assim como uma *distância*. Poderíamos supor, com esta passagem, que esse tempo não é um tempo linear, consecutivo, no sentido de que acontece uma primeira etapa, *depois* a outra. Haveria, antes, uma certa *simultaneidade* no processo *identificação—diferenciação*, um tornar-se *como* – na *diferença*, em que *somente a partir da identificação, é que pode haver diferenciação*.

A própria questão da temporalidade não parece aqui tão importante quanto a hipótese que levanto, e que esta passagem parece confirmar, de que há na ênfase da autora quanto à identificação com a mãe basicamente a possibilidade de que *o órgão sexual feminino possa advir na linguagem*. Pois, como abordada por Freud, tal identificação é equivalente a reconhecer-se como *menos*, e conseqüentemente a odiar a mãe por isso. Uma identificação primordialmente fundada no ódio. Esta proposta de como o sexo feminino poderia advir, principalmente no que ela carrega em si de *intersubjetividade*, contém em si a potência de um reconhecimento mútuo, entre mulheres, de seus corpos, mas além disso, corpos subjetivados, para além da mãe-objeto ou bebê-objeto de Freud, e corpos e subjetividades *diferenciados*.

*Pluralidade das zonas erógenas genitais femininas*⁴⁰

Não pretendo tanto desenvolver a respeito das críticas da autora a Freud, mas antes pretendo circunscrever a *metodologia que ela escolhe na abordagem matéria/ideia* para sua ontologia. A autora defende, então que “*é preciso voltar ao estágio pré-edipiano para compreender um pouco o que se esconde atrás dessa sobrecarga edipiana*” (Irigaray, 2017, p. 58), reivindicando a importância dessa fase para a menina. Se, “*essas zonas erógenas são, de modo privilegiado, a boca e o ânus, mas também os órgãos genitais*” e se “*eles ainda não subordinaram todas as pulsões parciais à ‘função sexual’ ou função reprodutora*”, intervêm “*eles próprios como zona erógena, notavelmente na masturbação.*” (Irigaray, 2017, p. 48). Podemos perceber que Irigaray mantém o uso do sintagma *zonas erógenas* para falar também do gozo feminino:

- Por que a alternativa gozo clitoridiano/gozo vaginal fez parte [desse debate]? Por que a mulher foi confrontada com a escolha de um ou de outro, qualificada de “viril” se fica com o primeiro, ou de “feminina” se renuncia a este primeiro para se enquadrar na erotização vaginal? Essa problemática será mesmo pertinente para explicar a evolução e o “florescimento” da sexualidade da mulher? Ou será que é ordenada pela padronização da sexualidade de acordo com os parâmetros masculinos, e/ou por critérios válidos – talvez? – para decidir por uma prevalência do autoerotismo ou do heteroerotismo no homem? Na realidade, as zonas erógenas da mulher não são o clitóris ou a vagina, mas o clitóris e a vagina, e os lábios, e a vulva, e o colo uterino, e o útero, e os seios... O que poderia, deveria, espantar é a pluralidade das zonas erógenas genitais, se nos mantivermos a este termo na sexualidade feminina. (Irigaray, 2017, p. 73)

⁴⁰ No desenvolvimento da manifestação sexual infantil, Freud reconhece que algumas partes do corpo, como a mucosa da boca e do ânus, são vistas e tratadas como se fossem genitais. Estas partes adquirem este valor ou privilégio, por assim dizer, provavelmente devido aos cuidados que a criança recebe, por serem o foco dos cuidados parentais. Mas estas partes do corpo acabam por chamar a atenção de Freud para a maneira como o corpo biológico pode ser subvertido, revirado, pelo *desejo*, pela intervenção do Outro. A estas partes, Freud irá chamar *zonas erógenas*. Freud conclui, então que todo o corpo, por dentro e por fora, é potencialmente erógeno. Podendo o erógeno se sobrepor ao biológico. Quando isto acontece, as partes do corpo perdem o seu caráter puramente funcional, adquirindo novo significado, nova função (sexual). No desenvolvimento sexual normal, a primazia da zona genital exercerá uma função de integrar, coordenar, e organizar libidinalmente as partes potencialmente erógenas do corpo, o que acontecerá graças à descoberta do sexo oposto. Freud marca alguns estágios do desenvolvimento sexual infantil: o oral, o anal, fático, latente e genital, cada um marcado por uma zona erógena enquanto fonte de prazer. O estágio genital unifica a pulsão sexual no aparelho genital. A teoria das zonas erógenas oferece “*uma alternativa uma alternativa às concepções naturalistas de sexualidade, introduzindo dimensões históricas, pessoais, sociais e culturais na determinação das práticas sexuais do indivíduo*” (Etelain, 2023, p. 174). Porém, ao ser caracterizada em estágios que culminam no estágio genital, ela é criticada pela teoria feminista por ser uma teoria centrada no falo. Cf. REUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: *Obras Completas*; 6.

Logo, a mulher não tem *um* sexo. *Ela tem, pelo menos, dois*. Em referência aos grandes lábios, que não podem ser *identificados individualmente*. Para a autora, a sexualidade da mulher é sempre pelo menos dupla, é *plural*.

O prazer da carícia vaginal não deve se substituir ao da carícia clitoridiana. Um concorre com o outro de maneira insubstituível para a mulher. Entre outras coisas... A carícia dos seios, o toque vulvar, o entreabrir dos lábios genitais, o vai e vem de uma pressão exercida sobre a parede posterior da vagina, o roçar no colo do útero, etc. (Irigaray, 2017, p. 38)

A parcialidade das pulsões como despedaçamento da mãe

No texto *Corps à corps avec la mère*⁴¹ Irigaray elabora um pouco mais sobre as pulsões parciais de Freud, vamos ver o que isso têm a nos dizer sobre seu método...

Ora, é verdade que, na medida em que leva em conta as pulsões, a análise tem coisas a nos dizer sobre o seio da mãe, sobre o leite que ela oferece, sobre as fezes que ela tira (um “presente” que ela é mais ou menos interessada), e até mesmo sobre seu olhar e sua voz. Mas a análise mostra muito pouco interesse por essas coisas. Além disso, não é verdade que todo esse corpo-a-corpo com a mãe, que tem dificuldades por si só, é parte de uma fantasia pós-edipiana projetada para trás na fase do Édipo? (Irigaray, 1993, p. 13)

A denúncia da autora é a de que “Quando a mãe é dividida em etapas, quando cada parte de seu corpo tem que ser investida e depois descatexizada para que a criança cresça, ela já foi despedaçada pelo ódio de Édipo” (Irigaray, 1993, p. 13). As pulsões parciais para a autora parecem referir-se, na verdade, ao corpo que nos trouxe *inteiros* ao mundo, no sentido de que este corpo, e conseqüentemente, esta subjetividade, é despedaçada pelo masculino. O primado da pulsão genital é *o processo pelo qual o pênis fálico capta o poder da mãe de dar luz, nutrir, habitar, centralizar*.

⁴¹ Nota da tradutora: “ Montreal, 31 de maio de 1980 Quinta Conferência sobre Saúde Mental na província de Quebec, intitulada “Mulheres e Loucura”, aqui apresentado pela tradução inglesa *Body against body: in relation to the mother*. Considero importante citar a nota do tradutor sobre a tradução do título: “The title of this speech or essay, ‘Le corps-à-corps avec la mère’, has no simple translation in English. The expression corps-à-corps, which recurs throughout the text, usually denotes armed combat between two warriors—hand-to-hand fighting. However, it is the word corps (body) that is crucial to Irigaray, who is looking to some new relationship between mother and child that accepts the body of both parties and moves toward a new imaginary and a new symbolic - Tr.”

A pergunta que se coloca aqui, quando, com a ajuda de Irigaray, alcançamos certa postura crítica em relação à teoria psicanalítica – tão rara no meio psicanalítico – é: como deve ser para uma mulher-mãe situar-se como objeto-seio, objeto-olhar, objeto-voz? Uma “boa mãe” deve prestar-se a este lugar de objeto? Necessariamente? Fala-se tanto de *mãe* na teoria psicanalítica, será que esquecemos, por vezes, que esta mãe é uma *mulher inteira*? *A quem interessa tal despedaçamento?* É que não é novo para a mulher esse lugar de objeto não subjetivado, aliás é um lugar do qual ela luta bastante para sair. Seria interessante para nós reificar esta teoria? Devemos nos atentar para o que a teoria cria. E talvez, o recurso às zonas erógenas deve exigir um cuidado maior quanto ao perigo de tal despedaçamento.

