

Universidade de Brasília
Instituto de Humanidades
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação

**A Casa da Diferença: Feminismo e
Diferença Sexual na Filosofia de Luce
Irigaray**

Alice de Barros Gabriel
Brasília, 2009

Alice de Barros Gabriel

**A Casa da Diferença: Feminismo e Diferença
Sexual na Filosofia de Luce Irigaray**

Monografia apresentada ao Departamento de
Filosofia da Universidade de Brasília como
requisito à obtenção do grau de mestre em
filosofia.

Orientador: Professor Dr. Hilan Bensusan

Banca examinadora:

Professora Dra. Ondina Pereira Pena

Professora Dra. Livia Mara Guimarães

“it is not our differences that divide us. it is our inability to recognize,
accept & celebrate those differences.”

Audre Lorde

agradecimentos:

à minha mãe, eni e à genealogia de mulheres que ousou nomear (afastando o fantasma do esquecimento) e cuja intersecção se dá em mim: perpétua, izaora, adalgisa, cândida, margarida, virgínia, jerônima, neide, olívia, mas também edla, maria, amélia...

ao querido hilan, pela possibilidade de mais esse texto e por me orientar e desorientar pelos caminhos que sigo;

à querida tate pela amizade de quase uma década, por partilhar sonhos, projetos, escrita, música e comidas deliciosas;

ao hery pelo carinho, amizade, paciência e, principalmente, por sua sabedoria-de-filme-hollywood que sempre me acalma: “relaxa, tudo dá certo no final”;

ao lipe querido pela amizade, pela leitura atenta e pelas palavras de consolo nas horas difíceis;

às minhas companheiras de *corpus crisis* (minha comunidade sem unidade) por insistirem em acreditar num mundo onde caibam vários mundos;

às companheiras de banda: toda.dor.do.mundo, silente, angry simians;

às pessoas queridas da cena hardcore do df;

ao grupo de *política-ripi*, tubarões e poney, pelas discussões sempre instigantes;

às pessoas lindas presentes no curso do hilan sobre a diferença sexual em 2007, pelas conversas no domingo a tarde;

ao thiago, minha dupla-de-estudos sobre agamben;

às pessoas lindas presentes no curso feminismos e teoria queer pelas discussões acaloradas que serviram como um termômetro para boa parte de minhas reflexões e escrita;

à professora ondina pela leitura amiga e as observações pra lá de pertinentes na banca da qualificação;

à luce irigaray, octavia butler, audre lorde, ursula le guin e tantas outras pela inspiração;

à CAPES pelo apoio financeiro.

Resumo:

No presente ensaio pretendo colocar em questão a noção de Luce Irigaray da diferença sexual. Procuo investigar a genealogia do pensamento da autora, pensando suas conexões com a filosofia da diferença e com a psicanálise. É um exercício de malabarismo entre a filosofia da diferença sexual e as críticas partidas de lugares de fala não hetero. São várias perguntas que orientam essa reflexão, uma delas é se a diferença sexual está a serviço de uma heteronorma, outra (ligada a essa) é se é possível falarmos/pensarmos/agirmos politicamente a partir de uma comunidade de mulheres, outra ainda é se o essencialismo representa um risco para o feminismo. Todas essas perguntas servem para entendermos melhor o que é a diferença sexual para Irigaray. Penso que a idéia de diferença sexual pode ser interessante para o momento atual do feminismo no qual muitas alianças estão quebradas, porque a diferença sexual é sobre fazer comunidade na casa da diferença, apela para essa necessidade de reestabelecermos solidariedade feminista entre mulheres. Penso também que é interessante porque abre a categoria mulheres para uma futuridade: o feminino não está dado, tem que ser construído coletivamente, se queremos superar o falocentrismo. Aposto na radicalidade dessa categoria, porém penso que devemos investigar seus limites.

Palavras-chave: feminismo; diferença sexual; ontologias fluidas não falocêntricas; abjeção; filosofia da diferença.

Sumário

- **introdução** – página 1
- **feminismos e filosofias**
 - um pretexto para falar de Simone – página 4
 - feminismos e filosofias – página 8
- **o desafio de fazer comunidade na casa da diferença**
 - congelando fluxos – página 18
 - filosofias da diferença: o nó Irigaray-Deleuze – página 29
 - sexualização e psicanálise: o nó Irigaray-Lacan – página 41
 - o corpo a corpo de Monique e Luce – página 51
 - ~~comunidade~~ comunidade na casa da diferença – página 59
- **esse essencialismo que não é um**
 - não é um... – página 61
 - essências e naturoculturas – página 70
 - fluidez – página 77
- **imaginando utopias: o nó da ficção (ou uma conclusão reticente)**
 - escrita do corpo? – página 89
 - a diferença como imã: a aquisitividade oankali – página 91
 - o trânsito da diferença sexual – página 96
 - reticente – página 100
- **bibliografia** – página 101

Introdução

A noção de diferença sexual é central para qualquer empreitada feminista – Luce Irigaray, chegou a afirmar que se trata da questão mais relevante para o pensamento moderno – seja como plataforma de ação política, seja como ponto de partida para a desconstrução de identidades, a diferença sexual faz diferença nos feminismos (ou faz a diferença entre feminismos?). Podemos dizer, no mínimo, que a diferença sexual faz a diferença entre um feminismo de segunda onda – centrado na diferença entre homens e mulheres – e um feminismo de terceira onda – para o qual outras diferenças e os cruzamentos entre gênero, classe, orientação sexual, raça, etnia, faixa etária são tão relevantes quanto à questão de gênero; mas pode ser mesmo que apostar nessa taxonomia dos feminismos é insistir demais numa classificação anglo-americana que talvez não faça sentido se aplicada a outras realidades sócio-políticas. Mas algumas questões emergem desse confronto segunda/terceira onda e me parecem extremamente relevantes: é a diferença sexual (expressão que até então estamos usando, sem problematizar, como sinônima de “diferença de gênero” ou apenas “gênero”- expressão que já implica a diferença) a diferença mais relevante para teoria feminista? Ou focar a atenção na diferença sexual cria pontos cegos com respeito às demais diferenças (raça, etnia, classe, orientação sexual, faixa etária, etc.)? Partir da diferença sexual pressupõe a heterossexualidade como pano de fundo? A análise feminista dá conta de falar sobre as múltiplas sexualidades?

Essas perguntas são o eixo central desse texto cuja preocupação é pensar como podemos fazer ~~comunidades~~ na própria morada da diferença (o feminino é a morada da diferença e o feminismo seria a tentativa de fazer ~~comunidade~~ nessa casa da diferença?), como podemos pensar ~~comunidades~~ políticas (e polêmicas) para além das políticas de identidade, como pensar e articular politicamente uma ~~comunidade~~ sem-unidade? Penso que a “diferença sexual” pode ser um paradigma de pensamento relevante para esse projeto, uma ferramenta produtiva para pensarmos política feminista e um conceito interessante para pensarmos conjuntamente o que separa mulheres e o que pode uni-las.

Costuma-se pensar que a diferença sexual é evidente, como se ao classificarmos pessoas essa fosse a característica mais relevante. Tal classificação parece presumir que pessoas sejam naturalmente homens *ou* mulheres, que tenha sido assim desde sempre e que, além disso, a diferença sexual implique ou signifique mais ou menos as mesmas

coisas, trans-histórica ou trans-culturalmente. A diferença sexual, nesse sentido mais abrangente ou mais recorrente, é entendida como uma característica universal da humanidade.

Porém, entre as teorias feministas, detecto pelo menos duas linhas argumentativas de objeção a essa idéia de uma diferença sexual naturalmente dada. A primeira consiste em diagnosticar no pensamento de diferença sexual um acesso problemático à natureza: existiria um discurso socialmente interessado, ou uma ideologia do binarismo sexual atuando de forma a encobrir a “realidade” do sexo; nessa linha se encaixam apelos a pré-existência da pessoa antes da marca da diferença sexual, ou mesmo a idéia de um monismo sexual originário, mas também tentativas, como a da bióloga Anne Fausto-Sterling de contestar o binarismo sexual propondo a existência de pelo menos cinco sexos, todos eles com um lastro biológico, seja genético ou hormonal. Já a segunda consiste em questionar a possibilidade mesma de um acesso à natureza intocada pela cultura. Essa linha argumentativa, que remota pelo menos a Simone de Beauvoir, defende que o sexo entendido como um dado puramente natural ou não faz sentido ou não é suficiente para dar conta do fenômeno da diferença sexual: existe uma outra face do problema, sua existência social. A diferença sexual é entendida por Beauvoir como um fenômeno situado histórica e socialmente, mas com algum lastro natural ao qual temos um acesso problemático, ou nulo, porque sempre mediado pela cultura. No entanto, sua distinção entre as fêmeas da espécie e as “mulheres” foi entendida pelas feministas americanas como uma divisão entre o que é natural de um lado – o sexo – e o que é culturalmente interpretado ou criado social ou lingüisticamente, de outro, o gênero (ou como diriam algumas francesas, como Colette Guillaumin, “sexo social”).

Mas, a distinção sexo/gênero parece ser tributária de uma dicotomia natureza/cultura cuja superação é o próprio motor desse segundo tipo de objeção – essa dicotomia sexo/gênero se aproxima, de certa forma, mais ao primeiro tipo de objeção, já contaminadas que estão ambas por uma visão que opõe uma idéia de naturalidade a uma idéia de construção social. Mas se por um lado a oposição sexo/gênero se relaciona com as dicotomias natureza/cultura e mente/corpo, implicando alguns problemas políticos para o feminismo, por outro, sua proposição permitiu o desenvolvimento de uma teoria e prática feminista, desafiando idéias tradicionais de feminilidade (inclusive baseadas numa imagem naturalizada de maternidade). É a partir de um desdobramento da distinção sexo/gênero, ou melhor, de sua exacerbação por teorias, como a de Monique

Wittig, que negam a existência de uma ancoragem natural à diferença sexual existente sócio ou culturalmente, que se torna possível uma crítica às políticas da identidade. Isso porque teorias desse tipo podem sugerir a contingência da identidade entre mulheres: não há essência partilhada, o que une mulheres como classe é sua localização num sistema historicamente situado de opressão heteropatriarcal. Pela escolha da terminologia já temos a dica de que para Wittig mulheres de diferentes orientações sexuais estão sujeitas de formas diferentes a uma opressão que não é apenas patriarcal, é também hetero.. Essas questões de essencialismo, construcionismo, sexo, gênero, natureza e cultura formam a trama do capítulo 3 que tenta pensar as recepções de Irigaray em solo americano e colocar em questão o que estava pressuposto em críticas antiessencialistas descuidadas. Neste capítulo tento articular um essencialismo que não é um, acreditando que os usos da diferença sexual por feministas como Luce Irigaray são um pouco mais sofisticados do que um simples apelo a uma essência natural. Acredito que Irigaray tem sacadas interessantes, abrindo algumas possibilidades diferentes de pensar uma (micro)política feminista. Por isso aposto, no capítulo 2, numa confrontação entre o pensamento de Wittig e de Irigaray como ferramenta para colocar em jogo imagens de ~~sujeito~~, dos limites entre corporalidade e linguagem, sexo e gênero, pessoal e político. Chamo Deleuze para melhor entender o uso que Irigaray faz da idéia de diferença, pensada positivamente. Acho que o nó que pode ser feito e desfeito ao comparar a filosofia da diferença de ambos contribui para a emergência de certas sutilezas no pensamento de Irigaray. Tento, também, desatar o nó entre Irigaray e Lacan, tentando pensar a herança da psicanálise na escrita da autora. Finalizo o capítulo tentando pensar que a própria idéia de diferença sexual de Irigaray pode ser uma porta aberta para pensarmos a ~~comunidade~~. Já o capítulo um, que se inicia agora está preocupado em deixar mais salientes as conexões entre filosofias e feminismo.

- feminismos e filosofias -

-um pretexto para falar de Simone¹-

“Que é uma mulher?” perguntou-se Simone de Beauvoir² no começo do *Segundo Sexo*; o *tí estin* grego, pergunta pelo significado ontológico: qual a essência (se é que existe) *da mulher*? Essa não seria “uma” questão – parafraseando Martin Heidegger³ – mas *a* questão de nossa existência como mulheres. No entanto, se a pergunta pelo ser tem como objetivo o universal, existe uma ambigüidade em sua colocação nesses termos: “que é *uma* mulher?” – pronome indefinido que pode ser usado tanto para significar um uso indeterminado – o que é (uma) qualquer mulher dentre todas as mulheres existentes – quanto para um uso singular – o que é esta mulher. Não é uma pergunta pela mulher no singular, com letra maiúscula, pela idéia de mulher, pelo universal mulher, mas pela experiência vivida das mulheres. Não é propriamente uma pergunta sobre os atributos da palavra mulher, mas sim uma pergunta sobre o que significa uma existência no feminino; faz alguma diferença pensar a existência humana com base na existência das mulheres, ou na experiência vivida de uma mulher? “Como pode realizar-se um ser humano dentro da condição feminina?”⁴ É uma questão existencial que coloca em cheque a idéia de uma existência neutra do ponto de vista da diferença sexual⁵. Por isso, é uma questão que implica necessariamente sua proponente, afinal, segundo Beauvoir, “um homem nunca teria a idéia de escrever um livro sobre a situação singular que ocupam os machos na humanidade”⁶; longe de ser singular, o masculino constrói-se historicamente como universal:

A relação dos dois sexos não é a das duas eletricidades, de dois pólos. O homem representa ao mesmo tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos “os homens” para designar os seres humanos, tendo-se assimilado ao sentido singular do vocábulo *vir* o sentido geral da palavra *homo*. A mulher aparece como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade.⁷

¹ Antes que comece propriamente o texto, algumas palavras sobre a filosofia de Simone de Beauvoir se fazem interessantes, senão necessárias. Acredito que esse pré-texto coloca algumas condições de entendimento dos textos que se seguem, já que o pensamento de Irigaray está fortemente ligado à teoria de Beauvoir, estabelecendo uma genealogia (no sentido de linhagem mesmo) feminina dentro da filosofia.

² BEAUVOIR, 1980. p7.

³ HEIDEGGER, 2006

⁴ BEAUVOIR, op cit p.24

⁵ “para Heidegger – e para Sartre também – a existência humana era concebida abstraído-se o fato de que, como diria Beauvoir “a humanidade é dividida em duas classes de indivíduos”, homem e mulher.” SANDFORD, 2006 p.59

⁶ Op. Cit p.9. Não posso deixar de acrescentar o quanto essa afirmação de Beauvoir é localizada historicamente, perdendo sua força nos dias de hoje, quando a produção de escritos sobre masculinidades se multiplicam.

⁷ Op. Cit p.9

Judith Butler coloca essa questão nos seguintes termos: mulheres têm sua especificidade sempre em jogo, são *marcadas*, enquanto a neutralidade do homem, sua universalidade descarnada constitui um lugar não-marcado. Esta é uma forma de falar da dialética um/outro, evocada por Beauvoir: o outro nunca pode passar-se por universal, ele é marcado por sua alteridade, pela sua falta. A filósofa francesa entende a alteridade num esquema de oposição binária – “o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele”, negativamente, poderíamos dizer, como o oposto, o inverso, o negativo, a falta. “A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro”⁸.

Uma parte da resposta jaz nesse paradoxo: se há uma essência partilhada pelas mulheres é a alteridade, a inessentialidade, a ausência de uma autodefinição. Outra pista para a resposta de Beauvoir, que se acopla ao nosso paradoxo supracitado, é a seguinte: precedência da existência sobre a essência. Através de uma versão do lema existencialista ela nos alerta que a existência de homens e mulheres determina como a diferença sexual será vivida e o que ela significará e não o inverso: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”⁹, quando perguntamos o que é uma mulher devemos nos lembrar que o “ser” é não é entendido num sentido substancial: “ser é ter-se tornado, é ter sido feito”¹⁰. Beauvoir distingue, dessa forma, a mulher da fêmea da espécie, manobra muitas vezes lida em termos da distinção sexo/gênero oriunda da sociologia americana. Sheila Sandford argumenta contra essa interpretação: “a ‘mulher’ de Beauvoir é uma categoria existencial que atravessa a distinção entre natureza e cultura de que depende a distinção sexo/gênero”¹¹, enquanto a distinção sexo/gênero proveniente das ciências sociais varre o sexo para debaixo do tapete (um tapete chamado natureza) livre de questionamentos, a distinção de Beauvoir desafiaria a idéia de uma oposição entre natureza e cultura.

Poderíamos pensar a teoria de Beauvoir como a tentativa de politizar a ontologia, seguindo o conselho de Poulain de La Barre de desconfiar do que os homens disseram sobre as mulheres¹² e apostando no privilégio epistêmico das oprimidas¹³: a que

⁸ Todas as citações desse parágrafo: Op. Cit p.10

⁹ BEAUVOIR, OP. CIT VOLUME ii p.9

¹⁰ BEAUVOIR, op.cit p.19

¹¹ SANDFORD, 2006. p.76 tradução minha

¹² “Tudo o que os homens escreveram sobre as mulheres deve ser suspeito, pois eles são, a um tempo, juiz e parte.” Poulain de La Barre citado por Beauvoir como epígrafe do seu livro.

propósitos políticos atende uma ontologia da falta, que entende a mulher como um homem incompleto, ou a oposição entre uma essência ou princípio masculino e um feminino? Beauvoir vai analisar no primeiro livro do *Segundo Sexo* os fatos e mitos a respeito das mulheres encontrados nas ciências sociais, naturais e também na filosofia, que servem para compor um *corpus* mais ou menos unificado numa imagem que ela nomeará de “Eterno Feminino” a qual opõe à experiência vivida das mulheres – Monique Wittig, retomando esse ponto, chamará essa imagem de “Mito da Mulher” oposta às mulheres como classe – que dá nome a segunda parte de seu livro. Ao mesmo tempo, Beauvoir tenta estabelecer um tipo de ontologia interessante para uma perspectiva feminista, marcada, entretanto, por seus compromissos com o existencialismo.

A noção de liberdade ontológica dá a Beauvoir uma possibilidade de pensar a resistência das mulheres – a imagem do Eterno feminino não cola porque existe um espaço de negociação, um espaço de interpretação e de liberdade de escolha – a uma ontologia (que é política) da opressão, mas ao mesmo tempo gera uma noção de cumplicidade com a opressão: mulheres são necessariamente livres para construir seu projeto de si no mundo, insistir numa isenção de responsabilidade sobre sua própria opressão é cair na má-fé. O conceito sartriano de má-fé designa uma série de artifícios utilizados pelo sujeito para evitar a responsabilidade sobre seu próprio destino. Segundo Andrea Nye:

Má fé é sempre a tentativa de isentar-se da responsabilidade a ponto de reduzir-se à *pura coisidade*, tornar-se inerte e passivo, afirmar que se deve fazer o que se faz, ou adotando uma religião e aceitando seus dogmas, tornando-se comunista e obedecendo a linha do partido, *alegando ter certa nacionalidade ou personalidade ou sexo ou raça*, ou afirmando uma absoluta fidelidade a princípios morais.¹⁴

¹³ Creio que para elucidar a situação da mulher são ainda certas mulheres as mais indicadas. É um sofisma encerrar Epimênides no conceito de cretense e os cretenses no de mentiroso: não é uma essência misteriosa que determina a boa ou a má-fé nos homens e nas mulheres; é a situação deles que os predispõem mais ou menos à procura da verdade. Muitas mulheres de hoje, que tiveram a sorte de ver-lhes restituídos todos os privilégios do ser humano, podem dar-se ao luxo da imparcialidade; (...) e muitas de nós já não vêem em sua feminilidade um embaraço ou um obstáculo; muitos outros problemas nos parecem mais essenciais do que os que nos dizem particularmente respeito; e esse próprio desinteresse permite-nos esperar que nossa atitude será objetiva. Entretanto, conhecemos mais intimamente do que os homens o mundo feminino, porque nele temos nossas raízes; apreendemos mais imediatamente o que significa para um ser humano o fato de pertencer ao sexo feminino e preocupamo-nos mais com o saber. BEAUVOIR, op. Cit p. 21-22

¹⁴ NYE, 1995.

É importante para Beauvoir relacionar liberdade e má-fé, especialmente no caso das mulheres. Num primeiro momento, existe o “Eterno Feminino” pronto para seduzir e enredar as mulheres: a ideologia de um destino natural das mulheres, da inferioridade física e mental, da dependência. O segundo momento é a “cumplicidade da vítima”, aqui entra não apenas a crença na ideologia, mas também o amor (heterossexual?) é caracterizado por Beauvoir como uma possível armadilha da má-fé. “A liberdade existencialista implica que as vítimas sejam sempre cúmplices de sua própria escravização”¹⁵.

A situação das mulheres é a causa de sua exploração econômica e, portanto, de sua opressão. É importante lembrar que “situação” é uma das categorias existencialistas que Beauvoir utiliza; situação em termos existencialistas “refere-se ao contexto da existência humana individual dentro do qual e contra o qual a liberdade se afirma (...) são os aspectos não escolhidos da existência de alguém”¹⁶. A situação pode ser, então, o passado de um indivíduo ou suas condições sociais, econômicas e culturais de existência. A liberdade, para uma existencialista como Beauvoir, só faz sentido quando pensada em referência a uma situação “liberdade na situação”, mas diferentemente de Sartre que acreditava que a “liberdade ontológica não poderia ser comprometida”, qualquer que fosse a situação social ou física de um indivíduo, ela coloca o acento na situação: “Beauvoir afirmava que existem algumas situações (escravidão, por exemplo) sobre as quais seria, na melhor das hipóteses, supérfluo falar sobre liberdade ontológica”¹⁷.

¹⁵ NYE, op. Cit p.108

¹⁶ SANDFORD, 2006 p.57. minha tradução, meus grifos.

¹⁷ SANDFORD, 2006 p. 57-58 minha tradução

- feminismos e filosofias -

“As ferramentas do senhor nunca servirão para desmontar a casa grande”

Audre Lorde

A partir dessa discussão introdutória ao pensamento de Simone de Beauvoir, algumas questões sobre a relação entre feminismo e filosofia podem surgir. Partindo de uma caracterização inicial da filosofia como uma busca da razão em direção à verdade (que, pretensamente, vem sempre no universal) e do feminino como aquilo que não pode ser entendido como universal, porque é parcial, singular e marcado, como pode se dar a relação entre o feminismo – como uma teoria feita por/para mulheres – e a filosofia – como uma teoria feita por/para homens? Será possível pensar o feminismo como filosofia a partir dessas definições? Beauvoir já nos falava da relação problemática entre verdade e singularidade, ou melhor, entre a verdade de uma sentença e o lugar no mundo que habita sua proponente:

Agastou-me, por vezes, no curso de conversações abstratas, ouvir os homens dizerem-se: "Você pensa assim porque é uma mulher". Mas eu sabia que minha única defesa era responder: "penso-o porquê é verdadeiro", eliminando assim minha subjetividade. Não se tratava, em hipótese alguma, de replicar: "E você pensa o contrário porque é um homem", pois está subentendido que o fato de ser um homem não é uma singularidade.¹⁸

Podemos notar um descompasso na relação entre mulheres e filosofia colocada nesses termos. Para Luce Irigaray trata-se de uma impossibilidade; a filosofia é, em suas palavras, um discurso (ou melhor, o discurso mestre, no qual outros ramos do conhecimento vão buscar conceitos) recusado às mulheres (ou que recusa “o feminino”?) – por isso mesmo seu esforço é em direção a invadir a casa do filósofo, roubar suas ferramentas, utilizá-las de maneiras estranhas que permitam um entendimento e um conhecimento da estrutura da própria casa para, assim, destruí-la.

Entretanto, poderíamos argumentar contra as definições anteriormente dadas; será que a filosofia tem necessariamente a ver com a verdade? Ou que a verdade requer “universalidade”? “Universalidade” só pode ser entendida em termos de neutralidade de gênero? Uma das grandes questões de confrontação entre escritos de Luce Irigaray e de Monique Wittig¹⁹ é justamente a ligação entre subjetividade e a capacidade de se apropriar do lugar de fala universalizante, a capacidade de falar pela humanidade.

¹⁸ BEAUVOIR, op. cit p. 9

¹⁹ Que vão ser discutidos com mais calma no capítulo 2.

Enquanto Wittig argumenta pela necessidade de falarmos (e sermos entendidas) em termos universais, Irigaray parece insistir numa outra economia do ~~sujeito~~ feminino. Essa questão será discutida com mais vagar no próximo capítulo, devotado a uma confrontação dos escritos dessas duas feministas. O que é relevante nesse momento é ressaltar o descompasso entre uma idéia de teoria que requer universalidade e a impossibilidade de uma mulher falar e, neste movimento, se apropriar do universal.

Susan Bordo²⁰ e Michelle Le Doeuff retomam, de formas bastante diferentes, a questão de Beauvoir, uma para falar sobre o gueto acadêmico das produções feministas, e a outra para colocar em questão as relações sociais e metafóricas entre mulheres e a filosofia. Bordo argumenta que, por apresentarem um tipo bem diferente de teoria, uma *teoria incorporada*, as feministas não são reconhecidas nos grandes círculos acadêmicos. Isso se dá porque a teoria se assenta em grande parte na velha imagem do olho que olha de lugar nenhum. Assim como descreve a citação de Beauvoir acima, a boa teoria é incompatível com uma localização específica no mundo. A feminilidade enviesaria a teoria. O que essa imagem do “produtor do conhecimento” deixa escapar é o fato de todo pensador (e pensadora) habitar um lugar específico no mundo que influi, necessariamente, na sua forma de olhar, tocar, cheirar e falar sobre as coisas (e será que a filosofia, como amor à sabedoria já não supõe uma heterossexualidade como pano de fundo? A sabedoria, o filósofo). Assim, grande parte dos esforços feministas, desde o *Segundo Sexo*, tem sido no sentido de uma crítica à universalidade e a neutralidade na produção do conhecimento; o que gerou frutos interessantes em epistemologia²¹.

Mas, de acordo com Bordo, raramente vemos essas pensadoras no rol de grandes pensadores, comentadores ou críticos da filosofia: a seu pensamento aparentemente falta relevância geral, a elas é reservado o espaço de fazer teoria sobre questões femininas, na melhor das hipóteses. Assim como as mulheres de Beauvoir, as feministas de Bordo são tornadas o Outro e existe um espaço já demarcado para suas intervenções no mundo acadêmico. Bordo fala da diferença entre a recepção das idéias de Michel Foucault e Andrea Dworkin sobre o corpo, como exemplo desse processo de tornar o pensamento feminista um *Outro*: enquanto o discurso sobre o corpo em Foucault é “lido como um discurso neutro em relação ao gênero, além de amplamente aplicável”, um corpo histórico porém generalizável, o discurso de Dworkin é lido como um discurso sobre as “*peculiaridades* do corpo feminino”, isso se dá pela relação entre as dicotomias

²⁰ BORDO, 2000.

²¹ HARDING, 1991. HARAWAY, 1995

fundantes da metafísica ocidental: masculino/feminino, universal/singular²²; o corpo masculino passa a ser o representante do corpo em geral, enquanto o feminino é marcado pela diferença, aliás, “o corpo masculino enquanto corpo masculino desaparece por completo com sua especificidade concreta submergida por seu colapso no universal.”²³

Michelle Le Doeuff desdobra de forma diferente essa questão da formação de um gueto acadêmico habitado pelas feministas. Às mulheres (e por extensão às feministas) é garantido um espaço específico dentro da filosofia: o espaço de admiradoras, e por isso mesmo, de comentadoras. Assim, discute casos históricos de mulheres cujo relacionamento com a filosofia era mediado pelo amor de um filósofo (como a Eloísa “de” Abelardo) e percebe como aspecto comum nestes casos: a inexistência de uma terceira parte intervindo entre mestre e pupila; a relação entre mestre e pupila não era mediada por uma instituição de ensino ou coisa parecida, até mesmo porque o acesso à escolaridade era restrito. Inserindo *insights* psicanalíticos Le Doeuff propõe uma conexão entre o amorismo dessas mulheres e sua conexão direta não com a filosofia como espaço de criação de conceitos ou de novas maneiras de pensar o mundo, mas de reprodução de certo modo de pensamento, seguindo os passos de seu mestre: à sua relação com o mestre faltaria um terceiro, que como na relação edípica, intervém separando as duas partes e promovendo o crescimento ou a independência da primeira parte (neste caso a estudante amadora de filosofia). O amor pela sabedoria e o amor pelo filósofo se confundiriam nesses casos. É, no entanto, uma análise que supõe uma heterossexualidade como pano de fundo. Le Doeuff herda de Luce Irigaray muitas das noções que vão orientar sua análise das relações entre “o feminino” e “a filosofia”, seja na relação socialmente localizada entre mulheres reais e a comunidade filosófica – entendida como um espaço de homosociabilidade (hom(em)ossexualidade²⁴), ou seja, como uma comunidade construída por e para homens – seja na relação metafórica entre

²² É recorrente na literatura feminista a crítica às dicotomias entendidas como fundantes ou simplesmente como operantes em nossas formas de conhecer e falar sobre o mundo. Michele Le Doeuff apresenta a seguinte lista, retirada dos escritos de Hegel (atribuída aos pitagóricos):

limite e infinidade

unidade e multiplicidade

masculino e feminino

luz e escuro

bom e mal

poderíamos acrescentar algumas outras como mente e corpo, cultura e natureza.