Tudo o que aconteceu dentro de um ventre originário, a primeira terra nutritiva, as primeiras águas, os primeiros invólucros, as primeiras membranas nas quais foi mantida a criança, *inteira*, assim como a mãe, *inteira*, através da mediação do seu sangue. Estão ligadas de uma forma assimétrica que precede todas as dissociações, todos os despedaçamentos dos seus corpos. (Irigaray, 1993, p. 14)

Retornamos, aqui, à relação do matricídio com a primazia da forma sobre a matéria na história da filosofia, apresentada pela leitura de Gabriel (2022) no capítulo anterior. Tal despedaçamento parece interessante a quem não quer conferir autonomia e subjetividade a esta primeira terra nutritiva “matéria para um império de linguagem que privilegia tanto o sexo masculino que o confunde com a raça humana”. A ordem deste império decreta que “quando um nome próprio (*nom*) é dado a uma criança, ele substitui a marca de nascimento mais irreduzível, o umbigo (*nombri*).” (Irigaray, 1993, p. 14). Porém, *no útero, nos formamos inteiras*:

A nossa tarefa urgente é recusar a submissão a um papel social dessubjetivado, o papel de mãe, que é ditado por uma ordem sujeito à divisão do trabalho – ele produz, ela reproduz – que nos encerra no gueto de uma única função. Quando a sociedade pediu aos pais que escolhessem entre ser homens ou cidadãos? Não precisamos abrir mão de sermos mulheres para sermos mães. (p. 18)

O papel do material em Irigaray

A pergunta acerca da formulação da matéria nos leva a uma necessária e incontornável contextualização histórica da obra de Irigaray, pois o lugar do material em seu traba-

lho parece ter exercido diferentes papéis no decorrer do tempo. Considero importante começar com o que Stone afirmou complicar a questão da linguagem apropriada para discutir as ideias de Irigaray, nomeadamente, a intraduzibilidade de alguns de seus termos. Segundo Stone, ao utilizar *masculin* e *féminin*, Irigaray fala, ao mesmo tempo, de “um mundo feminino de sexo, desejo, linguagem e cultura” (Stone, 2006, p. 10), enquanto na língua anglófona, sexo e desejo estariam de um lado, língua e cultura, de outro.⁴² O uso de Irigaray, segundo Stone, “reflete o fato de que o feminino francês abrange todos os aspectos do ser humano, os predicados *malle* e *femalle* geralmente se aplicam apenas a animais e plantas não humanos” (Stone, 2006, p. 10), e, aponta Stone, Irigaray evita a distinção entre sexo e gênero justamente por pensar que tal distinção acabaria por, implicitamente, privilegiar a cultura em detrimento da natureza.

Como venho demonstrando neste trabalho, Irigaray afirma a necessidade de um *genre féminin*, o que, segundo Stone, não tem a ver com papel social feminino, mas com uma “identidade feminina culturalmente conhecida com seu próprio valor específico, que todas as mulheres poderiam ver-se incorporando” (Stone, 2006, p. 10). O que, ao meu ver, se relaciona com o papel que Cavarero apontou para o *logos* enquanto se re-propondo como “laço político da democracia planetária, como um *medium* capaz de orientar para o consenso a conflituosidade das instâncias identitárias que caracterizam a época da globalização” (Cavarero, 2011, p. 236), e com a necessidade de as mulheres unirem-se para buscar saídas das opressões às quais são submetidas. Stone divide o trabalho de Irigaray em anterior e posterior, ou inicial e madura:

A própria Irigaray periodiza o seu trabalho numa fase “inicial”, criticando o carácter “monossexuado” da cultura ocidental, uma fase “média”, criando as condições para a subjetividade feminina, e uma fase “posterior”, encorajan-

⁴² Quanto a língua em que escrevo, o português, penso que o *sexual* comporta tal entrelaçamento corpo/linguagem. Inclusive levando em conta a formação psicanalítica de Irigaray, que utiliza, no *Este sexo*, as *zonas erógenas* freudianas representando este lugar onde o real e o simbólico se articulam. Ou seja, o sexual não é apenas sexo biológico, é o entrelaçamento (incluindo a possível subversão ou *queerização* da matéria) do simbólico com o real, para dizer a partir das zonas erógenas de Freud. Restaria a pergunta quanto a se este conceito freudiano carrega em si uma certa visão de passividade da matéria em relação ao simbólico, pois estou aqui levantando a hipótese de que pode ser importante este caráter igualmente ativo na participação da matéria em sua expressividade ou *transfiguração cultural* (para falar com Irigaray), no processo de emancipação das mulheres. Além disso, minha leitura de Irigaray até o momento me leva a acreditar que a operação da diferença sexual na linguagem carrega em si uma noção plural de sexualidade que não negaria a operação de outras diferenças que também estão situadas de fora da matriz falocêntrica heteronormativa, apesar de que Stone tem fortes argumentos para questionar esta minha aposta, como veremos adiante.

do relações dialógicas entre os sexos. (...) penso que é na sua fase média que Irigaray introduz a ideia de que a diferença sexual é natural, o que persiste na sua autoproclamada fase posterior. Assim, quando me refiro ao pensamento posterior de Irigaray, considero que abrange tanto a sua autoproclamada fase intermediária como a posterior. (Stone, 2006, p. 10)

Antes de explicitarmos as características das fases supracitadas de Irigaray, vejamos o que Stone nos diz sobre *essencialismo*:

Geralmente em filosofia, essencialismo é a crença de que as coisas têm propriedades ou caracteres essenciais que são necessários para que sejam o (tipo de) coisas que são. Uma variante mais forte do essencialismo filosófico sustenta que as essências das coisas consistem nas suas tendências espontâneas para se desenvolverem de certas maneiras – para exibirem certos padrões distintos de desenvolvimento. Dentro do feminismo, o essencialismo denota a visão de que mulheres e homens são constituídos como tal por certas características essenciais (Stone, 2006, p. 06)

Segundo Stone, em sua fase madura, Irigaray apresenta um essencialismo forte. Isto porque ela sustentaria que homens e mulheres tem *ritmos* que “asseguram que os seus corpos e experiências crescem e se desdobram de maneiras distintas” (Stone, 2006, p. 06). Ao atribuir esta forma de essencialismo à Irigaray, Stone não tem a intenção de desacreditar sua filosofia posterior, a autora defende, ao invés, que há um potencial subexplorado fecundo, assim como filosoficamente sofisticado e coerente. O que não implica em afirmar que a filosofia de Irigaray não apresenta problemas.⁴³

Inicialmente, para Stone, o feminismo da diferença sexual de Irigaray foca a atenção na constituição simbólica da diferença sexual e em abrir o projeto de transformação dos pa-

⁴³ Apesar de ver bastante potencial na obra de Irigaray, não posso deixar de apontar fragilidades de seu trabalho que merecem ser estudadas com mais cuidado, algumas delas apontadas aqui por Stone: “Embora eu deva defender o foco de Irigaray na realidade natural dos corpos contra muitas das críticas que lhe são feitas, acredito, no entanto, que a sua filosofia posterior tem sérios problemas. Para citar os mais salientes: esta filosofia é heterossexista, assumindo que, sendo naturalmente diferentes, homens e mulheres sentem-se naturalmente atraídos um pelo outro. Irigaray também não pode reconhecer diferenças profundas entre as mulheres, mas considera que elas diferem apenas como membros particulares de um tipo comum. Ela, portanto, considera a diferença sexual como mais fundamental do que outras diferenças, como a raça. Ela também afirma que todos os indivíduos são naturalmente homens ou mulheres, negando implicitamente – ou descartando como aberrantes – os intersexuais (aqueles cujos corpos têm características sexuais ambíguas, como testículos e vagina). Todos estes problemas decorrem da concepção de diferença sexual natural de Irigaray e, portanto, não podem ser resolvidos a menos que repensemos fundamentalmente a sua filosofia posterior. No entanto, dadas as atrações desta filosofia – a sua ligação entre a política feminista e a política ecológica, e o seu fornecimento de uma forma original e socialmente crítica de essencialismo – vale a pena repensar” (Stone, 2006, p. 06). A minha opinião é que, diante do tamanho da contribuição de Irigaray, o feminismo tem muito a perder “se jogar fora o bebê com a água do banho”. As críticas devem ser feitas, inclusive se o trabalho dela instigou mais mulheres a falarem, e saírem de seus mutismos teóricos, ontológicos, então Irigaray cumpriu seu papel.

drões de simbolismo recebidos, propondo uma nova concepção positiva da identidade feminina:

Esta posição visa revalorizar a identidade feminina e, também, a natureza, a matéria e a corporificação – com as quais a mulher está tradicionalmente alinhada – *ainda que tenta reavaliá-los apenas como culturalmente concebidos e simbolizados*, pressupondo, desde o início, a validade da hierarquia conceitual que privilegia a cultura (simbolicamente masculina) em detrimento da natureza (simbolicamente feminina). (Stone, 2006, p. 05)

Com isto, Stone afirma que há na Irigaray inicial uma certa reificação da hierarquia conceitual da cultura em detrimento da natureza. É uma afirmação um pouco difícil de compreender, dada a denúncia do matricídio contido na formulação da matéria que permeia sua obra desde o *Speculum*. Pode ser que o que Stone esteja afirmando é que, nesta altura, apesar desta denúncia, ela ainda não trouxe a matéria para um lugar mais ativo na formulação mesma da matéria. O que parece que ela faz em sua fase madura:

Irigaray avança corretamente para defender a sua forma posterior de feminismo da diferença sexual, que, de preferência, não desvaloriza a natureza e a matéria em relação à cultura e ao significado. Poderíamos objetar que ela voltou a focar na diferença biológica entre os sexos, e não na diferença sexual. Mas ela insiste que a diferença sexual, como uma diferença nos *ritmos que* (entre outras coisas) *regulam a energia sexual e as formas de percepção e experiência, permanece culturalmente significativa* e carregada de *erotismo* e, portanto, é uma diferença sexual, e não estritamente biológica. (Stone, 2006, p. 05)

Tal afirmação me leva a pensar o prisma sobre o qual este trabalho vem sendo desenvolvido. O de que uma reformulação da matéria não pode privilegiar a cultura em detrimento da natureza. Não falávamos no capítulo anterior sobre conferir uma certa atividade ao que Irigaray chamou expressividade, sintaxe da matéria? Tentar não ser negligente com este caráter ativo é tentar não denegar – no sentido psicanalítico do termo, o que resultaria em um reaparecimento atravessado, desavisado, desta. O que parece que Irigaray está fazendo é tentando ser mais coerente com a crítica que ela aponta quanto ao nosso esquecimento da nossa origem, da matéria de onde viemos e da qual somos feitas. Enquanto sociedade que habita o planeta e co-habita com outros seres não humanos, viventes e não viventes. A pergunta que parece mobilizar a autora neste momento de sua obra é: e se nossos corpos falassem, aqui agora? O que eles fariam? Como? Mas agora, é o corpo de uma mulher que quer falar.

Segundo Stone, o essencialismo de Irigaray precisou ser caracterizado de político para ser aceito:

Acadêmicas mais recentes reinterpretaram Irigaray como um emprego de noções essencialistas tradicionais de mulheres meramente “estrategicamente”, para transformar o seu significado e revalorizar a identidade feminina. Estas reinterpretações dão sentido aos seus textos anteriores, mas são menos apoiadas pelos seus escritos posteriores, que afirmam que homens e mulheres têm naturalmente caracteres e capacidades diferentes que merecem realização e expressão através de uma cultura de diferença sexual. A maioria das estudiosas assumiu que esta posição, sendo *realista*, é inaceitavelmente ingênua epistemologicamente. Em contraste, argumentarei que o “*essencialismo realista*” posterior de Irigaray (como o chamarei) é mais coerente do que o essencialismo meramente “estratégico”, uma vez que este último visa revalorizar a identidade feminina e os corpos apenas como imaginados e simbolizados, reforçando a hierarquia conceitual da cultura sobre a natureza. (Stone, 2006, p. 13)

Se o feminismo da diferença questiona uma cultura patriarcal que privilegia a cultura, a linguagem, a ideia, em detrimento da natureza, do corpo, da matéria, o essencialismo político não estaria fazendo o mesmo? Pois

O essencialismo político contém uma tensão interna na medida em que persegue a reavaliação da feminilidade e do corpo apenas como culturalmente imaginados e simbolizados, reforçando assim a própria valorização do simbólico sobre o corporal, do cultural sobre o natural, que procura contestar. Defendo, portanto, que o essencialismo feminista só pode tornar-se coerente se procurar revalorizar e transfigurar corpos reais – e sexualmente diferentes, procurando a sua expressão e valorização cultural (Stone, 2006, p. 19)

Em defesa do essencialismo, Diana Fuss⁴⁴ nos lembra que, na metafísica tradicional, não ter essência, “ou *ser* a Essência” é não existir. Ao mesmo tempo, quando a mulher reivindica uma essência própria, ela questiona as relações essência/acidente, forma/matéria, atualidade/potencialidade:

A leitura de Irigaray da compreensão da essência de Aristóteles lembra-me a distinção de Lacan entre ser e ter o falo: uma mulher não possui o falo, ela é o Falo.’ Da mesma forma, podemos dizer que, na lógica Aristotélica, uma mulher não tem uma essência, ela é Essência. Portanto, dar uma essência à “mulher” é desfazer o falomorfismo ocidental e oferecer às mulheres a entrada na subjetividade. Além disso, porque nesta ontologia ocidental a existência é baseada na essência, tem sido possível para alguém como Lacan concluir, permanecendo na metafísica tradicional, que sem essência, “a mulher não existe”. Isto não lança uma luz bastante diferente sobre a teorização

⁴⁴ Fuss, *Essentially Speaking*: Hypatia vol. 3, no. 3 (Winter 1989), 62-80. A autora, apesar de ser a favor do essencialismo, defende o essencialismo estratégico ou político.

de Irigaray da essência de uma mulher? Uma mulher que reivindica uma essência própria desfaz os binarismos convencionais de essência/acidente, forma/matéria, e atualidade/potencialidade. Neste contexto histórico específico, a essencialização da "mulher" pode ser um gesto politicamente estratégico de deslocamento. (...) Dizer que "mulher" não tem essência mas é Essência, e ao mesmo tempo dizer que ela própria não tem acesso à Essência como Forma, parece ser flagrantemente contraditório. Além disso, a filosofia ocidental não sempre colocou uma essência para a mulher - uma essência baseada na biologia e, como todos sabem, definida pelas propriedades da fraqueza, passividade, receptividade, e emoção, para citar apenas algumas? (Fuss, 1989, p. 76-77)

Segundo Stone, o essencialismo político não parece interessante ao feminismo, pois carrega em si uma instabilidade ou uma solução parcial, além de corroborar para aquilo mesmo que ele critica que é o privilégio da cultura sobre a natureza. Talvez o que a autora quer afirmar com tal instabilidade é que se não formos à raiz do problema, a mulher continua *muda* diante do mundo, da linguagem, da cultura. Por isso, sua defesa (em partes) do que ela considera como sendo um *essencialismo realista* no trabalho posterior de Irigaray. Se não for o essencialismo realista, a mulher continuará muda, talvez, pois seu corpo não virá à *floração*, que seria sua expressividade. E, talvez, uma tentativa de um retorno ao material, *o tanto quanto possível*, pudesse nos oferecer formas de sair das *circularidades* do discurso nas quais muitas vezes nos vemos enredadas. Por exemplo: o desafio de sair da circularidade de identificar-se com a categoria mulher apenas no que ela tem de opressor. Seria esta a única forma das mulheres de identificarem-se? De reconhecerem-se? A única experiência em comum das mulheres? A busca deste trabalho é a de que possa haver elementos positivos, no sentido afirmativo e valorativo do termo, para que mulheres possam se identificar. Para isso, veremos o que Stone tem a nos dizer sobre o assim denominado essencialismo realista de Irigaray.

Se no primeiro capítulo deste trabalho, esboçávamos, com Irigaray, sobre o que não deveríamos fazer para que nós mulheres pudéssemos advir ao discurso, e naquele momento da obra da autora ela responderia que não deveríamos nos perguntar, por exemplo, *o que é a mulher?* Esta pergunta nos remeteria justamente à questão da essência da mulher. De acordo com esta fase da autora, as leitoras que apoiam o essencialismo político e Irigaray seriam bem fundamentadas. Mas em sua fase madura, Irigaray muda significativamente sua abordagem:

eles [seus escritos] descrevem insistentemente a diferença sexual como “*real*” (*réel*) e como “*realidade natural*” (TD, xi/11; ILTY, 39/70, 50/89 ,

54/96)⁴⁵. Por exemplo, ela afirma que: ‘O natural é pelo menos dois: masculino e feminino. . . deveríamos fazer da realidade o ponto de partida: são dois. . . O universal foi pensado como um, pensado com base em um. Mas este não existe’ (ILTY, 35/65). Nesta base, Irigaray critica as estruturas e instituições simbólicas ocidentais pelo seu distanciamento da realidade da diferença sexual (...). (Stone, 2006, p. 32)

Por falar em *real*, para as leitoras de Irigaray defensoras do essencialismo político “o simbólico não se opõe estreitamente ao corpóreo; em vez disso, o simbólico incorpora uma dimensão imaginária que se infiltra na forma como vivemos os nossos corpos” (Stone, 2006, p. 35). Isto complexifica a noção de que, do ponto de vista delas, apenas acessaríamos os corpos por meio de representações culturais, ou seja, o imaginário representaria esta inseparabilidade entre real e simbólico. Ainda assim, esta visão, para Stone, não dá o devido aspecto ativo para matéria em seu processo mesmo de materialização, pois, segundo esta visão, os corpos são somente algo moldado, mediado e habitado através de representações culturais.