²³ Todas as citações desse parágrafo: BORDO, 2000. p. 15

²⁴ Segui a sugestão da tradução espanhola de marcar também em português a relação entre homo e homem

feminino e a alteridade indeterminável: aquilo que é recusado pela filosofia; para que a filosofia seja entendida como produção de um sujeito autônomo.

Partindo de uma descrição de estilos epistêmicos socialmente desenvolvidos e diferenciados entre homens e mulheres Le Doeuff analisa num estilo quase sociológico o fato da valorização de um estilo epistêmico mais “masculino” dentre a comunidade de filósofos; segundo ela, não é difícil adivinhar o gênero do autor de um trabalho escolar, basta atentarmos para o estilo da escrita:

Um trabalho pode ser identificado como masculino pelo tom abalizado, pelo modo que a interpretação é priorizada, em detrimento da receptividade ao texto, resultando numa leitura profunda e decisiva ou num fantástico equívoco na interpretação. Mulheres, por outro lado, tendem a ser mais receptivas, e seus trabalhos são caracterizados por um tipo de respeito educado pela fragmentação do discurso alheio (isso também é chamado de ‘acuidade no comentário detalhado, mas falta de uma visão geral’), por uma grande timidez (é como se elas deixassem o texto explicar a si mesmo) e também por um talento para o que pode ser chamado de ‘comparação elogiosa’²⁵

Le Doeuff percebe que o estilo mais “masculino” de escrita e aproximação aos textos é preferido pela comunidade acadêmica (que deve ser situada; trata-se da comunidade francesa na década de 80). Depois passa a se perguntar por que esse segundo tipo de leitura/escrita é desvalorizado, e *sua* resposta para a pergunta é a seguinte: esse estilo traria em si características geralmente associadas à feminilidade. Isso gera uma pergunta do ovo e da galinha: esse estilo de escrita atenciosa, respeitosa e acanhada seria desvalorizado porque é ligado ao feminino, ou o contrário? A resposta à pergunta não parece ser relevante agora, ou pelo menos não me atreveria a arriscar uma resposta (numa atitude respeitosa ou acanhada?). Mas podemos perceber que uma divisão de estilos epistêmicos como essa se baseia nas (ou é estruturada pelas) dicotomias (e nas ligações metafóricas entre as próprias dicotomias): razão/emoção, teoria/prática, eu/outro, masculino/feminino, mente/corpo; novamente imagens de feminilidade como abertura para o outro, centrada no cuidado, da mulher como mera reprodutora de conceitos que nunca poderia gerar (a imagem aristotélica da reprodução humana ecoa somente em meus ouvidos?). Essa argumentação sobre estilos epistêmicos pode dar muito pano para várias mangas, por isso cabe sublinhar o caráter social dessa distinção, tendo em vista as recorrentes reportagens em revistas de grande circulação sobre os “cérebros masculinos e femininos” que procuram explicar diferenças cuja

²⁵ LE DOEUFF, 1987. Tradução minha.

existência é socialmente condicionada como ancoradas num funcionamento cerebral biologicamente programado.

Le Doeuff vai argumentar que além do preterimento das mulheres pela comunidade filosófica existe ainda outro nível de relação problemática entre “filosofia” e o “feminino”. É que a primeira representa, segundo Le Doeuff, uma restrição ao número de enunciados possíveis e/ou aceitáveis; se autodefine pela exclusão de certos tipos de discurso, ou de certas formas de enunciados. Mas o objeto de exclusão da filosofia não pode ser facilmente definido porque a filosofia nada mais é do que “a idéia formal de que o discurso deve envolver exclusão ou disciplina, de que modos de pensamento admissíveis não podem ser indefinidos.”. A única possibilidade de descrição desse objeto indefinido de exclusão, ou como Le Doeuff vai chamá-lo, essa “alteridade indeterminável”²⁶, é via metáfora, e a diferença entre homem e mulher é invocada, mediante a sua conexão com as demais dicotomias já explicitadas acima, para significar essa diferença entre uma enunciação definida e uma indefinida, entre *logos* e *mythos*. Assim, o “feminino” passa a ser como inimigo interno da filosofia²⁷, um inimigo criado e rejeitado pela filosofia no mesmo movimento (e do qual a filosofia precisa, para estabelecer seu contraponto). Talvez chamá-lo o inimigo interno, seja uma pista falsa porque o feminino não está dentro, mas sim sob e nas bordas. É como a massa de uma torta cujo recheio é a filosofia; é o recipiente – o receptáculo? A *khôra*²⁸ sem diferenciação que tudo abriga sem, por isso, modificar-se? Essa discussão está totalmente contaminada de Irigaray (tanto por Le Doeuff quanto por minha própria culpa) e sua mimetização do discurso de grandes filósofos – é o substrato, o que está por baixo, o suporte: assim como a mãe está para o sujeito (como sua origem renegada, como o substrato que permite a construção do edifício da subjetividade), o feminino está para a filosofia. Além disso, se a feminilidade da mãe é o que assombra as fronteiras do sujeito (masculino desde sempre – e por isso mesmo empenhado em um projeto de misoginia, de negar qualquer traço de feminilidade, estando sua própria subjetividade em risco) o feminino é o que está à margem da filosofia, ameaçando seus

²⁶ Todas as citações do parágrafo: LE DOEUFF, 1987, p195/196

²⁷ Le Doeuff cita a seguinte passagem da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel:

“Since the community gets itself subsistence only by breaking in upon family happiness and dissolving [individual] self-consciousness into the universal, it creates itself in what it suppresses, and what is at the same time essential to it — womankind in general, *its inner enemy*. Womankind - the eternal irony of the community - alters by intrigue the universal purpose of government into a private end...” (Baillie translation, p.496)

²⁸ Irigaray discute o conceito do receptáculo no *Timeu* de Platão, na última parte do *Speculum*. Derrida também o faz em seu texto *Khôra*.

limites: é a irracionalidade (aquém da razão?), o pensamento contaminado, que não é claro e distinto (é escuro, enegrecido – continente negro)...

A caracterização de Le Doeuff torna o falocentrismo²⁹ um caráter fundamental, senão indispensável da filosofia do jeito que a define. Podemos entender o conceito de falocentrismo como uma derivação da noção de logocentrismo explicada nos seguintes termos por Elizabeth Grosz no glossário de seu livro *Sexual Subversions*:

designa a forma dominante da metafísica no pensamento ocidental (...) um sistema de pensamento centrado na dominância de uma lógica da presença singular. Um sistema que procura, para além dos signos e representações, o real e o verdadeiro, a presença do ser, do conhecimento e da realidade para a mente – um acesso aos conceitos e coisas em sua forma pura e sem mediação. Sistemas logocêntricos se apóiam numa lógica de identidade fundada na exclusão e polarização binária da diferença.³⁰

Falocentrismo é um termo que tenta fazer coincidir sistemas cuja fundação é a lógica da identidade com o sistema aonde o falo é o significante central, negando a feminilidade qualquer protagonismo ontológico. O feminino é sempre definido por oposição ao masculino, como falta. Tanto a definição de Grosz do falocentrismo quanto o argumento de Le Doeuff sobre as mulheres como “o inimigo interno da filosofia” são herdeiras, de certo modo, da escrita de Luce Irigaray e seu projeto de desvendar o feminino como o ponto cego do discurso filosófico. Segundo Irigaray, *logos* e *phallus* se opõem a *mythos* e *hystera*: dessa forma, se precisamos desenvolver outras formas de escrita, nas quais possamos falar (como) mulheres (*parler femme*) a tentativa de buscar uma possibilidade de significação do feminino (a mistérica³¹) nas

²⁹ Podemos perceber isso, também, como herança irigarayana: “essa dominância do logos filosófico emana em grande parte de seu poder de reduzir todas as outras a economia do Mesmo (...) do poder de erradicar a diferença entre os sexos em sistemas que são auto-representativos de um sujeito masculino” é por isso que Irigaray acha que seu projeto de re-leitura e mimetismo da escrita de grandes filósofos, conectada com a necessidade de pensar a diferença sexual, tem que funcionar de maneira a reabrir figuras recorrentes no discurso filosófico (idéia, substâncias, sujeito, conhecimento, etc) para conseguir captar aquilo que elas tomam de empréstimo do feminino, para fazê-las pagar sua dívida. Uma maneira de fazê-lo é se perguntar como a criação de um sistema filosófico é possível: “o que das condições de sua própria produção a coerência de expressões discursivas eclipsam”; Irigaray quer saber o que é suprimido para manter-se a coerência e a linearidade do pensamento, qual o pano de fundo desse pensamento (qual sua cenografia qual a arquitetônica do edifício filosófico), o que é que está reprimido em dado texto – Irigaray vai tentar psicanalizar os textos filosóficos, buscando uma releitura interpretativa atenta para a rede metafórica presente neste texto, as figuras de discurso, as configurações imaginárias e também seus silêncios. Mas sua busca não é apenas por uma re-leitura do cânone mas uma tentativa de quebrar o mecanismo discursivo que opera pela (ou a partir) de uma supressão do *material*. [Todas as citações presentes aqui são traduções minhas do texto em formato de entrevista de Irigaray *The Power of Discourse*, TS, pg74-75]

³⁰ GROSZ, 1989. p. xx (minha tradução)

³¹ *La Mystherique*; juntando ao mesmo tempo as noções de *mythos*, *hystera* opostas ao falocentrismo e as noções de mistério e histeria que são caracterizações comuns da feminilidade pela psicanálise, esse artigo, que jaz no centro do *Speculum* é provavelmente o seu ponto alto.

brechas do falogocentrismo (ou fora dele? Ou, quem sabe, *apesar* dele?) pode ser caracterizada como um separatismo intelectual?

Ainda conectado à idéia de como o falogocentrismo atua, Grosz³² enfatiza que nossas concepções de realidade, conhecimento, verdade, política, ética e estética – conceitos que pareceriam neutros e vazios de especificidade de gênero – são efeitos de corpos sexualmente específicos, implicados em estruturas específicas de poder, muitas vezes denominadas patriarcais por algumas feministas³³. A partir disso, propõe como um dos desdobramentos do falogocentrismo o jeito que o corpo aparece ao longo da história da filosofia (constantemente associado a algum tipo de hierarquização entre mente e corpo). A “filosofia dos homens”, para usar um termo de Andrea Nye³⁴, teria incrustado em si algum tipo de *somatofobia*, nela a dicotomia mente/corpo se repete e, de um jeito próximo à noção de Luce Irigaray de *especula(riza)ção*³⁵, o segundo termo da dicotomia é entendido apenas com referência ao primeiro, como num espelho: o reflexo invertido do mesmo. Assim, o corpo, como a mulher em relação ao homem, não é entendido em seus próprios termos (ou positivamente), mas apenas como o negativo (ou a falta) da mente como aquilo que suja a pureza/claridade (metáforas morais ou raciais são abundantes) das idéias. O corpo está à margem, e importa para propósitos feministas, traze-lo para o centro. Mas os moldes das ciências naturais não são interessantes ou mesmo suficientes para um projeto político-filosófico feminista: fiéis, desde o princípio, ao falogocentrismo elas (as ciências naturais) também entendem corpos como esvaziados de agência, entendidos como pré-culturais ou de alguma forma imunes à interferência cultural; estabelecem um vínculo metafórico entre a dicotomia mente/corpo e a cultura/natureza e a dicotomia homem/mulher. Importa trazer o corpo para o centro tendo como horizonte a desconfiança do lema, atribuído à Freud, de que a anatomia é destino. O exercício de criar uma nova forma de pensar/entender ou falar/escrever sobre corpos pode ser um caminho para uma ontologia feminista revigorada. A discussão sobre corpos e materialidades está diluída nos (ou melhor, é o fio da meada dos) capítulos dois e três desta monografia, centrados numa cartografia cujos pontos cardinais são Irigaray, Deleuze e Wittig (permeadas por Butler e Braidotti).

³² Grosz, 1989.

³³ Existe uma discussão, dentro das diferentes teorias feministas, a respeito da utilização do termo “patriarcado”. Ver Butler, 2003.

³⁴ NYE, 1995.

³⁵ Irigaray chama esse processo de corresponder ou reforçar/sustentar a mesmidade masculina de *especula(riza)ção* fazendo um trocadilho com a prática filosófica por excelência e a metáfora da mulher como espelho do narciso homem- que remonta pelo menos à Simone de Beauvoir

Beauvoir, Bordo e Le Doeuff parecem concordar que o feminismo pode servir para uma crítica metafilosófica relevante e capaz de reconfigurar a filosofia como um todo, não apenas sua forma de pensar as mulheres. A crítica feminista se estende pela ética, filosofia política, epistemologia, filosofia da mente e da linguagem, criando novos conceitos, revendo conceitos antigos e tendo como ponto de partida a percepção de que o modelo geral de humanidade, no qual se assenta boa parte dos enunciados aceitáveis filosoficamente, nada tem de neutro, mas é específico, sexuado (ou gerado?), racializado, localizado no mundo; logo, diferentes lugares de fala podem propiciar diferentes tipos de saberes. Portanto argumentam por uma filosofia feminista, ou pelo menos, por uma filosofia com orientações feministas;

No entanto a perspectiva de Irigaray parece acenar para a impossibilidade de uma filosofia feminista (ao mesmo tempo em que está inegavelmente fazendo filosofia). Devemos, então, pensar o feminismo como uma crítica estrangeira a filosofia: uma teoria que avalia criticamente a tradição filosófica, revisora da filosofia *malestream*³⁶? Ou mais do que isso, pensá-lo como uma alternativa ao discurso filosófico?

Pode ser que filosofia, então, não seja nada mais do que uma caixa de ferramentas³⁷ a ser utilizada por outras formas de conhecimento ou de escrita, dentre elas os feminismos. O que nos remete à nossa epígrafe. A frase de Lorde sugere, para mim, algo muito próximo a uma atitude de desconfiar dos conceitos alheios³⁸ de maneira a manufaturar nossos próprios conceitos, mas mais do que isso, é uma frase que talvez condicione de certa forma a relação que estou tentando delinear aqui, entre filosofia e feminismo:

- 1- Beauvoir, Bordo e Le Doeuff, pelo menos do modo que foram retratadas aqui, parecem argumentar que as ferramentas do senhor estão à disposição, mas também podemos fabricar nossas próprias ferramentas (usando as ferramentas

³⁶ Termo bastante usado em discursos feministas, é uma corruptela do adjetivo “mainstream” que pode significar em português algo próximo à “corrente dominante”; a corruptela significando, então, que o masculino é o que domina (a história, a filosofia, as concepções de mundo) . É usado para falar sobre o sexismo que perpassa a cultura dominante.

³⁷ Furto descaradamente essa noção de Deleuze e Guattari, presente no texto “o que é a filosofia?”, numa manobra *free-style* de *conceptual pick-pocketing*, assim como furto a idéia de vasculhar os bolsos (ou bater-carteira?) de outras pessoas em busca de conceitos de Rosi Braidotti.

³⁸ Segundo Nietzsche, “os filósofos (sic) não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, criá-los, afirmá-los, persuadindo os homens (sic) a utilizá-los. Até o presente momento, tudo somando, cada um tinha confiança em seus conceitos, como num dote miraculoso vindo de algum mundo igualmente miraculoso” – Deleuze e Guattari completam que devemos desconfiar dos conceitos, especialmente dos “importados” de outras pensadoras. A partir disso, eles propõem uma imagem de filosofia como uma arte de manufaturar conceitos. (DELEUZE & GUATTARI, 1992)

do senhor?) e um uso correto delas produzirá, necessariamente o alargamento da definição de filosofia: serão suficientes para fazer um *puxadinho só nosso* dentro da casa do senhor.

- 2- Monique Wittig, ao contrário, parece concordar com Lorde, argumentando pelo abandono da dialética, caracterizada por ela como o “pensamento da dominação”. Veremos no próximo capítulo a crítica de Wittig à primazia da diferença (entendida como oposição dicotômica) no pensamento filosófico. Adiantando um pouco a questão que vai tomar conta do próximo capítulo, podemos afirmar que para Wittig usar as ferramentas do senhor, ou seja, insistir na diferença sexual é um projeto fadado ao fracasso porque rearticula o próprio mecanismo da exclusão; Wittig se interessa pela intensidade com que discursos científicos e filosóficos atuam em nossos corpos, para ela a filosofia deve ser investigada porque é nela que se encontra a gênese de muitos dos conceitos que “nos tocam”;
- 3- Luce Irigaray apesar de entender que são as ferramentas do senhor que constroem a casa patriarcal acredita que tendo apenas essas ferramentas à mão, temos que fazer uso delas, pelo menos inicialmente, uma vez pode ser que nossas próprias ferramentas só façam sentido do lado de fora da casa do senhor. A destruição da casa do mestre só pode ser operada de dentro dela mesma, o feminino só pode surgir dentro da filosofia, por um certo deslocamento, um uso das ferramentas contra si mesmas (ela começa a fazer isso no *Speculum* psicanalisado a psicanálise). O que é interessante é que Irigaray acha que a própria disjunção entre as ferramentas conceituais e as mulheres (que habitam “mundos” muito diferentes) faz com que os usos femininos dessas ferramentas sejam usos interessantes.

O próximo capítulo continua de certa forma a discussão iniciada aqui. Acredito que uma resposta possível para o dilema entre o “feminino” e a “filosofia” é pensarmos redefinições para esses termos, para além de uma perspectiva centrada no falo e no logos; mas o que temo é que uma perspectiva distante do logos não seja reconhecida como filosofia; a própria Irigaray não quer construir uma nova teoria na qual mulheres serão sujeitas ou objetas, longe disso: quer jogar seus tamancos na máquina de produção teórica de verdades e sentidos lineares e unívocos, sabotá-la... em favor de uma escrita e de uma fala deslinearizada, caótica, que não

privilegie a teoria, a visão, mas sim o tato, a *haphē*³⁹, ou a *hapestai* grega (e não na *haptophobia* – o pavor de ser tocado - que se conecta com a *somatophobia*), um tocar a si mesma (ligado ao desejo a proximidade e não a propriedade; lembrando que a proximidade confunde qualquer tentativa de adequação ou apropriação), enfim: uma escrita que recusa a existência de um centro, que é difusa, esparramada, fluida, *haptophilica*. Uma escrita como essa abriria espaço para falarmos (como) mulheres.

³⁹ Palavra grega que significa o sentido do tato, toque, contato, conexão...

- o desafio de fazer comunidade na casa da diferença -

“Being women together was not enough. We were different. Being gay-girls was not enough. We were different. Being Black together was not enough. We were different. Being Black women together was not enough. We were different. Being Black dykes together was not enough. We were different...it was a while before we came to realize our place was the very house of difference rather than the security of any one particular difference.”

Audre Lorde

-congelando fluxos-

Classificar é sempre congelar um fluxo. Nem todo pensamento é estático, quase nenhum é, quase nenhum é esquemático. Pensar é sempre atar e desatar nós, sempre movimento, sempre instável. Tarefa estranha, porém comum, é congelar fluxos, ignorar dessemelhanças para encaixar pensamentos em classes, em grupos de afinidades, em identidades. É uma tarefa fria, de quem olha separadamente, de quem pretensamente não quer se implicar. Para mim é tarefa difícilíssima, pois sempre me encontro no meio das disputas com pedaços de mim conectados apaixonadamente a pedaços de teorias fortemente opostas. Difícil olhar apenas racionalmente para teorias que me apelam corporalmente, para teorias encorporadas⁴⁰. No entanto, parece ser útil olhar para fluxos congelados, pelo menos para orientar as discussões, pelo menos para organizar o caos de conexões e desconexões entre pensamentos diferentes. Por isso importo uma classificação de teorias feministas proposta por Iris Young, em seu livro sobre as políticas da diferença, no qual ela reduz os projetos feministas de seu país a duas posições principais: o feminismo humanista e o feminismo ginocêntrico. O primeiro:

predominou no século dezanove e no movimento de mulheres contemporâneo até o final da década de 70 e acha em qualquer afirmação de diferenças entre homens e mulheres apenas um legado da opressão feminina e uma ideologia de legitimação da exclusão das mulheres de atividades humanas socialmente valorizadas⁴¹

Podemos entender dessa passagem que de acordo com o feminismo humanista é a opressão que cria a diferença e não o contrário. Porque o contrário seria apelar (ou ariscar apelar) para algum tipo de relação íntima (para não dizer determinação) entre o que é natural e o que é social. Essa posição tende a entender a natureza como oposta à política e, portanto, como uma barreira para a liberdade e daí sai a noção esvaziada de

⁴⁰ Traduzo o termo “embodied” pelo neologismo “encorporado” seguindo Eduardo Viveiros de Castro (2002), visto que nem “encarnar” nem mesmo “incorporar” parecem termos adequados.

⁴¹ YOUNG, 1990. pág161, minha tradução.

natureza, como algo que não possui nenhum tipo de agência; entendo a própria postulação da diferença entre sexo e gênero e as dimensões que ela tomou no feminismo estadunidense, como um desdobramento dessa posição humanista (volto a tocar mais demoradamente nesse assunto no próximo capítulo).

Young conecta o humanismo ao que chama de “cegueira de gênero”, porque é um ponto de vista centrado na idéia de igualdade, na idéia de medir diferentes pessoas (neste caso específico: mulheres e homens) sob o mesmo critério. É uma posição “humanista” porque remete à idéia de que exista uma “humanidade” anterior em algum sentido à diferença sexual. Dentro dessa perspectiva, fazer política feminista é incluir: não deveríamos mais falar em homens e mulheres, mas sim em seres humanos que são potencialmente iguais. Young chama isso de *assimilacionismo*: trata-se da tentativa de ascender à posição de sujeito universal, ou conseguir direitos do homem-branco-heterossexual sem questionar o próprio sistema que garante esses direitos. Em outras palavras, superar a opressão pela assimilação ou enquadramento num sistema que funciona via exclusão.

Também podemos depreender da passagem citada uma idéia de verdade escondida sob o véu da ideologia: existe algo para além da ideologia opressiva a que podemos apelar se queremos desarticular/questionar a situação de oprimidas, que é, de acordo com essa linha de pensamento, o mesmo que atingir a igualdade. Diferença e igualdade estão evidentemente opostas para as feministas humanistas e, por isso, desconfiam de apelos feministas à diferença: falar sobre ela é reativar o próprio mecanismo de exclusão, uma manobra de construir hierarquias disfarçadas; deixamos de falar de melhor/pior para falar de “diferente”.

Porém, o que essa postura põe para debaixo do tapete é justamente o fato de apelar para um conceito de “ser humano” que é construído através de uma série de exclusões daquilo que não cabe, ou daquilo que tem que ser jogado ou projetado para fora. Existe uma literatura vasta sobre como o conceito de sujeito se constitui via exclusão – discutimos rapidamente como essa denúncia da exclusão das mulheres da idéia de sujeito aparece em Simone de Beauvoir (que era ela mesma uma assimilacionista) e a própria Young se dedica a essa questão ao se apropriar do termo abjeção, que aparece na escrita de Julia Kristeva como um mecanismo de estabelecimento da estabilidade de um sujeito individual para falar de uma coerência entre o corpo social. O conceito de abjeção é proposto por Julia Kristeva em *Powers of Horror*, no qual, de acordo com Elisabeth Grosz, Kristeva “analisa as formas nas quais

a subjetividade e sociabilidade ‘própria’ requerem a expulsão do impróprio, do sujo e do desordenado”. O abjeto marca a reação à inadequação da expressão da corporalidade e das barreiras corporais de acordo com oposição sujeito/objeto. Entender o processo de abjeção “envolve examinar as formas de constituição do dentro e do fora do corpo, dos espaços entre o eu e o outro e os meios pelos quais o corpo da criança se torna um todo unificado”. No entanto, apesar do processo de exclusão implicado na abjeção Kristeva insiste que “o que é excluído não pode nunca ser totalmente obliterado, mas paira nas fronteiras de nossa existência, ameaçando romper e dissolver a unidade, aparentemente estabelecida do sujeito”⁴². Judith Butler, seguindo Iris Young, propõe usar o conceito de abjeção de Kristeva para entender “o sexismo, a homofobia e o racismo”. Para elas, “o repúdio de corpos em função de seu sexo, sexualidade e/ou cor é uma ‘expulsão’ seguida por uma ‘repulsa’ que fundamenta e consolida identidades culturalmente hegemônicas em eixos de diferenciação de sexo/raça/sexualidade”⁴³. É, então, através da abjeção de corpos socialmente definidos como feios, estranhos ou mais próximos à animalidade que é criada a distinção entre uma comunidade de sujeitos que detém privilégios e um certo grau de igualdade e abjetos que são como sub-sujeitos ou fantasmas que assombram os confins da subjetividade⁴⁴; Acredito que a leitura dessa confabulação Kristeva+Young+Butler combinada com uma leitura de Giorgio Agamben dê algumas ferramentas a mais para pensar essa questão. Agamben vai discutir em *O Aberto* como a própria idéia de humanidade está desde o começo relacionada com uma *abjeção* do que é animalesco, com um deslocamento do que é animal de dentro para fora dos limites do sujeito: uma separação hierarquizante da animalidade e da humanidade dentro do próprio sujeito, que tem o correlato da criação de uma fenda entre o que é humano e o que é animal no mundo; as feministas já vêm de longa data sinalizando para as relações íntimas que o pensamento ocidental estabeleceu entre natureza, animalidade, feminilidade, corporalidade de um lado e cultura, humanidade, masculinidade, mentalidade de outro. O sujeito é aquele que consegue melhor isolar e expurgar e/ou dominar os termos da primeira lista; os termos da segunda são termos de limpeza, eles aparecem na ausência ou controle dos termos da primeira: é ali onde o

⁴² Todas as três citações: GROSZ, 1989, p.71, minha tradução.

⁴³ BUTLER, 2003, p.191

⁴⁴ “Através da categoria de abjeção de Kristeva eu exploro como os medos e aversões habituais e inconscientes que continuam a definir alguns grupos como corpos feios e desprezados se relacionam com as ansiedades referentes à perda de identidade.” YOUNG, 1990. p.124, minha tradução.

corporal já não interfere mais que temos o mental em sua glória; é ali onde não há traço sequer de feminilidade que temos a masculinidade em toda sua força.

Mas essa pode ser uma forma de pintar o humanismo no feminismo absolutamente contaminada pela idéia irigarayana (que ainda aparecerá aqui) de que o sujeito é sempre, desde o começo, masculino. Pode ser que a segunda postura, o feminismo ginocêntrico tenha me seduzido. Vamos a ela: o feminismo ginocêntrico afirma a positividade da diferença e a especificidade das experiências e valores femininos:

Em vez de entender as atividades e valores associados com a feminilidade tradicional como distorções e inibições às potencialidades verdadeiramente humanas das mulheres, essa análise ginocêntrica tentou revalorizar uma abordagem de cuidado e cooperação com respeito as relações sociais geralmente associadas com a socialização feminina e procurou nas experiências específicas das mulheres as bases para uma atitude com respeito ao corpo e natureza mais salutar do que a predominante na cultura capitalista ocidental, dominada por homens ⁴⁵

Dentro dessa classificação cabem diferentes correntes de pensamento feminista: ecofeminismo, diferentes aproximações ao feminismo de mulheres negras, separatistas lesbianas, feministas francesas interessadas na *écriture feminine*, etc. Todas elas partilhando minimamente um interesse na diferença enquanto força, uma vontade de reestabelecer uma conexão ou comunidade entre mulheres (que se encontram dispersas, divididas por classe, raça, religiosidade, clã, faixa etária, etc.) criando o que poderíamos chamar frouxamente de uma “cultura das mulheres”. O lema setentista de que “a sororidade é poderosa” tem um quê de ginocentrismo (aliás, acho que poderíamos pensar em que medida boa parte das teorias feministas oscila entre uma posição e outra, entre um ginocentrismo e um assimilacionismo. Pode até ser que o malabarismo entre elementos de uma e outra posição esteja presente em quase toda teoria feminista).

Da mesma forma que a postura humanista entendia a diferença como um problema, a postura ginocêntrica entenderá que a questão da igualdade é ardilosa: igualdade significa ascender a um padrão determinado, uma reversão da lógica da opressão via a partilha do lugar do opressor. Além disso, igualdade significa esquecer a força da diferença, tão querida para essas mulheres. O feminismo da diferença aparece como uma recusa a uma política feminista reformista; essas mulheres querem questionar radicalmente o sistema de opressão.

⁴⁵ YOUNG, 1990. p.162, minha tradução.

Popular entre mulheres negras, a postura centrada na diferença questiona a identificação com o opressor como um mecanismo de repetir as relações de opressão entre as próprias mulheres: para mulheres brancas de classe média/alta saírem de seu papel de rainhas do lar e ganharem uma emancipação econômica no âmbito público, é preciso que mulheres negras e/ou pobres assumam seu serviço doméstico desvalorizado, no âmbito privado⁴⁶.