Antes desta formação representacional, não existem corpos propriamente ditos, mas apenas o que poderíamos chamar (um tanto incômodo) de matéria protocorporal, que é naturalmente indeterminada. Esta matéria (proto)corporal só é elevada a uma forma corporal determinada quando é aculturada. Esta visão implica, porém, que *a matéria não pode moldar o processo pelo qual é aculturada e tornada corpórea*. Não tendo um caráter natural determinado, não há nada na matéria que possa funcionar como um princípio interno de atividade, impelindo-a a responder, reagir ou redirecionar as representações que a envolvem. Nada é inerente à matéria (proto)corporal que possa galvanizá-la para moldar ou influenciar o processo de sua própria aculturação. (Stone, 2006, p. 36)

Esta é propriamente a incoerência de tais autoras, e talvez também a incoerência que a própria Irigaray percebeu ao longo de sua obra:

ao sustentar que a matéria é indeterminada e passiva face às representações culturais, o essencialismo político restabelece inadvertidamente um conjunto de hierarquias conceituais estabelecidas: entre forma e matéria, cultura e natureza, e entre o reino do significado e do simbolismo e o da faticidade bruta e doação (Stone, 2006, p. 36)

Nestas formas de dualismo, como sustentou Irigaray, o segundo termo estaria sempre em referência ao primeiro, o único que carrega valor, autonomia, ou autoexpressão. É neste

⁴⁵ TD: *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution*. Translated by Karin Montin. London: Athlone, 1994. (Original: *Le temps de la différence: Pour une révolution pacifique*. Paris: Librairie Générale Française, 1989) e ILTY: *I Love to You: Sketch for a Possible Felicity in History*. Translated by Alison Martin. London: Routledge, 1996. (Original: *J'aime à toi: Esquisse d'une félicité dans l'histoire*. Paris: Grasset, 1992.)

sentido que Stone defende o realismo no essencialismo de Irigaray, na defesa de que a matéria tem suas formas próprias de expressão:

Precisamos, em primeiro lugar, reconceber a matéria corporal como ativamente impelida a flexionar e modificar formas culturais herdadas. Mas isto requer, em segundo lugar, que reconcebamos a matéria como tendo forma e caráter inerentes, que ela se esforça por concretizar. Só se a matéria tiver essa tendência para se desenvolver de acordo com o seu caráter inerente é que será impelida a adaptar o conteúdo das formas culturais de modo a darem alguma expressão e realização a esse caráter (Stone, 2006, p. 37)

Stone defende, portanto, que há uma tendência da matéria a expressar sua forma e caráter inerentes e essa tendência é condição para que ela busque desenvolver-se de acordo com este caráter e forma, sendo, assim, impelida a *adaptar o conteúdo das formas culturais* ao modo de darem alguma expressão e realização a este caráter. No capítulo anterior, abordávamos o que Irigaray (2016) chamou de *cultivar formas da vida*, a morfologia do corpo, como sendo um meio que a autora defendeu de *cultivar nossa origem natural*. Cultivar estas formas, para a autora, começa por partir de uma *subjetividade sexuada*. E desta forma, *passar da subsistência corpórea vital para a existência cultural e espiritual*. Assim, além de ser um meio para estruturar e despertar sua própria energia, a transcendência, para Irigaray, aconteceria neste cultivo de matéria/energia. Mas também, a partir deste cultivo, ao se estabelecer uma forma para cultivar a própria energia, cria-se um *intervalo* que possibilita a existência do mundo com outros, o mundo que será compartilhado com todos seres vivos e o ambiente de que necessitam, cultivando nossa *diferença natural*, como abordado no capítulo anterior.⁴⁶ O que parece ir de encontro com o que defende Stone quanto à noção de *atividade material*. Segundo a autora, “a menos que a matéria esteja ativa de uma forma determinada, esforçando-se por alterar o conteúdo das representações culturais numa direção específica” (Stone, 2006, p. 7), é redundante.

⁴⁶ “A morfologia do nosso corpo sexuada é uma estrutura fornecida pela natureza para superar uma mera constituição material e empírica. Além disso, é ela que nos dá não só uma sintaxe para a construção de um mundo nosso, mas também uma sintaxe para nos relacionarmos com o(s) outro(s). Ela nos permite construir nosso horizonte, mas também nos obriga a *ir além desse horizonte para formar e gerar um mundo com o outro*, um mundo que será construído e compartilhado *cultivando nossa diferença natural*. O pertencimento sexuada nos dá um duplo meio para transcender nossa natureza: cultivar nossa própria natureza para nosso florescimento humano e cultivar nossas atrações sexuais para a realização e compartilhamento de nosso desejo humano.” (Irigaray, 2016, p. 21)

No entanto, qualquer modo determinado de atividade material deve ter a sua base em algum caráter determinado que impele a matéria a exercer essa atividade, um caráter que deve existir pré-culturalmente, como natureza inerente da matéria. Como Grosz⁴⁷ nega à matéria qualquer caráter desse tipo, ela só pode atribuir a ela um ímpeto para um “devir” generalizado, uma “evolução” e uma “mutação”, modos de atividade que são suficientemente indeterminadas para que a contribuição da matéria para o processo de sua aculturação se torne vazia. (Stone, 2006, p. 37-8)

Segundo Stone, essa abordagem à matéria já vinha sendo preparada ao menos desde 1982, em *Elemental Passions*. Neste livro, ela descreve os corpos como sendo compostos de proporções variáveis dos quatro elementos.

Ao descrever os corpos como compostos de elementos, Irigaray pode concebê-los como possuidores de princípios internos de atividade, que os galvanizam a procurar a mudança e o desenvolvimento. Nisto, ela avança no sentido do reconhecimento – cristalizado na *Ética* – de que os corpos devem agir a partir de certos princípios internos de mudança, princípios que devem estar enraizados nos caracteres inerentes (talvez elementares) dos corpos. Assim, em trabalhos subsequentes, Irigaray refere-se aos corpos materiais como tendo “formas” inerentes que exigem espiritualização ou cultivo. Por exemplo, em *I Love to You* (1992), ela elogia: “culturas onde o corpo é cultivado como corpo... cultivado [*cultivé*] para se tornar mais espiritual e mais carnal ao mesmo tempo (...) Não se trata, portanto, de renunciar ao sensível, de sacrificá-lo ao universal, mas sim de cultivá-lo até se tornar espiritual (...) espírito [deveria ser] (...) os meios para a matéria [*matière*] se abrir e florescer em sua forma própria [*sa forme propre*], em suas formas próprias.” (ILTY, 24–5/48–50) (Stone, 2006, p. 41)

Para Stone, se em *Elemental Passions* Irigaray introduz esta abordagem, na *Ética* ela já a cristaliza. Mas, ao caracterizar tal essencialismo de realista, devemos nos perguntar o que afinal caracterizaria realismo?