Relativamente popular também entre lésbicas, o separatismo radical lesbiano foi um efeito do ginocentrismo ao pé da letra: essas mulheres decidiram recusar não só as leis de uma sociedade masculina mas também o convívio com homens, construindo suas próprias comunidades, algumas vezes em reclusão ao ambiente urbano⁴⁷.

No entanto, essa postura tem sido muitas vezes descrita como uma tentativa de construir cercas, instaurando um domínio do que é o feminino. Sabemos que criar domínios é excluir o que não cabe e por isso muitas vezes o feminismo da diferença é criticado, tanto porque parece excluir transmulheres ou porque parece partir de um pressuposto heterocentrado. Tem sido também acusado de essencialismo, como se estivesse apoiado numa noção natural ou essencial⁴⁸ do que é uma mulher e de que tipo de experiências unem diferentes mulheres numa generalização do ser-mulher.

Neste contexto surge uma tensão entre políticas de identidade e políticas de desidentificação ou políticas das diferenças. Poderíamos afirmar que o feminismo ginocêntrico está imerso num projeto político de hiper-identificação? As críticas às políticas de identidade proliferaram nas últimas décadas; Judith Butler tem colocado o problema dos fundamentos da política feminista nos seguintes termos: os feminismos ao longo de sua existência têm pressuposto a categoria “mulheres” como o sujeito da ação política e fonte de inteligibilidade para essa mesma ação, no entanto, deve-se lembrar que as identidades coletivas, longe de remeterem a uma essência partilhada por indivíduos, são identificações precárias que tem uma história de constante reconstituição social. A proposição, pelo movimento feminista, de uma identidade forte entre mulheres de diferentes localizações no mundo (em relação a raça, etnia, classe social, faixa etária, orientação sexual, etc.) acabou por ser criticada como uma manobra colonizante, reduzindo as diferenças frente a uma suposta experiência partilhada de “ser

⁴⁶ Essa questão parece ser ainda mais forte no contexto brasileiro no qual as relações entre patroas e empregadas domésticas continuam sendo pautadas numa mentalidade quase escravista.

⁴⁷ Ver MORTIMER-SANDILANDS, Catriona. Sexual Politics and Environmental Justice: Lesbian Separatists in Rural Oregon. In: STEIN, Rachel (ed.). *New Perspectives on Environmental Justice: Gender, Sexuality and Activism*. New Jersey: Rutgers University Press, pp. 109-126, 2004.

⁴⁸ A questão do essencialismo vai importar mais para o próximo capítulo, aqui será apenas pincelada.

mulher” – entendida como uma construção social inespecífica, fruto de uma idéia de patriarcado universal.

Podemos ler a crítica à política de identidade nos feminismos como uma tentativa de repensar os limites da idéia de diferença sexual como ponto de partida para a política feminista, uma tentativa de pensar para além do ginocentrismo. Dessa maneira, as teorias feministas que insistem na diferença sexual são acusadas de essencialismo, ou de serem míopes às questões de diversidade. Michel Foucault, em sua tentativa de historicizar a sexualidade já nos alertava para a construção do conceito de sexo como um processo de conexão entre caracteres – certa disposição genital ideal, certa economia de desejo oposicional, certa expressão social da diferença sexual (que poderíamos superpovoar, nos tempos de mapeamento do genoma e de superdesenvolvimento da medicina, com questões acerca de uma conexão entre certa configuração cromossômica, certa composição hormonal, certo desenvolvimento intrauterino, etc.) – necessariamente ligados, por uma pressuposição da heterossexualidade como uma sexualidade “saudável” e de acordo com uma “lei natural”. Que perspectivas se abrem ou se fecham, para uma teoria da diferença sexual, a partir dessa crítica da “produção” do sexo? Será que um projeto de diferença sexual não acaba por instaurar internamente um novo sonho de simetria que tem como seu ponto cego, outras possibilidades de configurações sexuais?

Chantal Mouffe também investiga os limites de uma política da identidade, propondo como um desafio para a prática política feminista (mas não apenas) a tentativa de articular uma política de fundações contingentes, como o quer Butler. Segundo Mouffe, a base universal para a teoria e política feminista costumava se fundar na ausência de uma fronteira política isto é, na identidade entre as diferentes mulheres dentro da categoria mulheres, seja na sua versão mais forte, hoje já em desuso, a suposição da universalidade do patriarcado, seja numa versão mais leve que ainda permanece, o apelo a uma experiência partilhada pelas diferentes “mulheres”. É essa base universal que serve de fortalecimento a uma idéia de representatividade; só faz sentido falar em representatividade se temos pessoas que se sintam representadas, que reconheçam a representação, que a permitam, que assinem embaixo; é parecido com a questão do consenso: o consenso permite que a multiplicidade opere com alguma unidade, o problema é quando o consenso não funciona mais, e é esse problema que Butler está avaliando: o que acontece quando o consenso, que aparece na forma do nome geral “mulheres” pára de funcionar? O que acontece quando diferentes mulheres

passam a não mais se reconhecer sob a égide desse nome, não mais se sentir representadas por um discurso que fala em nome de todas as mulheres⁴⁹? Aparece aqui uma explosão de particularismos como o quer Chantal Mouffe? Isso sugere os limites da política da identidade...mas, nas palavras de Butler:

que possibilidades políticas são consequência de uma crítica radical das categorias de identidade? Que formas novas de política surgem quando a noção de identidade como base comum já não restringe o discurso sobre políticas feministas? E até que ponto o esforço para localizar uma identidade comum como fundamento para uma política feminista impede uma investigação radical sobre as construções e as normas políticas da própria identidade?⁵⁰

Em Problemas de Gênero, mas também no artigo Fundações Contingentes, Butler tece sua crítica às políticas baseadas numa identidade presumida entre sujeitos individuais, que comporiam um sujeito coletivo homogêneo. Primeiramente, Butler se preocupa em analisar a relação entre a política representacional criticada por Mouffe e o sujeito representado por ela. Foucault já advertia no capítulo final do primeiro volume da História da Sexualidade que os sistemas de poder produzem os sujeitos que subseqüentemente passam a representar, logo o sujeito do feminismo se mostra constituído, entre outras coisas, pelo sistema político que se compromete com a emancipação desse mesmo sujeito. Mas isso pode gerar uma complicação extra para uma política feminista: porque se esse sistema político produz sujeitos já dispostos numa cartografia do gênero conforme um eixo diferencial de dominação, então o apelo a esse sistema em nome da emancipação das “mulheres” está fadado ao fracasso. Em outras palavras, se a política feminista pressupõe/produz sujeitos inscritos dentro de uma lógica de gênero orientada pela dominação ou por uma diferenciação que hierarquiza, então o apelo à política feminista é um beco sem saída.

Dessa maneira, essa função dual do poder (representação e produção) passa a ser uma preocupação para a política feminista. A pergunta sobre o sujeito do feminismo e sobre como o feminismo produz seu sujeito tem que ser formulada. Aqui surgem as questões acerca da subjetividade e subjetivação, de como ocorre a identificação de gênero, de como a inteligibilidade de um sujeito está conectada necessariamente a sua inserção na categoria de gênero. Butler critica duramente teorias que defendem o gênero como uma aquisição tardia, a gênese do sujeito já é generada, segundo Butler, não existe sujeito anterior ao processo de gênero.

⁴⁹ Acho que a grande pergunta é: o feminismo deve pretender ser um discurso representativo de todas as mulheres?

⁵⁰ BUTLER, 1998.

Dáí Butler se preocupará em revisar a literatura feminista acerca do tornar-se mulher, pensando o gênero não como uma interpretação cultural do sexo, mas como um processo de construção de corpos, um processo paródico de repetição constante, de cópias de cópias, sem um original do qual partam. A noção de gênero performativo é a grande contribuição de Butler para o debate feminista; em poucas palavras – se é que é possível expressar a teoria dela em poucas palavras – a teoria da performatividade de gênero pode ser entendida dessa forma: existem atrizes sociais performando normas de gênero; ao fazê-lo, configuram através dessa mesma performance, sua realidade subjetiva. Mas, devemos ter em mente, que essas normas nada mais são do que “instâncias de significação autorizadas pela própria repetição”. Dessa forma Butler põe de ponta cabeça a relação entre o par sexo/gênero: o sexo que apareceria como causa do gênero, surge ao contrário como o efeito performativo das práticas de repetição. Sua crítica e re-articulação da categoria “gênero” faz parte do seu projeto mais ambicioso de questionar os limites da política de identidade.

A pensadora italiana Teresa de Lauretis, numa abordagem teórica próxima à de Butler (com compromissos com a *queer theory*, por exemplo) tece uma crítica ao conceito de “gênero como diferença sexual”, insistindo na idéia de que o gênero não precisa estar limitado por uma binariedade que faria sentido apenas quando pensamos em termos de sexo, de diferença sexual, mas ao mesmo tempo insistindo na possibilidade desse conceito ser uma vicissitude do idioma inglês. Essa afirmação ao mesmo tempo corrobora e desloca o argumento da também italiana Rosi Braidotti pela utilização do termo “diferença sexual”, em vez de gênero; de acordo com Braidotti, no contexto do feminismo italiano essa terminologia faria mais sentido, tendo uma história específica dentro do movimento de mulheres: a apropriação dos escritos e ferramentas teóricas de Luce Irigaray pelo feminismo italiano gerou frutos interessantes em teoria e prática feminista. Teresa de Lauretis, também italiana, não ignora esse fato, tendo traduzido e escrito o prefácio de um livro do Coletivo da Livraria das Mulheres de Milão especialmente interessado na questão da diferença sexual. Numa passagem interessante de seu prefácio ela cita a filósofa Carla Lonzi; penso que o trecho é relevante para ilustrar uma aproximação diferente à questão da política de identidade:

Igualdade é um conceito jurídico... é o que é oferecido à pessoas colonizadas como seus direitos legais. E o que é imposto nelas como cultura... diferença é um princípio existencial que diz respeito aos modos de ser humano, as peculiaridades da existência de uma pessoa, e seu senso de existência em dada situação e nas situações que essa pessoa possa imaginar ou prever. A diferença entre homens e mulheres é a diferença básica da humanidade.

Carla Lonzi concordaria com Chantal Mouffe quando essa afirma que o dilema igualdade versus diferença é um falso dilema. Igualdade e Diferença não são opostas entre si. E uma perspectiva de feminismo da diferença não está interessada na premissa legal de igualdade, porque é justamente esse tipo de premissa que apaga o processo de exclusão do feminino. Traduzindo a terminologia italiana para o inglês, Lauretis usa o termo “being gendered” para o equivalente ao português de “ser sexuada”, assumindo que nada há de determinismo biológico na terminologia das feministas milanesas. Assim, ao mesmo tempo em que Lauretis concorda com Braidotti que o uso da terminologia diferença sexual faz sentido, ela argumenta que há ainda um problema na idéia de diferença sexual e também na idéia de gênero entendido como diferença sexual: ela funciona dentro de uma perspectiva dominada pelo que Wittig chamava de “pensamento hetero”. Porque a diferença entre homens e mulheres apareceria como a diferença básica da humanidade senão ditada por uma pressuposição da heterossexualidade como norma? Mas, além disso, porque pensar que exista uma hierarquia de diferenças, onde uma (no caso a diferença entre homens e mulheres) diferença seja a mais importante e irreduzível de todas?

Num caminho paralelo a essa crítica de Teresa de Lauretis, está a crítica de Butler à Irigaray. A primeira afirma que o pensamento de Irigaray possui uma tendência totalizante, e se pergunta se existe realmente alguma especificidade feminina independente da subordinação de mulheres pelas culturas masculinistas. Podemos, entretanto, pensar que a idéia de diferença sexual, pelo menos do modo que Irigaray a postula, seja uma possibilidade de desafiar uma noção de identidade: defendendo que o que há de partilhado entre mulheres é tão somente o caráter múltiplo, não-unitário (poderíamos dizer aberto?) de sua subjetividade, Irigaray denomina as mulheres como o sexo que não é um. Interpreto essa idéia conectando a epígrafe escolhida para começar essa seção: a morada do feminino não é uma diferença específica e definível construída por oposição a um masculino e sim a própria casa da diferença.

O presente texto é uma tentativa de pensar como podemos fazer ~~comunidade~~ na casa da diferença, ou seja, tentar equilibrar, malabaristicamente, o projeto de estabelecer pontes entre mulheres sem cair no problema das políticas de identidade. Eu acredito que a imagem de Irigaray do sexo que não é um é bastante apropriada para isso, outra autora interessante para pensar essas questões é Audre Lorde, poetisa negra lesbo-feminista autora das epígrafes mais bonitas do presente texto. Dentro da classificação de Young do feminismo ginocêntrico poderíamos enquadrar ambas; em um dos discursos de

Lorde presentes no *Sister Outsider*, ela insiste que devemos aprender a fazer das nossas diferenças a nossa força, insistindo que o pensamento centrado na unidade, que apaga as diferenças ou que é cego a elas é o *pensamento do senhor*: ou insistimos de maneira positiva nas diferenças ou nunca *desmantelaremos a casa grande*. Para ela, temos que aprender a prestar atenção à diferença, já que fomos ensinadas a passar por cima delas, para além disso, devemos aprender a usar as diferenças para estabelecer ~~comunidades~~ comunidades que não devem centrar-se, no entanto, na pura identidade que apaga as diferenças individuais:

a falha de feministas acadêmicas em reconhecer as diferenças como uma força crucial é uma falha em ir além da primeira lição patriarcal. Em nosso mundo, dividir e conquistar deve se tornar definir e empoderar⁵¹

Conectada a essa idéia, está a epígrafe que abre esse capítulo. Ela foi escolhida porque traz a possibilidade de pensarmos o feminismo como a casa da diferença; uma morada que nos permite e nos conduz a lidar com conflitos e estabelecer alianças não apesar, mas a partir desses mesmos conflitos. Tenho achado pouco justas certas análises que propõem desfazer o signo “mulheres”, argumentando via referência ao dissenso que surge no movimento feminista estadunidense pelas vozes dissonantes de mulheres negras e/ou mulheres lesbianas. Acho pouco justo porque o signo “mulheres” e a idéia de diferença sexual é, ela mesma, uma idéia querida justamente para boa parte dessa dissonância. Poderíamos lembrar-nos do *womanism* de Alice Walker ou talvez da *woman-identified-woman* das *radical lesbians*, ambas tentativas de falar positivamente sobre a diferença. Porém, essas autoras não entendem que as experiências das mulheres sejam um bloco fechado, para elas é importante, como enfatiza Audre Lorde, que entendamos o feminismo como a casa da diferença sem que isso signifique a quebra do signo mulher em favor de um discurso pluralista no pior sentido do termo. Meu temor é sobre o ponto onde o pluralismo se confunde com assimilacionismo que afirma que somos *todos* seres humanos. Sabemos que humano é uma etiqueta que se mantém às custas de exclusão de muitas coisas.

Esse projeto de falar de maneira diferente sobre a diferença sexual foi muitas vezes criticado como essencialista. Porque na tentativa de pensar uma diferença que não fosse externa, essas mulheres acabam por apelar para imagens corporais, o que soa como um essencialismo ingênuo, mas, como argumentarei no próximo capítulo, não penso que seja o caso. Trata-se de um projeto de pensar a diferença como o território de

⁵¹ LORDE, 1984. p.112

onde partimos e o processo de criarmos pontes entre as diferenças que nos separam. Antes de ser uma postulação de identidades é uma postulação de diferenças que devem ser mediadas se e quando queremos fazer ~~comunidade~~:

como mulheres, fomos ensinadas a ignorar nossas diferenças ou vê-las como causa de separação e suspeita e não como forças para a mudança. Sem comunidade não há liberação, apenas um armistício bastante vulnerável e temporário entre o indivíduo e a sua opressão. Mas comunidade não deve significar o apagamento de nossas diferenças e nem a pretensão patética de que essas diferenças não existam⁵².

Acho que essa aproximação entre Luce Irigaray e Audre Lorde pode ser muito explicativa: elas compartilham o apreço pela idéia da diferença e pela idéia de fazermos um feminismo (ou uma política) da diferença. Lorde vai pensar que é nossa incapacidade de celebrar as nossas diferenças, é a incapacidade de lidar com elas, de pensar para além da unidade que nos divide e não a diferença em si. Além disso, essa comparação nos dá uma pista de pensar o feminismo para além das políticas de identidade, um feminismo de políticas de diferenças e políticas de ~~comunidade~~, onde a diferença não seja meramente tolerada, o desafio é construir conjuntamente uma ~~comunidade~~ sem o expurgo do dissenso, da diferença:

Defender a mera tolerância da diferença entre mulheres é um reformismo grosseiro. É a negação total da função criativa da diferença em nossas vidas. A diferença deve ser não apenas tolerada, mas vista como um fundo de polaridades necessárias entre as quais nossa criatividade pode acender como uma dialética. Somente depois disso a necessidade de interdependência deixa de ser uma ameaça⁵³.

Lorde vai buscar na diferença uma força para pensarmos e fazermos política. Assim como Irigaray. Por isso, acredito que equacionar, nos feminismos, uma perspectiva centrada na diferença com um conservadorismo político é uma visão por demais caricatural. Para Luce Irigaray, a diferença, longe de ser determinada externamente pela opressão é interna e tem uma força, é potência ela mesma. Além disso, articular as diferenças (e aprender a fazer pontes entre elas, porém sem ignorá-las) é um projeto político poderoso de desafiar uma estrutura de pensamento centrada na unidade. É um projeto que, do jeito que entendo, abre as portas para a multiplicidade.

⁵² LORDE, 1984. p. 112

⁵³ LORDE, 1984. p. 111

- filosofias da diferença: o nó Irigaray-Deleuze-

“Si le devenir est un bloc (bloc-ligne), c’est parce qu’il constitue une zone de voisinage et d’indiscernabilité, un no man’s land, une relation non localisable.”

Deleuze e Guattari⁵⁴

Um nó é sempre um encontro, uma (con) fusão. Pense no nó que você dá para amarrar o sapato. A primeira vista não é fácil dizer que pedaço do nó pertence a que ponta do cadarço, a gente tem que mexer um pouco no nó, deslizar uma ponta sobre a outra, afrouxar o nó, para entendê-lo ou desatá-lo (coisa nem sempre fácil de fazer). Para mim, entender uma questão, ler um texto é quase sempre como desatar um nó (ou atá-lo). Não só porque é comum que alguns textos instituem um padrão de interpretação de outros, se enroscando como uma jibóia nele e sufocando o que há de específico nesse texto (a jibóia do cânone), mas também porque alguns textos funcionam muito bem em simbiose, trocando subsídios, completando as rachaduras uns dos outros, reforçando passagens, ecoando argumentos. Os nós são ao mesmo tempo as duas coisas, jibóias e simbiontes: ao mesmo tempo em que sufocam algumas coisas, deixam outras mais evidentes. Há um nó entre Deleuze e Irigaray, o nó da diferença positiva, o projeto de pensar a diferença de um modo novo, que não esteja comprometido com a negatividade, pensar a diferença para longe da oposição. Acredito que por isso seja interessante lê-los em conjunto, vendo onde é que é que uma posição sufoca ou alimenta a outra.

Pensar a diferença diferentemente (para além da negatividade) é uma questão recorrente no pensamento francês e há quem diga⁵⁵ que a leitura que Deleuze sobre a diferença em Bergson⁵⁶, em seu texto de 1956, estabeleça uma pedra fundamental para todo o tratamento subsequente da diferença nesta nação. Isso poderia explicar o nó

⁵⁴ Mile Plateaux, p. 360. Acho que a expressão inglesa em destaque, no man’s land traz já em si uma definição apropriada do devir em Deleuze e Guattari, que separa devir de masculinidade. Para eles não existe um devir homem, e a porta de entrada para os devires é o devir mulher, coisa que pode ser melhor entendida no nó iriga-can, porque parece que é a própria idéia de Lacan de que o conjunto das mulheres não é um conjunto fechado, ou seja, de que não há identidade partilhada entre as mulheres que atraem os autores de Mil Platôs. É esse desconjuntamento do feminino que será fértil para a crítica da subjetividade. Porém, isso foi lido por Irigaray como mais uma apropriação do feminino pelo pensamento masculinista. Rosi Braidotti, seguindo Irigaray, se pergunta por que não existe um devir homem para Deleuze. Para ela a resposta é simplesmente: não existe um devir homem porque o ponto de partida é masculino.

⁵⁵ HARDT, 1996.

⁵⁶ DELEUZE, 1956. Deleuze já começa o dito texto falando sobre as contribuições de Bergson para uma filosofia da diferença cuja marca é distinguir o plano metodológico (cuja pergunta é sobre as diferenças de natureza) do ontológico (cuja pergunta é sobre a natureza da diferença) sabendo que essas duas perguntas remetem-se perpetuamente uma a outra. No entanto, a crítica de Bergson a seus antecessores tem a ver com eles não se atentarem nem mesmo à diferença de natureza, confundindo sempre diferença de grau e de natureza.

iriga-leuze – Irigaray teria sido influenciada pela leitura de Deleuze, ou beberia na mesma fonte bergsoniana. Mas antes de desatarmos o nó (ou em vez de desatá-lo) precisamos entender que fios são esses que o compõem, ou seja, olhar com maior atenção a questão da negatividade da diferença. A diferença pode ser negativa em pelo menos dois sentidos:

- 1- a diferença funciona negando: estabelecer uma diferença é afirmar algo pelo contraste com outras possibilidades, ou seja, via negação. Podemos pensar na diferença como é entendida pelo estruturalismo: é somente porque um signo está definido contra outro(s), oposto a ele(s) que ele faz sentido, um termo não pode ser positivo porque sozinho não significa nada.
- 2- a diferença não é: diferença não é algo que existe ou é experienciado; posso apontar para coisas, mas não para diferença entre elas.

Nesses dois sentidos a diferença é entendida como algo separado, externo às coisas, como se existissem coisas e relações de coisas, a diferença sendo uma relação e, portanto, ontologicamente secundária – existindo apenas na mente ou na linguagem humana. Para correntes de pensamento como estruturalismo, por exemplo, importa a diferença como mecanismo de definição de signos em um sistema – uma estrutura de linguagem.

Na filosofia de Bergson a questão é centrada na internalidade/externalidade da diferença pela preocupação com uma filosofia que pense as coisas como elas são – um pensamento que se adapte ao mundo como calças de lycra no número certo:

Se a filosofia tem uma relação positiva e direta com as coisas, isso somente ocorre na medida em que ela pretende apreender a coisa mesma a partir daquilo que tal coisa é, em sua diferença a respeito de tudo aquilo que não é ela, ou seja, em sua diferença interna (...) se há diferenças de natureza entre indivíduos de um mesmo gênero, deveremos reconhecer, com efeito, que a própria diferença não é simplesmente espaço-temporal, que não é tampouco genérica ou específica, enfim, que não é exterior ou superior à coisa⁵⁷.

Bergson está preocupado com o acesso que temos às coisas mesmas, ao que é único naquela coisa em especial, partindo da idéia de diferença de natureza pensando na diferença intra-gênero vai afirmar que a diferença só pode ser interna à coisa. O problema é que costumamos pensar a própria diferença de natureza – que é, para Bergson, a porta de entrada para começarmos a pensar na natureza da diferença (na diferença positiva e interna) – como diferença de grau, de intensidade. Um pensamento

⁵⁷ DELEUZE, 1956. p.3

que insista demais em termos gerais e abstratos, que veja a diferença como diferença de espécie ou mesmo de gênero adere frouxamente à realidade, é o mundo de pantalonas⁵⁸.

Além disso, o nó iriga-leuze aparece bem na querela anti-psicanalítica (ou pós-psicanalítico, no sentido de buscar algo além da explicação da psicanálise) presente na obra tanto de um, como de outra; isso se conecta a questão da diferença uma vez que a concepção negativa da diferença está bem apresentada pela psicanálise estrutural de Jacques Lacan. É por isso que Deleuze e Guattari empregam sua energia e imaginação filosófica para propor outra aproximação à diferença e à teoria do desejo em *Anti Édipo* e *Mil Platôs*, e poderíamos supor que por isso também o extenso capítulo sobre a psicanálise inaugura o *Speculum de l'Autre Femme* de Irigaray – que é um livro centrado no projeto de pensar a diferença *sexual* para além do falocentrismo.

Na psicanálise de Lacan, como na filosofia hegeliana, a noção de diferença como negação é importante e se liga à questão do reconhecimento. Para Lacan, a diferença tem a ver com a estrutura que inaugura o sujeito (lembrando que o inconsciente para ele é estruturado – como, pela – linguagem): só posso me pensar como sujeito porque tenho um sistema de significados no qual posso falar e me referir a mim – e do/no qual me distingo; é através desse sistema que posso reconhecer outros seres como seres humanos. Para dois sujeitos se reconhecerem é necessário esse sistema de signos – que não é do sujeito, que é diferente do próprio sujeito – agindo como o terceiro termo que permite a relação entre eles⁵⁹. É esse terceiro termo, ao mesmo tempo condição de possibilidade do sujeito (que só tem o sentido de si porque é capaz de articular os signos lingüísticos, porque é capaz de falar) e estrutura, que organiza e possibilita as trocas humanas: as relações entre indivíduos são necessariamente mediadas pela estrutura e não há sujeito fora dela. Isso ecoa a filosofia hegeliana: Hegel defende a idéia de determinação como negação – o ser determina-se negando o nada ativamente, marcando sua diferença, sua existência; para reconhecermos a diferença “a

⁵⁸ Bergson fala de como o pensamento pode vestir o mundo, para ele a dialética aderiria ao mundo como roupas frouxas.

⁵⁹ É interessante notar que Lacan faz uma re-leitura de Lévi-Strauss que afirmava que o surgimento do pensamento simbólico deve ter exigido que as mulheres, como as palavras, fossem coisas a serem trocadas – aquelas mulheres que não podem ser objeto de desejo, de acordo com um tabu de incesto, devem ser trocadas com outra comunidade. Troca de mulheres e palavras se relacionam em dois níveis: tanto a exogamia necessita a existência de algum tipo de comunicação lingüística quanto a troca de palavras e a troca de mulheres (num sistema onde são apenas mercadoria e não sujeitos da troca) se relacionam entre si metaforicamente: as palavras, como as mulheres, são pontes entre dois sujeitos. Lacan vai afirmar que o tabu do incesto e a regra da exogamia fundam a cultura através de uma série de deslocamentos libidinais que ocorrem por intermédio da linguagem; assim a lei paterna (o interdito do objeto de desejo materno) cria a possibilidade da linguagem.

diferença real que caracteriza a particularidade e a individualidade do ser” temos que antes “reconhecer o movimento negativo do ser”⁶⁰; Mas não é um ecoar sem problemas: enquanto para Hegel o ser é o que se auto-determina (dando margem para um sujeito de tipo forte), para Lacan a estrutura imprime sua marca no sujeito (assujeitado, sujeito deflacionado).

Deleuze recusa uma e outra posição: as duas têm o problema de entender a diferença como externa à coisa, como uma relação apenas, como uma força que nega, que restringe, que barra um fluxo – essa é uma falsa noção de diferença. Para além do estruturalismo, Deleuze propõe uma noção da diferença positiva: não existe uma coisa indiferenciada sobre a qual age a diferença, uma vez que a vida é ela mesma diferencial (um fluir de diferenças). Trata-se de um esquema imanente da diferença: ela é o motor interno que mantém o fluxo das coisas que existem. Além disso, a diferença é singular “porque cada evento da vida se diferencia de maneira diferente”⁶¹.

Para Deleuze a noção da diferença e a questão do desejo se ligam na crítica a psicanálise. Isso porque o próprio desejo para Lacan é negativo: tem a ver com o que falta, com o que não está mais presente, com o que não existe mais ou com o que nunca existiu. Tem a ver com o que não pode mais ser significado – como o desejo pela mãe:

O que eu desejo só pode ser imaginado como outra coisa que não uma demanda articulada. Eu necessariamente imaginarei um desejo ou uma realização que está para sempre fora de alcance: aquela origem ou presença inexprimível que não pode ser nunca captada através do sistema de signos geral no qual estamos todas localizadas. (...) Nós desejamos presença, ter o que é, mas nosso desejo deve ser articulado num sistema que não é. Desejo é negativo porque o que é desejado só pode ser imaginado como outro do significante. É só porque temos significantes, ou os signos da linguagem, que podemos imaginar, ficar de luto e desejar o que está além da nossa linguagem. Desejamos o que é imaginado como perdido ou negado quando nos submetemos as estruturas da linguagem, cultura e significado. De acordo com Lacan, é porque seres humanos falam que somos necessariamente alienadas de nossos desejos. De fato, o desejo – a imaginação de uma presença que está além das diferenças da linguagem – é um efeito da linguagem.⁶²

Mas, Deleuze e Guattari querem pensar no desejo como positivo em si mesmo e não apenas aquilo que está para além de toda lei, sistemas e estruturas; enquanto o desejo é a marca do individual na psicanálise, para eles desejo é pré-individual (anti-individual, maquínico) e produtivo:

Enquanto na teoria psicanalítica o desejo é localizado no indivíduo como uma força impotente, a dimensão positiva e produtiva que Deleuze dá ao desejo faz dele uma força social. Reinterpretado desse modo, desejo não é visto apenas como uma força

⁶⁰ HARDT, 1996.