⁴⁷ Grosz, *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space* (London: MIT Press, 2001), p. 97. Como Grosz é uma autora bastante presente aqui, é importante situar historicamente sua obra também. Segundo Stone, apesar de reivindicar este caráter ativo da matéria, até certo momento de seu trabalho, ela ainda se enquadra neste grupo de autoras que acaba submetendo a matéria a uma certa passividade diante da cultura. É apenas mais tarde que, segundo Stone, Grosz vai além desta posição (o que pude confirmar com a leitura de *The Incorporeal* (2017): “*The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely* (Durham: Duke University Press, 2004) e *Time Travels: Feminism, Nature, Power* (Durham: Duke University Press, 2005). Neste trabalho mais recente, Grosz sublinha que, se considerarmos os corpos como moldados culturalmente, isso desvaloriza a biologia e a materialidade (*Time Travels*, pp. 173-4). Ela também reconhece que o seu próprio trabalho anterior, devido à sua ênfase na inscrição cultural, não forneceu uma descrição totalmente satisfatória do material e do biológico. Ela diz que “sem algum conceito reconfigurado do corpo biológico, os modelos de inscrição, produção ou constituição do sujeito carecem de força material; . . . eles não têm corporeidade” (*The Nick of Time*, p. 4). Grosz propõe-se, assim, no seu último trabalho [à época], pensar sobre “*como o biológico induz o cultural em vez de o inibir*, como a complexidade biológica *impulsiona as complicações e a variabilidade da própria cultura*”. Isto aproxima Grosz muito mais da posição filosófica do final da Irigaray que estou (parcialmente) defendendo neste livro.” (Stone, 2006, p. 38)

Por realismo, refiro-me à visão de que podemos conhecer o mundo tal como ele é, independentemente das nossas práticas e modos de representação. Entendo, portanto, que uma forma realista de essencialismo consiste na visão de que se pode saber que os corpos masculinos e femininos têm características essencialmente diferentes, características diferentes que realmente existem, independentemente de como representamos e habitamos culturalmente esses corpos. O essencialismo realista, então, pode igualmente ser expresso como a visão de que existem diferenças naturais entre os sexos, antes das nossas atividades culturais. (Stone, 2006, p. 18)

Por mais que seja difícil afirmar que é possível conhecer o mundo tal como é(e vou apresentar outras passagens em que Stone relativiza esse conhece para algo *dentro do possível...*), ou seja, que não haja interferência da subjetividade, reconheço nesta fase de Irigaray, assim como nesta leitura de Stone, um valor para além de epistemológico, mas político, que é o de representar a possibilidade de que o sexo feminino possa advir à sua expressividade. A minha defesa desta necessidade apoia-se na constatação de que a mulher pouco *conhece* sobre seu sexo. Os saberes das mulheres a respeito sua constituição fisiológica, ao meu ver, está a quem do que poderia ser. E há muita desinformação sobre seus corpos, seus órgãos genitais, suas fisiologias, ritmos, processos e prazeres. Será que isto se dá em grande parte pelo fato de os saberes a respeito desta fisiologia ser construído a partir de homens? Da ciência/ medicina masculina? A minha defesa é a de que as *mulheres devem buscar conhecer seus corpos o máximo quanto possível*. Esta afirmação carrega consigo a consciência de que não há como se eliminar a localização do saber, a interferência de pressupostos ontológicos, e ao mesmo tempo, de que devemos buscar nos conhecer, também corporalmente, e como diria Irigaray, nos tornar quem somos, conferindo a esta materialidade sua potência de expressão e *erotismo*.

Uma leitura possível e explicação para tal desinformação é o que Gabriel (2022) retoma de Silvia Federici (2017) em sua análise histórica sobre a acumulação primitiva, segundo a qual boa parte das historiadoras feministas concordam: “ que o fenômeno da caça às bruxas representou uma guerra contra o controle reprodutivo exercido por mulheres, preparando o terreno para um regime de maior controle sobre seus corpos, vistos como máquinas de reprodução” (Federici, 2017, p. 30 apud Gabriel, 2022, p. 58). Mais ainda: que o surgimento do capitalismo exigiu um ataque genocida contra as mulheres.

A perseguição às bruxas aparece como um capítulo especialmente brutal nessa história de domesticação das mulheres, desempenhando um papel tanto no cercamento de terras comunais – uma vez que as comunidades rebeldes

foram bruxificadas – quanto no cercamento dos corpos e projetos de vida das mulheres – o extermínio de seus corpos e também de seus saberes que poderiam garantir alternativas de vida à domesticação.(...) Para Federici, o corpo feminino é transformado em máquina para reprodução na passagem do feudalismo para o capitalismo e para isso foi necessária a quebra com a autonomia corporal das mulheres, para que sua fertilidade estivesse a serviço do Estado e do Capital. É nesse contexto que a condenação do aborto e da contracepção seja como um pecado pela igreja, seja como um crime perante o Direito, começam a ser articuladas. Federici afirma que “a primeira máquina desenvolvida pelo capitalismo foi o corpo humano e não a máquina a vapor, nem tampouco o relógio”. Esse movimento, nos fala Federici, teve sua contraparte filosófica através do mecanicismo cartesiano. Ao propor um modelo que afirmava a inteligibilidade daquilo que é material em termos de uma máquina cujo funcionamento é previsível e pode ser plenamente compreendido, Descartes teria proposto as ferramentas filosóficas para o esquadrihamento e domínio de tudo que é natural – inclusive nossos próprios corpos. (Federici *apud* Gabriel, 2022, p. 58)

Além de cercar suas terras, seus corpos, houve também o cercamento epistêmico. Como resultado deste processo, o conhecimento passou a ser visto como mercadoria. Ele agora deveria ser certificado. Por serem excluídas dos círculos de educação formal, as mulheres foram excluídas dos campos de atuação formal, como foi o caso das parteiras e curandeiras, antes importantes figuras atuantes no cuidado da aldeia:

Em primeiro lugar, entre os profissionais em ascensão, ansiosos por consolidar seu poder, estavam os médicos. A cura foi uma área em que as mulheres sempre desempenharam um papel vital. Como mães, cuidaram de suas famílias. Como nobres damas, dispensavam cuidados a seus dependentes e cuidavam dos feridos após a batalha. Na época medieval, as mulheres trabalhavam como médicas e farmacêuticas. Entre as classes mais pobres, a sábia da aldeia, ou bruxa, que preservava o conhecimento tradicional das ervas e da cura natural, era muitas vezes a única fonte disponível de cuidados médicos. (STARHAWK *apud* Gabriel, 2022, p. 55)

Pudemos demonstrar brevemente como pode ter sido causado ou intensificado este distanciamento das mulheres com seus próprios corpos, em um contexto onde o útero foi reduzido como máquina para a reprodução de trabalho (Federici, 2017, p. 262). A partir do conhecimento de dados históricos como estes, fica difícil refutar a necessidade da presença de certo realismo no feminismo. Apesar da afirmação de Stone de que é possível conhecer o corpo feminino como elas é, ela mesma também afirma que “os pressupostos ontológicos são inevitáveis” (Stone, 2006, p. 38) e que “o projeto de caracterizar os corpos tal como são também ‘pressupõe’ desde o início que as formas culturais devem dar expressão aos corpos e devem, portanto, descrevê-los *tão fielmente quanto possível*.” (p. 40). O que esbarramos aqui

são tanto o limite que a matéria impõe ao ideal, assim como no limite que o ideal impõe à forma.

Stone atribui ao *Ética da diferença sexual* a mudança em direção de Irigaray em direção ao realismo. Especificamente, quando Irigaray afirma que precisamos de “uma mudança na nossa percepção e concepção do espaço-tempo (...) lugares, e de envelopes” (Irigaray, 1993, p. 7).

Ela acrescenta imediatamente que esta mudança “pressuporia e implicaria uma evolução ou transformação das formas, [e] das relações entre matéria e forma [*rappports matière-forme*]”. Ou seja, ao alterar o conteúdo das nossas concepções de corpo e de mundo, estaríamos também a mudar a forma como a matéria dos nossos corpos se pode relacionar com estas formas culturais. Dado que as nossas concepções alteradas se aproximariam mais da caracterização dos corpos como realmente são, os corpos poderiam expressar-se e realizar-se através destas concepções, em vez de serem bloqueados por elas. (Stone, 2006, p. 40)

Nesta passagem de Irigaray apresenta-se algo que é a noção de *intervalo*. Esta noção, ao meu ver, ocupa uma posição central no trabalho da autora, principalmente em sua fase madura, pois, é devido a ele que a diferença pode acontecer. É também ele quem está agindo na relação matéria-forma. A citação de Irigaray marcada por Stone é esta:

A transição para uma nova era requer uma mudança na nossa percepção e concepção do espaço-tempo, dos lugares habitados e dos recipientes ou envelopes da identidade. Ela pressupõe e implica uma evolução ou uma transformação das formas, das relações entre matéria e forma e do *intervalo entre*: a trilogia da constituição do lugar. Cada época inscreve um limite nesta configuração trinitária: matéria, forma, intervalo ou potência [*puissance*]⁴⁸, ato, intermediário-intervalo. (Irigaray, 1993, p. 7-8)

Para a autora, o *desejo* ocupa este intervalo. Portanto, observar o intervalo é observar *o que age, e como*, na relação entre o homem e deus(es); homem e homem; homem e mundo;

⁴⁸ Gillian Gill escreve esta nota de rodapé em *Sexes and Genealogies*, p. 12: “O francês moderno tem duas palavras mais ou menos intercambiáveis para poder: le pouvoir e la puissance. Irigaray tem o hábito de distinguir os dois. Le pouvoir em sua obra é usado para o poder em geral e associado ao patriarcado. La puissance está associada às mulheres, é usada para designar a antiga autoridade e tradição feminina, bem como para a possível nova ordem mundial feminizada, e tem conotações positivas. Como o inglês não tem par equivalente, o francês aparecerá entre parênteses quando Irigaray usar puissance.—Tr”. No português costuma-se utilizar poder e potência.

homem e mulher⁴⁹. Mas, analisando cuidadosamente esta passagem, podemos perceber algo que não foi observado por Stone, pelo menos até onde minha leitura chegou. O *desejo* ocuparia o intervalo *entre* tais relações – ela também não afirmou que ele *é* o intervalo. Mas se o desejo ocupa este lugar para Irigaray, ele deve ter bastante a nos dizer sobre a relação da subjetividade com a matéria. Afinal de contas, ele ocuparia este lugar entre o homem (a mulher) e o mundo. Por limite de tempo, não poderei me demorar neste tema, mas exponho abaixo duas passagens da *Ética* que podem dar algum presságio do que a autora desenvolverá sobre o desejo neste livro. Algo que é bastante presente no texto é a noção de *percepção* e também de *sensação*, como na expressão “extrema experiência de sensação”, a qual ela relaciona com a experiência do toque, do contato, com a *mucosa*, algo que ela considera como pouco percebido pelo desejo, pois o desejo “não atua suficientemente sobre a natureza porosa do corpo” (p. 19). Mais uma vez, Irigaray relaciona experiência do aqui-agora da corporeidade com transcendência.

Para isso é necessário “Deus”, ou um amor tão atento que é divino. O que nunca aconteceu? O amor adia sempre a sua transcendência para além do aqui e agora, exceto em certas experiências de Deus. E o desejo não atua suficientemente sobre a natureza porosa do corpo, omitindo a comunhão que se realiza através das mucosas mais íntimas. Nessa troca, o que é comunicado é tão sutil que é necessária muita perseverança para não cair no esquecimento, na intermitência, na deterioração, na doença ou na morte. (Irigaray, 1993, p. 19)

Ainda na *Ética*, percebemos como, por meio da *maravilha* de Descartes, ela propõe que o intervalo possa agir e criar diferença:

A questão da *maravilha* e do amor permanece. Por que essas paixões seriam separadas? Amamos com o coração e o sangue e não através do pensamento? Será que nos perguntamos com a cabeça e não com o coração? Será uma questão de fisiologia, talvez de Descartes? Pois ele descreve as paixões na linguagem de um fisiologista. Ele diferenciaria homens e mulheres neste ponto? Situando as paixões na junção do físico e do psicológico, ele constrói uma teoria dos afetos do ego que se aproxima da teoria das pulsões de Freud. Ele não diferencia as pulsões de acordo com os sexos. Em vez disso, ele situa a *maravilha* como a primeira das paixões. É esta a paixão que Freud esqueceu? Uma paixão que mantém um caminho entre a física e a metafísica,

⁴⁹ (Irigaray, 1993, p. 8). Irigaray parece aqui utilizar “homem” como generalização da humanidade, mas não podemos deixar de dizer que ela foi infeliz nesta escolha. Apesar de só ter acesso ao livro traduzido em inglês, não tenho como confirmar como foi escrito na versão original. Porém, também não posso deixar de notar que faltou, nesta lista, a relação entre mulheres, como sabemos que é parte importante no trabalho da autora e será desenvolvido adiante.

impressões corporais e movimentos em direção a um objeto, seja empírico ou transcendental. Uma paixão primária e uma encruzilhada perpétua entre a terra e o céu, ou o inferno, onde seria possível reelaborar a atração entre aqueles que diferem, especialmente sexualmente. Uma espécie de plataforma ou trampolim para a regressão do investimento sem engolfamento, aniquilação ou abolição pelo outro ou pelo mundo. (Irigaray, 1993, p. 80)

Em 2019, no livro de Irigaray *Sharing the fire*, podemos encontrar o *desejo* exercendo uma função parecida com o da *Ética*, operando justamente na passagem *entre matéria e forma*, como sendo, ao mesmo tempo, fonte de energia e limite ao ser. Mas, neste momento da obra da autora, na sua fase mais atual, seu posicionamento em relação à *vida, natureza*, marca ainda mais sua filosofia no sentido de uma filosofia da natureza, como diria Stone. Mesmo assim, em passagens como esta, fica evidente que Irigaray posiciona sua filosofia *entre a linguagem natural e a linguagem do pensamento*.

O nosso impulso de criar deve estar em harmonia com o impulso da própria vida e devemos descobrir mediações que nos permitam tornar-nos plenamente humanos permanecendo vivos e preservando a imediatez de um dinamismo vivo, em particular graças ao nosso *desejo sexual*. É esse desejo que traz energia, determinação(ões) e limite(s) ao nosso ser, e assim torna o nosso espírito capaz de se desenvolver sem nos separar da nossa natureza. É um tal desejo que permite à nossa natureza dizer-se a si mesma, unir a matéria do nosso corpo com palavras, de certa forma o nosso elemento físico com o nosso elemento metafísico, e uma linguagem natural com uma linguagem de pensamento (Irigaray, 2019, p. 10)

Após nos situarmos brevemente sobre dois aspectos que considero muito importantes no estabelecimento da diferença para Irigaray, e portanto, atuantes na relação matéria/forma⁵⁰, já que falamos sobre a *Ética*, podemos agora retomar o que Stone nos apresenta como sendo o essencialismo realista de Irigaray.

Ainda na *Ética*, Irigaray afirma que devemos lembrar que a cultura está enraizada e dependente da matéria, que significado e linguagem alimentam-se de sangue, de carne, de elementos naturais (Irigaray, 1993, p. 127-8/122). E que, em vez de rejeitar as suas raízes materiais, as formas culturais devem recordar-nos a nossa condição como seres vivos.

A ética esboça uma ontologia alternativa – uma “ontologia afirmativa”, como Irigaray a chama (147/139) – segundo a qual os corpos procuram inentemente uma “aliança” com a cultura, esforçando-se por “outra encarnação, outra parusia”, a ser alcançada através da sua autoexpressão e participação no domínio da cultura ou “espírito” (15–16/21–2). Assim, embora Iriga-

⁵⁰ Talvez, a partir de agora poderíamos sugerir a relação *forma da matéria/ forma da forma?*

ray não afirme explicitamente que se move em direção ao realismo (na Ética) e que o faz para superar as deficiências do essencialismo político, podemos ver que a Ética, implicitamente, justifica o seu movimento em direção ao realismo nesses mesmos motivos. A ética argumenta implicitamente que só podemos revalorizar consistentemente a matéria – e a mulher – se elaborarmos uma ontologia que descreva os corpos como necessitando ativamente e perseguindo a sua própria *transfiguração cultural*. (Stone, 2006, p. 40)

Segundo Stone, é apoiada na fenomenologia da experiência vivida que Irigaray aborda a diferença sexual em termos de *ritmos* e no fato de estar, como mulher, sujeito a processos somáticos restritivos específicos e passarmos por fases palpavelmente diferentes da vida, como o parto, menstruação e menopausa. Para Irigaray, descrever os corpos humanos nos aproxima dos demais processos naturais mais amplos de crescimento rítmico. Ela acredita que estes processos são melhores descritos de uma forma fenomenologicamente ressonante. O valor que ela atribui a este método é o de que, passando de sua justificação fenomenológica para explicar a natureza, ela *inclui esses pontos de referência subjetivos como elementos de conhecimento* (TD, 30/47). Irigaray defende, então:

recuperar uma percepção imediata do real e... elaborar um universo simbólico que lhe corresponda... Um certo recurso... ao método fenomenológico parece necessário para fazer entrar no universo do racional algumas realidades naturais, corporais, sensíveis que até agora lhe haviam sido retiradas. (Irigaray *apud* Stone, 2006, p. 110)

Quanto ao privilégio epistêmico, Irigaray defende que ele deve ser atribuído a uma teoria da natureza que confirme, inclua e amplifique a *percepção*.