⁶¹ COLEBROOK, 2002. p 28. Minha tradução.

⁶² COLEBROOK, 2002, p.17

experimental, produtiva, mas também como uma força capaz de formar conexões e amplificar o poder dos corpos em suas conexões⁶³.

Também na crítica ao desejo na psicanálise Deleuze e Irigaray se encontram. Isso porque na teoria lacaniana o desejo é a *materialidade* fazendo falta: o corpo da mãe não significado por palavras, a conexão ou confusão pré-individual a ausência de categorias para dar sentido a um sentido que é quase puro tato – no sentido de não estar na lógica visual de separação entre sujeito e objeto, o tato é sentido de contato, não de distanciamento como o olhar, o tato é sentido de confusão e, por isso, é o sentido menos racionalizável ou racionalizante (acho bonito pensar no tato interno também, no tato que algumas de nós, outras, temos dos órgãos que estão dentro de nós e como isso pode ser um acesso exclusivamente nosso, uma experiência interna e impartilhável). As metáforas oculares aparecem com frequência na escrita de Irigaray porque ela diagnostica essa ligação entre uma maneira racionalizante (que implica para ela a divisão acentuada entre mente e corpo, ou a descorporalização da teoria... já está presente no próprio termo teoria a referência a visão) de fazer filosofia e essa noção da visão como o sentido menos implicado corporalmente. A metáfora ocular presente no *Speculum* quer dizer muita coisa: remete a uma forma masculina de construir discursos sobre o mundo – numa caracterização de masculinidade como aquilo que nega a corporalidade e, por isso mesmo, a materialidade (a matéria que, curiosamente, divide sua raiz com materno), em uma palavra: o feminino. A marca das metafísicas dominantes no pensamento ocidental (aquelas que espremem e engolem de maneira jibóica todas as outras) é o ocular, é a teoria desencarnada, imaterial e por isso, justamente, o feminino é para Irigaray o ponto cego dessas teorias. Porém, a própria palavra *Speculum* é rica em sentidos para Irigaray, alguns dos quais desalojam esse olhar masculinista: pode significar tanto o lugar do feminino numa economia centrada no falo – o espelho do sujeito, que garante a estabilidade da própria categoria de subjetividade, remete, dessa forma, a relação da qual fala Lacan, entre a imagem de um “eu” refletida no espelho e a gênese do próprio eu, um eu que é sempre dependente dessa alteridade especular – mas, ao mesmo tempo o *Speculum* é, como no medievo, uma obra de caráter moral – Irigaray está preocupada em última instância com o estabelecimento de uma nova ética baseada na diferença sexual; ainda, espéculo é um instrumento ginecológico que permite o exame do colo do útero – esse instrumento foi

⁶³ ROSS, 2005. Minha tradução.

usado como símbolo de “retomada dos nossos corpos” de sua alienação (mantida especificamente pelo saber médico) por grupos de feministas radicais que propagandeavam o auto-exame ginecológico e a necessidade de entrarmos em contato com o funcionamento e os ciclos de nossos corpos. É a partir dessa idéia de espéculo como símbolo do autoconhecimento conectado à corporalidade que Irigaray vai propor o *speculum* como um instrumento de “olharmos para dentro de nós mesmas”, para buscar nessa “interioridade” negada uma possibilidade de inaugurar uma ~~subjetividade~~ subjetividade feminina; por tudo isso, o nome deste livro sugere que o projeto da diferença sexual seja um projeto de nos tornarmos aquilo que garante a subjetividade de outras mulheres, o espelho das outras mulheres, se é impossível fugir a todo e qualquer tipo de especula(riza)ção, devemos procurar espelhamos umas às outras. Eu tendo a ler isso como uma proposta de construção de uma ~~comunidade~~ comunidade feminista.

O feminino é chamado de o ponto cego da metafísica ocidental, porque mesmo que teorias como a psicanálise falem sobre a diferença sexual elas o fazem num regime de monismo sexual. Segundo Elisabeth Roudinesco⁶⁴, a tradição de pensar um monismo sexual remonta pelo menos a Aristóteles, cuja oposição entre homens e mulheres se inscrevia num modelo unissexual ao pensar a mulher como um “homem invertido” cuja invaginação do pênis passa a ser chamada de útero (aqui aparece a oposição *phallus/hystera*). Para ele, o pênis era soberano na reprodução, dele vinha a forma (oposta a matéria) contida no sêmen, enquanto o útero era entendido apenas como um ambiente propício para recebê-la e nutri-la – falo como causa formal e útero como a causa *material* da reprodução. É explícita a oposição atividade/passividade evocada por Aristóteles, uma oposição que vai estruturar não apenas a maneira como entendemos a diferença sexual, mas, para além disso, a forma como entendemos desejo e sexualidade (ou como entendemos a relação entre homem – e aqui é homem mesmo – e natureza). Implícita está a divisão entre aquele que detém, possui, produz ou aplica o conhecimento e aquela que é objeto desse conhecimento. Essa noção de reprodução evocada por Aristóteles ecoa a cosmogonia de seu mestre: o demiurgo que insere formas/idéias num receptáculo (khôra) *material*⁶⁵.

⁶⁴ ROUDINESCO, 2003.

⁶⁵ Irigaray vai se ocupar, no último capítulo do *Speculum*, com a imagem do receptáculo no *Timeu*, e com a metáfora envaginante da caverna em Platão. Com isso dá uma visão geral do que o feminino significava, mesmo que simbolicamente no pensamento dele. Aqui a questão é da conexão entre feminino e a matéria amorfa.

A idéia do sexo *se apresentar* de dois jeitos diferentes – uma versão interna e outra externa (e aqui novamente as dicotomias fora/dentro, externo/interno, visível/invisível, político/privado são recorrentes) – pressupõe uma hierarquia entre o sexo masculino, entendido como modelo de perfeição, e o feminino como sua degradação. Teria sido, para historiadores da sexualidade como Foucault e Laqueur⁶⁶, na modernidade que a noção de diferença sexual surgiu. Seja como resultado do desenvolvimento das ciências biológicas, dos discursos da medicina e do controle populacional pelo Estado, ou também devido aos ideais igualitários da modernidade.

Porém, para Irigaray, o modelo de monismo sexual não é desafiado em sua raiz pelo modernismo, antes disso, permanece na tentativa freudiana de pensar a sexualidade feminina, herdeira de um falocentrismo passado filosoficamente de mestre para pupilo. A relação entre a psicanálise e os feminismos, entretanto, é complexa. Muitas vezes criticado, o pensamento freudiano já foi resgatado por perspectivas feministas como a de Juliet Mitchell, que no seu *Psychoanalysis and feminism* defende o uso da psicanálise como uma ferramenta teórica para entender o mecanismo de reprodução do patriarcado dentro da família e, quem sabe, articular estratégias para sua destruição; Mitchell propõe ler a teoria de Freud como um diagnóstico de uma sociedade contaminada pelo patriarcado. Para Irigaray, a psicanálise além de descrever é ela mesma um sintoma da economia falocêntrica agindo na cultura. Irigaray aplica as ferramentas psicanalíticas ao próprio discurso da psicanálise, tentando destacar as aspirações desse discurso que posa como sexualmente neutro, indiferente e universal, quando de fato é “um produto das auto-representações dos homens”. Um exemplo disso é a definição freudiana da subjetividade feminina dentro de uma economia da falta, sempre com referência a um modelo de sujeito que é masculino: a própria concepção de subjetividade de Freud é já contaminada de pressuposições patriarcais. Irigaray chama a essa tentativa de Freud de falar sobre mulheres de uma teoria da *indiferença* sexual; para ela era evidente que Freud herdara muitas de suas noções de uma longa linhagem de teóricos que pensavam sexo em termos de um monismo sexual. Nas palavras da própria Irigaray:

Freud descobriu ... o desejo pelo mesmo, pelo auto-idêntico, o eu (como) mesmo e também o similar, o *alter* ego e, em poucas palavras, o desejo pelo... auto... pelo homo... pelo masculino domina a economia representacional. “Diferença sexual” é uma derivação da problemática da mesmidade... A “diferenciação” em dois sexos deriva a

⁶⁶ Ver FOUCAULT, M. História da Sexualidade e LAQUEUR, T. Making Sex: Body and Gender from Greeks to Freud.

suposição a priori do mesmo, uma vez que o pequeno homem que a menininha é deve tornar-se um homem menos certos atributos cujo paradigma é morfológico – atributos capazes de determinar, assegurar, a reprodução-especularização do mesmo. Um homem menos a possibilidade de (re)apresentar-se como homem = uma mulher normal.⁶⁷

Para Irigaray é absurdo constatar que Freud entende que a menina não é nada mais do que um homem pequeno: o drama edípico de Freud descreve a gênese do sujeito (masculino) dentro de uma economia simbólica patriarcal; abdicando do objeto de desejo primário, a mãe, em prol de uma substituição futura, os sujeitos criam um laço de sociabilidade entre “iguais” o que Irigaray chama de ligações de hom(mem)ossexualidade⁶⁸; Freud pressupõe uma identidade pré-edípica dos sujeitos masculino e feminino, então, é a partir da crise edípica que a (in)diferença sexual passa a fazer sentido, e os sujeitos são redefinidos de acordo com a ausência/presença do falo. Não há diferença sexual. Assim, impossibilitadas de nos representarmos como sujeitos, nós (outras) mulheres nos encontramos numa “prisão simbólica”: não existe representação possível do feminino, a não ser como falta, ou como o espelho que confirma a subjetividade masculina.

O uso do termo “(in)diferença sexual” serve ao propósito de distinguir entre dois usos do termo “diferença sexual”. O primeiro uso, liga-se a interpretação falocêntrica da “diferença” – designado como (in)diferença ou como diferença entre aspas – é um pensamento dicotômico centrado na idéia de identidade (entendida como unidade ou mesmidade). Toda e qualquer “diferença” só pode ser entendida se posicionada numa relação de oposição/negação – ou de inversão, como a imagem refletida no espelho. Em uma palavra, é a diferença negativa de que queriam se afastar Deleuze e Bergson. Elizabeth Grosz o diagnostica como um “processo de assimilação cultural e representacional” no qual existe apenas um modelo de subjetividade, o masculino⁶⁹. Será a “assimilação representacional” uma manobra primária do pensamento humano como queria Beauvoir? Será esse um sintoma da impossibilidade ética de lidar com a diferença?

⁶⁷ Citado em GROSZ, 1990.

⁶⁸ Hom(mem)ossexualidade é uma tentativa de traduzir o termo *hom(m)osexualite* de Irigaray. Diferentemente da *homosexualite* que é a relação entre duas pessoas do mesmo sexo, a *hom(m)osexualite* tem a ver com o desejo masculino pelo mesmo, com a existência de espaços restritos aos homens, com o fato de a cultura ser falocentrada; é um jogo entre homo – o mesmo – e hommo – o homem. Sigo a tradução espanhola do *Speculum* que grafa *hom(br)osexualidad* propondo uma tradução portuguesa que não funciona tão bem assim, porque sobre um “o”. Foi-me sugerido por wanderson flor do nascimento que este termo pode ser devidamente substituído por homosociabilidade, de maneira a não confundirem-se os dois sentidos de homossexualidade.

⁶⁹ GROSZ, 1989. p. 105

O segundo uso que Irigaray faz do termo “diferença sexual” é mais parecido com a idéia de Deleuze e Bergson da diferença: uma diferença interna em fluxo de diferenciação. Trata-se de um uso que aponta para uma possibilidade de ruir o falocentrismo – porque a própria possibilidade de pensar a diferença de outra forma apontaria para o fim do jugo do mesmo. Esse segundo uso da diferença aposta na possibilidade de construirmos outras economias significantes; mas pode ser que a própria idéia de um sistema de significação – uma matriz que permita a pensabilidade das coisas, agrupando-as conforme similaridades – institua esquemas de exclusão, essa é, de certa forma, a questão da pensabilidade do que é singular, e o diferente de Irigaray parece apontar para essa direção da singularidade; ela constrói a diferença sexual como um valor a ser perseguido, e não como um a priori natural...

É a partir de uma crítica à teoria psicanalítica de Freud, na qual a sexualidade das mulheres é (des)entendida ou sub-representada apenas com referência à sexualidade masculina, que Irigaray propõe a diferença sexual como um projeto feminista – é como uma linha de fuga a partir do território da (in)diferença sexual, que o projeto de uma ontologia feminista faz sentido. Falar em termos de uma sub-representação pode ser complicado, porque parece pressupor um feminino antes das formas contemporâneas de sexualidade, que é reprimido ou mal-representado pela psicanálise. Mas o que Irigaray parece querer dizer é que a sexualidade é mais um *locus* – senão o *locus* privilegiado – do desaparecimento das mulheres do mapa, e a psicanálise, dentre outros discursos de postulação de ontologias, é o mecanismo de produção desse desaparecimento.

Importa para Irigaray investigar quais as pressuposições políticas de uma ontologia como a freudiana, o que, por exemplo, leva Freud a postular a inveja do pênis como sintoma fundamental da feminilidade? Para ela a inveja de pênis deve ser interpretada como o sintoma de uma contaminação pelo desejo do mesmo, cujo garantidor é o falo, e ela continua desafiando o discurso de Freud:

Se não fosse assim, porque a “inveja” da vagina não é também analisada [por Freud]? Ou a inveja do útero? Ou da vulva? etc. O “desejo” sentido por cada pólo da diferença sexual de ter “uma coisa dessa também”? O ressentimento de ser deficiente, faltando alguma coisa em relação a uma outra, heterogênea? A “desvantagem” que a mãe natureza lhe impõe por ter lhe fornecido apenas um órgão sexual?⁷⁰

A teoria freudiana não apenas entende, mas ao entender também instaura, ao mesmo tempo, uma norma da feminilidade sujeita ao patriarcado. Trata-se de um discurso ao mesmo tempo prescritivo e descritivo.