Ela pretende que a sua concepção da natureza como *physis* – crescendo através da circulação de *fluidos* como o ar, a água e a seiva – incorpore a experiência perceptiva desta forma. Ela desenvolve a sua descrição da natureza através da discussão constante de fenômenos concretamente experienciados (as estações, as marés, as plantas), descrevendo os princípios gerais que regem o seu crescimento à medida que são incorporados nesses fenômenos. Por exemplo, a sua extensa meditação sobre a natureza no início de *To Be Two* (1994) é intercalada com passagens que descrevem as suas próprias percepções: “Eu percebo-a [a natureza] através de toda a minha pele, imersa nela, deixando cada pensamento para trás”... Estou impregnada das cores dela, dos cheiros dela”. (TBT, 6) (Stone, 2006, p. 110)

Se a filosofia posterior de Irigaray apresenta a potência de nos chamar a atenção para o corpo vivido, para outras formas de expressividade material para além da linguagem, para as formas da vida, assim como formas não viventes, como os elementos, é que sua filosofia tem o potencial de nos aproximar da diversidade planetária, da multiplicidade das formas e

modos de vida, das políticas ecológicas, além da celebração das diferenças sexuais. De certo, considero que há ainda muito chão a caminhar no sentido da emancipação feminina. Mas, como nos aponta Stone (e é preciso um estudo mais aprofundado para opinar), a filosofia madura de Irigaray resulta em um dualismo sexual, por dividir a humanidade em dois sexos, como na afirmação a seguir, “esta [humanidade] (...) tem a particularidade de estar dividida em duas” (ILTY, 50/89). A passagem citada vem a corroborar (mas precisaríamos ver em que termos ela o a afirma, para sermos justas), realmente, que a filosofia de Irigaray apresenta esta fragilidade (dentre outras já citadas), a de deixar de fora, por exemplo, os intersexuais, nomeadamente, estas pessoas que apresentam caracteres de ambos os sexos. Mas não apenas estas pessoas ficam de fora com esta visão dual, pois pensar o sexo enquanto entrelaçado com a linguagem, com a cultura, é estar aberto à infinitude de multiplicidade que pode daí advir, inclusive no aspecto material — o que o conceito de zonas erógenas freudiano tem bastante a nos acrescentar neste debate. A pergunta que Stone faz, dentre outras críticas, a Irigaray, é a seguinte: Partindo do pressuposto de que, para Irigaray, *natureza* é um conjunto de *processos* de crescimento e desenvolvimento ilimitados, e, tendo a sexualidade sido representada por ela como resultado de *materiais fluidos que*, regulados por seus *ritmos*, entram em *formas corporais transitórias* e dão origem a capacidades corporais sexualmente específicas e *formas de experiência e percepção*, por que apoiar sua teoria em um modelo dual?

No entanto, pode ser reivindicada uma justificação fenomenológica igual para a ideia de que os corpos humanos têm múltiplas forças [para além daquelas sexuais], uma ideia que também é apoiada pelo intersexo, na medida em que o intersexo é considerado como manifestando a diversidade geral das características e forças corporais humanas. O fato de as crenças na *dualidade* natural e na *multiplicidade* corporal terem ambas suporte fenomenológico sugere que precisamos reconceber os corpos humanos de uma forma que combine estes atributos. Ao trabalhar para esta reconcepção, reinterroguei o compromisso de Irigaray com a *Naturphilosophie*, sugerindo eventualmente que a *sexuação e a multiplicidade* podem coexistir nos corpos humanos se forem manifestações de *natureza autodiferenciada*. A natureza primeiro divide-se na dualidade sexual e depois, à medida que alcança a realização — incluindo a expressão cultural — nesta forma dual, tende a ultrapassar a dualidade, quebrando os equilíbrios de forças que dão aos indivíduos os seus caracteres sexuais. (Stone, 2006, p. 225)

Para essa ideia de natureza *autodiferenciada*, Stone baseia-se na natureza de Hölderlin e Schelling como *processo de autodiferenciação interminável*. A autora sugere, assim, reconciliar multiplicidade e dualidade, coexistindo nos corpos: “podemos argumentar que a nature-

za primeiro percebe a sua polaridade na dualidade sexual humana e depois avança para dar a cada corpo individual um carácter de diversidade interna que entra em conflito com a sua especificidade sexual” (Stone, 2006, p. 16). Dualidade e multiplicidade podem ser reconciliadas se forem reconcebidas como *etapas de um movimento contínuo* da natureza no sentido de uma diferenciação crescente.

Mas, na medida em que cada indivíduo tem um carácter fixo, estável e sexuado, a natureza esforçar-se-á por decompor as forças que definem esse carácter em forças adicionais que cada uma, por sua vez, subdividirá e procurará expressão. Estas novas e mais complicadas constelações de forças dentro dos corpos conferem-lhes um carácter de diversidade e instabilidade internas (Stone, 2006, p. 226)

No que diz respeito à multiplicidade, esta só é possível se desenvolver plenamente, quando for criada uma *cultura sexual* que, para evitar uma postura *restritiva à multiplicidade*, esta cultura deve assumir uma forma especificamente autocrítica, autolimitada, promovendo “representações de identidade (...) que reconheçam constitutivamente a sua própria parcialidade” (Stone, 2006. p. 227).

Reconciliar o dualismo de Irigaray com a multiplicidade, além de ser mais coerente com uma filosofia da diferença que visa celebrar a natureza, a ilimitada expressão de formas dos seres planetários vivos e não vivos, com os quais devemos conviver em harmonia e respeito no sentido de não nos destruirmos enquanto comunidade planetária, também é uma forma de não apagarmos a demanda de expressividade que as mulheres e os feminismos reivindicam. É uma forma, portanto, de conectar feminismo e ecologia, de maneira a não negligenciar o aspecto sofisticado e complexo da relação dos seres humanos com seus corpos, no que diz respeito à linguagem, cultura e subjetividades. E com Irigaray, “recusar-nos a deixar murchar e morrer partes de nós mesmos que poderíamos deixar florescer” (Irigaray, 1993, p. 69/81).

Conclusão

Esta pesquisa iniciou-se com a intenção de *escutar ao parler-femme* de Luce Irigaray. Me propus, inicialmente, a analisar a contribuição da obra da autora no que ela busca atravessar os textos filosóficos e psicanalíticos, interpretando a maneira como o feminino é determinado no interior destes discursos, mas visa principalmente os “*excessos disruptivos*” de linguagem que ela cria a partir deste movimento, tanto do aspecto formal como da ética e política que podem daí advir. A importância destes se dá, ao meu ver, na contribuição, como mulher, que ela propõe para a construção de imaginários e simbólicos a respeito do feminino/ das mulheres. Pois, parte-se do princípio de que, além da crítica aos autores com quem ela dialoga, há neste diálogo *fluxos discursivos* potentes.

Encontrei na obra da autora, como “excessos disruptivos”, pelo menos, duas categorias de termos que, na medida em que a pesquisa caminhou, se mostraram potentes no trabalho da autora: (1) os “*fluidos*”, “*fluxos*”, seus derivados verbais, sua “mecânica”, sua poética, a “*água*”, os “*líquidos*”, e (2) “*mucosa*”, com seus termos relacionados “*toque*” e “*carícia*”. Assim como a poética do *sexo que não é só um*, dos lábios que se tocam, se beijam. Com a proposta de investigar o caráter emancipatório potente de tais termos como representando o feminino na linguagem, fui convocada a me demorar mais no aspecto metodológico da autora, no compromisso com um estudo responsável e ético com sua obra. O principal aspecto com o qual me senti convocada a lidar foi a questão da relação da matéria com a linguagem/ideia/forma, que se apresentou como sendo central para o feminismo da diferença sexual, considerando que o mesmo propõe um não privilégio da ideia sobre a matéria.

Essa demora filosófica me instrumentalizou para ler os textos da autora, assim como de outras autoras, como por exemplo de Cavarero e Grosz que também se mostram igualmente preocupadas com a questão da relação matéria/ideia. Resta, para a minha pesquisa, dentre outras coisas, investigar, de maneira mais aprofundada, a relação matéria/ideia em tais elementos acima citados como os fluxos e a mucosa. Alguns modelos, ou matrizes de pensamento como as *zonas erógenas freudianas*, anteriores ao primado do falo, parecem se mostrar ali-

ados à proposta de entrelaçamento não reducionista da matéria/ideia, dado que, originalmente, para Freud, o corpo erógeno se nutre das formas corporais e materiais para sua expressividade. Estas formas, derivadas de formas biológicas que apresentavam originalmente função de preservação, de sobrevivência, apresentam-se como formas corporais transfiguradas, subvertidas pelo *desejo*. Resta ainda uma leitura aprofundada para afirmar tal potencialidade de diálogo teórico entre Freud e Irigaray.

Na busca pela representação do feminino, minha atenção se voltou, (1) para a questão da *identificação* como meio de permitir o sexo feminino advir à linguagem, ou mais radicalmente, à existência, e (2) para investigar *conceitos moventes*, que não congelem o *fluxo* da representação. A própria noção de *zona* comparece aqui como remetendo a esse tipo de conceito que *move, transita*, representa o *entre*⁵¹.

Inicialmente, pretendia demonstrar como Irigaray pode ter sido bastante feliz na escolha de termos como *mucosa* ou *os lábios que são pelo menos dois*, ou *os fluidos*, pois aparecem como *imagens moventes, escrita do movimento*, como propõe Jeanne Etelain, ou ainda como *conceitos fluidos*, como propõe Henri Bergson. Porém a limitação de tempo com a qual sou confrontada me força a desenvolver este aspecto em um momento futuro da minha pesquisa.

Por hora, gostaria de ilustrar o que Stone nos apresenta como sendo a forma da natureza para Irigaray. Na passagem “o ruído da natureza é rítmico... respeita as diferenças de ritmos. Desprovido de forma [*informe*]... Torna-se continuamente... Cresce, torna-se, unindo suas raízes e suas flores. Informa infinitamente” (Irigaray, 1993, p. 108/122). Segundo Stone, a noção de *informe* transmite uma ideia de “processo pelo qual a natureza simultaneamente assume e abandona” (p. 99) a forma, se tornando, assim, perceptível e inteligível. Esta passagem implica que as formas que ocorrem naturalmente são ‘ritmos’ ou existem ritmicamente.

Os conceitos de ritmo e forma estão, de fato, profundamente ligados tanto linguística como filosoficamente, como mostra Emile Benveniste no seu artigo de 1951 “*The Notion of ‘Rhythm’ in its Linguistic Expression*”. Irigaray não cita explicitamente este artigo ao discutir o ritmo da natureza, mas ela

⁵¹ Jeanne Etelain, *A Theory of Zones. Conceptualizing Space in the Planetary Era*, 2023.

deve estar ciente disso, uma vez que se baseia em outro lugar⁵² no trabalho de Benveniste em linguística (incluindo o seu *Problems in General Linguistics*, que contém o seu artigo sobre ritmo) (Stone, 2006, p. 99-100)

Stone, citando Benveniste, mostra como os poetas e escritores gregos em geral, usavam a palavra *rhythmos* para significar *schema* – *forma*.

O atomista Demócrito, por exemplo, sustentou que os elementos da água e do ar diferem devido às diferentes formas (*rhythmos*) assumidas pelos seus átomos componentes – assim como, para Demócrito de forma mais ampla, os objetos só diferem devido aos diferentes arranjos de seus átomos. Assim, de acordo com Benveniste, os antigos gregos usavam *rhythmos* para significar “forma distintiva, figura proporcional, arranjo, disposição”. No entanto, continua ele, os gregos equiparavam *schema* e *ritmos* porque entendiam o próprio *schema* de uma forma distinta: como algo que existe apenas temporariamente, fugazmente. Isto pode ser visto, afirma Benveniste, pelo fato de que *rhythmos* deriva etimologicamente de *rhein*, fluir. (...) Benveniste conclui que *rhythmos*: “designa a forma no instante em que é assumida pelo que se move, é móvel e fluido... enquadra-se no padrão de um elemento fluido. É a forma improvisada, momentânea, mutável. Agora, *rhein* é a predicação essencial da natureza e das coisas na filosofia jônica... Podemos agora entender como ritmos, que significa literalmente 'a maneira particular de fluir', poderia ter sido o termo mais adequado para descrever 'disposições' ou 'configurações' 'sem fixidez ou necessidade natural e decorrente de um arranjo que está sempre sujeito a alterações’”. (Stone, 2006, p. 100)

A forma da natureza de Irigaray parece ser ela mesma fluída, rítmica, temporária, ou para dizer com Stone e Schelling, autodiferenciada. Apresentando, assim, formas moventes de representar, como acredito ser potente para as filosofias dos devires. O *intervalo*, elemento central da obra de Irigaray, demonstra aqui sua importância: a diferença acontece *entre* um e outro(s) indefinidamente diferenciados.

⁵² Nomeadamente o texto *Does Schizophrenic Discourse Exist?* em *To Speak is Never Neutral* (1985), citado no capítulo anterior.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- BARTHES, Roland. *A Lover's Discourse: Fragments*. Trans. Richard Howard. Victoria: Penguin Books, 1990.
- BRANDÃO, Jacyntho. *A invenção do romance*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, 1994.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*. São Paulo: n-1 edições, 2023.
- CAVARERO, Adriana. *Para una teoría de la diferencia sexual*. *Debate Feminista*, v. 12, p. 152-184, Oct 1995.
- CAVARERO, Adriana. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Nomad Thought. The New Nietzsche: Contemporary Interpretation*. Ed. David B. Allison. New York: Dell, 1977.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- ETELAIN, Jeanne. *A Theory of Zones. Conceptualizing Space in the Planetary Era*. Tese (Doutorado em Filosofia). Université Paris Nanterre, 2023.
- FAULKNER, Joanne. (Spring, 2003) *Voices from the depths: reading love in Luce Irigaray's Marine Lover*. *Diacritics*: vol. 33, n. 1, 80-94.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Elefante 2017.
- FUSS, Diana. Essentially speaking: Luce Irigaray's language of essence. *Hypatia* vol. 3, no. 3 (Winter, 1989), p-62-80.
- GABRIEL, Alice. *Materialidade, maternidade e outras matrizes*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade de Brasília. 2022.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego de Filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

- GROSZ, Elizabeth. *Sexual subversions: three french feminists*. St. Leonards, Sydney: Allen & Unwin Pty Ltd., 1989.
- GROSZ, Elizabeth. *Volatile Bodies: toward a corporeal feminism*. St. Leonards, Sydney: Allen & Unwin Pty LTD, 1994.
- GROSZ, Elizabeth. *The incorporeal: ontology, ethics, and the limits of materialism*. New York: Columbia University Press, 2017.
- IRIGARAY, Luce. *Le corps-à-corps avec la mère*. Ottawa: Les éditions de la pleine lune, 1981.
- IRIGARAY, Luce. *Sexes et parentés*. Paris: Minuit, 1987.
- IRIGARAY, Luce. *Le temps de la différence: Pour une révolution pacifique*. Paris: Librairie Générale Française, 1989
- IRIGARAY, Luce. *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. New York: Columbia University Press, 1991.
- IRIGARAY, Luce. *Elemental Passions*. New York: Routledge, 1992a.
- IRIGARAY, Luce. *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1992b.
- IRIGARAY, Luce. *J'aime à toi: Esquisse d'une félicité dans l'histoire*. Paris: Grasset, 1992c.
- IRIGARAY, Luce. *Sexes and Genealogies*. Translated by Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press, 1993.
- IRIGARAY, Luce. *An Ethics of Sexual Difference*. New York: Cornell University Press, 1993.
- IRIGARAY, Luce. *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution*. Translated by Karin Montin. London: Athlone, 1994.
- IRIGARAY, Luce. *I Love to You: Sketch for a Possible Felicity in History*. Translated by Alison Martin. London: Routledge, 1996.
- IRIGARAY, Luce. *To speak is never neutral*. New York: Routledge, 2002.
- IRIGARAY, Luce. *Overcoming Nihilism Following Nietzsche's Teaching*. In: *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016.
- IRIGARAY, Luce. *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*. São Paulo: Senac, 2017.
- IRIGARAY, Luce. *Sharing the Fire: Outline of a Dialectics of Sensitivity*. Switzerland: Springer International Publishing/Palgrave Macmillan, 2019.

- LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do inconsciente, Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. *O seminário livro 2, O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- LACAN, Jacques. (1962-1963) *O Seminário livro 10, A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- OLKOWSKI, Dorothea. *The end of Phenomenology: Bergson's Interval in Irigaray*. *Hypatia*, vol. 15, no. 3 (Summer, 2000), p. 73-91.
- PLATÃO. *Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1972.
- RIVERA, Tânia. *Psicanálise Antropofágica (identidade, gênero, arte)*.1. ed. Porto Alegre: Artes&Ecos, 2021.
- SILVEIRA, Léa. (Jan-Abr 2004) *Linguagem no Discurso de Roma: Programa de Leitura da Psicanálise*. In: *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Vol. 20 n. 1, pp. 049-058.
- SILVEIRA, Léa. *Simbolicismo e circularidade fálica: em torno da crítica de Nancy Fraser ao lacanismo*; in: *Freud e o Patriarcado*. São Paulo: Hedra, 2020.
- STONE, Alison. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, UK: Cambridge Universtity Press: 2006.