⁷⁰ IRIGARAY, 1985. p. 51

A partir de uma leitura da psicanálise como esquecimento ou apagamento do feminino e de estruturas teóricas como a troca de mulheres em Lévi-Strauss, Irigaray vai entender o sujeito como uma prerrogativa cultural masculina da qual as mulheres foram historicamente excluídas. Nós (outras) não somos os sujeitos da troca, nem de pessoas (mulheres), nem de palavras. Pelo contrário, somos a própria moeda de troca, a própria ponte entre sujeitos que permite o estabelecimento das ligações de hom(mem)osexualidade ou homosociabilidade – Irigaray se pergunta qual seria o resultado das mercadorias estabelecerem um mercado negro entre si mesmas. O sujeito é desde o começo entendido como masculino: Irigaray de certa forma concorda com Lacan – que afirma que as mulheres não existem, e nem podem existir dentro de uma economia simbólica falocêntrica. De acordo com Elizabeth Grosz,

Irigaray usa o termo “falocentrismo” em sua objeção às submersões contínuas da autonomia das mulheres nas normas, ideais e modelos concebidos por homens, e não apenas em objeção à supervalorização do órgão sexual masculino. Falocentrismo trata os dois sexos como se fossem duas variações de um mesmo sexo⁷¹.

Falocentrismo (falocentrismo + logocentrismo, que estão conectados para Irigaray) e monismo sexual estão num *continuum*. Portanto, para sintetizar, a diferença tem, para Irigaray, dois níveis: o nível de diagnóstico – que tem a ver com a indiferença sexual – e o nível de projeto político – que é o nível da diferença positiva, aberta para o futuro, em processo de diferenciação. Trata-se de pensar a diferença sexual para além da falta, para além do paradigma negativo da psicanálise, pensá-la positivamente, como diferença interna e aberta, porque em processo de diferenciação constante e fluida.

Rosi Braidotti (uma referência importante para pensar o nó iriga-leuze) retoma o projeto de diferença sexual de Irigaray, insistindo num esquema da diferença em três níveis: a diferença entre homens e mulheres, a diferença entre mulheres e a diferença dentro de cada mulher. É uma forma de sublinhar algo que já estava na própria Irigaray quando ela propõe entendermos o feminino como o sexo que não é um: não é um porque é ao mesmo tempo mais e menos do que um, é constituído como sendo aquilo mesmo que não é a unidade falocêntrica, mas que tem algo em si, uma força interna que é a diferença mesma, fonte ela mesma de diferenças. O sexo das mulheres não é um, porque é múltiplo, o que pode ser entendido pelo menos de três formas diferentes: primeiramente, é uma sexualidade que ainda não existe, que tem sua existência condicionada a uma definição que paradoxalmente a inscreve no mundo como alguma

⁷¹ GROSZ, 1990.

coisa inexistente ou ininteligível, que escapa ao escrutínio. Por não existir (ainda) a sexualidade feminina está infinitamente aberta a possibilidades diversas: tem que ser construída. Em segundo lugar, o sexo não é uno e desdobra a metáfora dos dois lábios que se tocam eternamente e que são um e dois ao mesmo tempo – nenhum nem outro. Conspiram por um reforço dessa dualidade tanto a relação entre mãe e filha, quanto à genitália dividida em duas partes vagina/clitóris – nem sua genitália é uma só, como o falo, mas pelo menos duas – “mulheres tem órgãos sexuais para todos os lados”⁷². Em terceiro lugar, e se conectando com os outros dois sentidos, o sexo que não é um apela para uma dividualidade, ou dividuação, o que se conecta com a noção de um sujeito que é desde o princípio masculino. Individualidade, inteireza e unidade estão do lado do sujeito, do lado do sexo que não é um está a dividualidade, a conectividade e a multiplicidade. Irigaray está preocupada não em tornar mulheres sujeito, como era o caso em Beauvoir, mas em como podemos pensar uma existência para além do sujeito, uma existência molecular:

A rejeição, a exclusão de um imaginário feminino coloca, certamente, a mulher na posição de experimentar a si mesma apenas de forma fragmentária, nas margens pouco estruturadas da ideologia dominante, como lixo, ou excesso, o que sobra de um espelho investido pelo “sujeito”(masculino) para refletir e copiar a si mesmo.⁷³

O projeto de Irigaray é um projeto de construção ativa da diferença sexual – mediante uma conexão em pares (inspirada na identificação mãe/filha que a menina deve rejeitar, de acordo com a psicanálise freudiana, ou na relação de uma mulher e sua imagem no espelho), olhando para dentro de nós e umas para as outras, etc – que desafia uma ordem simbólica na qual só o masculino pode significar. Arrisco dizer, com base primeiramente em sua afirmação da impossibilidade de identificações entre mulheres, mas também em sua proposição do “sexo que não é um”, que o feminino torna-se para Irigaray a metáfora para a multiplicidade. A construção da alteridade significativa⁷⁴ de

⁷² IRIGARAY, 1985. p30

⁷³ IRIGARAY, 1985. p30

⁷⁴ Outra significante [significant other] é um termo usado para falar de uma pessoa importante e influente na vida de outra. Esse termo foi apropriado pelo dicionário do politicamente correto para substituir as expressões heterocentradas ou sexualmente centradas geralmente usadas para falar de relações íntimas. Tomemos o caso do termo “girlfriend”, diferentemente do português “namorada”, quando uma mulher fala “she is my girlfriend” não está implicado necessariamente o caráter sexual da relação. “girlfriend” é também o termo usado para falar de “amiga” – o que implica uma norma heterossexualmente centrada nas relações afetivo-sexuais. Por isso, esse termo “neutro” quanto ao gênero, no inglês, é usado para falar de alguém com quem se tem uma relação próxima ou até mesmo íntima sem referências ao estado civil ou orientação sexual. O uso que Donna Haraway faz desse termo é um pouco diferente – ela quer dizer que pessoas não humanas podem ser nossas outras significantes, será um termo não apenas des-generado, mas

Irigaray não é, a meu ver, um projeto de resgate de uma diferença sexual naturalmente dada, antes disso, é um projeto de construir a partir do nada (afinal a possibilidade de ligação entre mulheres é negada em nossa cultura, existe uma imagem persistente das mulheres como rivais e o mito da inexistência de amizade entre mulheres) uma comunidade ligada por laços de afinidade⁷⁵. O projeto de repensar a diferença sexual, de positivá-la é um projeto de construção ativa (e consciente) de um grupo de afinidade que garanta uma existência social às mulheres (são as mercadorias entre si mesmas). Trata-se, no entanto de um projeto micropoliticamente situado de recusa da política da identidade, no qual a fronteira entre pessoal e político é literalmente borrada.

A psicanálise só dá conta da pré-individualização e da des-individualização como loucura, mas não dá conta da dividualização das conexões maquínicas de Deleuze ou do ser-duas (ou do não ser um) de toda mulher de Irigaray. A relação de ambos com a psicanálise está mediada por uma recusa a entendermos a diferença como negativa: o projeto da diferença positiva é um projeto que começa ao desconfiarmos que a diferença seja não apenas algo imposto pela linguagem sobre o mundo, um sistema ou estrutura ao qual devemos nos submeter; ele é um dos passos, como bem notou Foucault, numa caminhada de construir uma vida não fascista:

Libere-se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna), que o pensamento ocidental, por um longo tempo, sacralizou como forma do poder e modo de acesso à realidade. Prefira o que é positivo e múltiplo; a diferença à uniformidade; o fluxo às unidades; os agenciamentos móveis aos sistemas. Considere que o que é produtivo, não é sedentário, mas nômade⁷⁶;

também des-humanizado. Apesar de estar ciente do que o termo quer dizer, prefiro entender esse termo literalmente: como apelando para a necessidade de nos sensibilizarmos para a alteridade; em vez da diferença ser apagada ela tem que ser significativa.

⁷⁵ Iris Young, em sua definição de políticas da diferença, propõe a afinidade como “modo como a partilha de pressupostos, a união afetuosa e a criação de redes diferenciam grupos entre si de maneira reconhecível, mas não de acordo com uma natureza comum” (YOUNG, p.172).

⁷⁶ FOUCAULT, 1977.

-sexuação⁷⁷ e psicanálise: o nó Irigaray-Lacan-

Este segundo nó é quase um nó cego. Difícil de desatar. Difícil saber individuar os cordões que o compõe. Onde começa Irigaray e termina Lacan? Como avaliar a influência de um em outra? Será que esse tatear no escuro será suficiente para colocar em questão as nuances entre o pensamento dos dois?

Será lido, em particular, um texto de Irigaray presente na coletânea *Ce sexe qui n'en est pas un: Così Fan Tutti*⁷⁸. O título é uma referência à ópera de Mozart *Così Fan Tutte* (todas elas fazem assim) que conta a história de dois rapazes que decidiram testar a fidelidade de suas amadas. Efetivamente, elas se mostram infiéis e a moral da história é que todas as mulheres são, de fato, infiéis. Irigaray toma o título em masculino: assim fazem todos eles. É um texto que ironiza o vigésimo seminário de Lacan – e através do qual podemos pensar a relação de *filha desobediente*⁷⁹ que Irigaray tem com Lacan – sobre a sexualidade feminina e os limites entre amor e conhecimento - seminário no qual Lacan afirma, entre outras coisas, que mulher não existe. Como no *Speculum*, o texto traz trechos do texto lacaniano intercalado com comentários e contra-argumentações da autora.

A primeira frase do texto diz que o discurso da psicanálise sobre a sexualidade feminina é o discurso da verdade. Irigaray não quer nos deixar esquecer que o discurso sobre a sexualidade feminina é um discurso comprometido com o falocentrismo, com a manutenção da economia fálica que anda de mãos dadas com a economia da verdade. A verdade é verdade da consciência, “a verdade do sujeito do inconsciente, a verdade do silêncio do corpo da outra”⁸⁰. A própria verdade já é uma ancoragem do falocentrismo que precisa para seu bom funcionamento de um corpo, de um feminino passivo e mudo. “O feminino só ocorre dentro dos modelos e leis concebidos por sujeitos masculinos”⁸¹ (e é uma certa relação com o feminino que mantém a unidade e a dominância do sujeito masculino) isso é o que já afirmava no *Speculum* quando discutia

⁷⁷ De acordo com Alexandre Stevens sexuação é um termo lacaniano e tem a ver com o que a tradição anglo convencionou chamar de identidade de gênero. É um passo adiante (um passo que embaralha, na verdade) a teoria freudiana de localização de meninos e meninas na economia simbólica centrada no falo. Ver o artigo de Stevens em *The Later Lacan: an Introduction*.

⁷⁸ Mas também de outro texto que compõe a mesma coletânea, o *Psychoanalytical Theory: Another Look*; ainda, muita coisa do *Speculum* ecoa aqui.

⁷⁹ Bagunço a classificação de Elizabeth Grosz: ela separa as seguidoras de Lacan em dois grupos as filhas obedientes e as mulheres desafiadoras. Irigaray está no segundo grupo.

⁸⁰ IRIGARAY, 1985.p.100

⁸¹ IRIGARAY, 1985.p.86

Freud: a psicanálise concebe não dois sexos, mas apenas um, está comprometida com uma lógica monossexual, com uma lógica da mesmidade (ou da mesmice?). Irigaray lia Freud dessa maneira porque ele concebe apenas uma representação do sexual, apenas um “caminho correto” do desenvolvimento sexual – fases de desenvolvimento partilhadas por todas as pessoas, independente do sexo. Para Freud, a garotinha é apenas um homem pequeno – o feminino aparece como um sexo masculino ao qual algo falta – e seu desenvolvimento “normal” como mulher tem como motor de propulsão a inveja do pênis que não possui: o desejo de se apropriar do órgão genital que só pode ser saciado através da maternidade, onde o filho aparece como um substituto do pênis. O destino das mulheres é reproduzir o sexo masculino (é servir como a cola que gruda os pedaços dele, impedindo a divinduação), para sempre presas ao desejo pelo Pai, reverentes à lei paterna.

Lacan, ao pensar o falo não como ligado ao órgão genital masculino, mas antes, como um signo lingüístico, embaralha a questão da diferença sexual na psicanálise.

Os sexos passam a ser definidos apenas enquanto são determinados dentro e através da linguagem. Cujas leis, e isso não deve ser esquecido, foram por séculos prescritas por sujeitos masculinos⁸².

É a relação de cada sexo com o significante fálico que os localiza na ordem simbólica patriarcal: é segundo a presença ou ausência de um termo (masculino) que a diferença sexual é entendida. O pênis é removido de seu papel anatômico-funcional para o papel de objeto, o *objeto a*, num circuito de demandas direcionadas à outra/mãe⁸³. Para Lacan pênis e falo não coincidem, e é só por causa do desejo da outra que o pênis se aproxima do falo; é o desejo da outra que confirma (ou garante) que o homem possui o falo. Porém, Irigaray não está completamente convencida da cisão falo/pênis. E várias vezes se pergunta por que qualquer um dos caracteres sexuais femininos (primários ou secundários – se é que essa hierarquização realmente faz sentido) não pode ser o significante central que organiza a economia sexual. Podemos ler seu apelo à imagem dos dois lábios como uma tentativa de contra-atacar a centralidade do falo? Se a

⁸² IRIGARAY, 1985.p.87

⁸³ Elizabeth Grosz insiste, iragarayanamente, em grafar (m)other: a mãe que também é essa outra primária. Devemos nos lembrar que o falo e a mãe estão ligados porque a mãe é entendida primariamente como fálica. É apenas depois, no esquema lacaniano, que a criança descobre a falta em sua mãe. A outra e o falo se ligam de maneira estranha, Butler chama isso de dilema ter o falo/(pare)ser o falo. As mulheres precisam aparentar ter o falo, parecer com o falo, aparecer como o falo, já que não o possuem, tão pouco os homens o possuem, segundo Lacan: antes, ele é um objeto imaginário um elemento no circuito simbólico de troca, sendo um significante não pode ser possuído por ninguém; é uma falta. Irigaray vai relacionar as mulheres ao *objeto a* (o objeto de desejo inalcançável): o falo é a marca da posse, da posse das mulheres.

subjetividade (como unidade, individualidade) está implicada num jogo de ausência do falo, a ~~subjetividade~~, ou melhor, a *mulheridade* (ou feminitude) estaria implicada num ser-duas⁸⁴ que se liga imagetivamente aos dois lábios e se move nas proximidades da casa da diferença.

Irigaray não está convencida que o deslocamento lingüístico de Lacan (do falo como pênis para o falo como significante em uma permuta lingüística) faça tanta diferença, uma vez que há ligação entre pênis e falo (mesmo que Lacan queira desconstruí-la, ela constantemente re-aparece) e que a linguagem é também domínio do sujeito que é, desde sempre, masculino. Irigaray é frequentemente acusada de ler mal a psicanálise de Lacan, especialmente porque identifica na proposição do falo como o significante mor uma pressuposição patriarcal. Grosz cita a crítica de Ragland-Sullivan que afirma que é a partir da identificação do falo com patriarcado e, portanto, de sua recusa, que Irigaray vai supor um conjunto de atributos naturalmente masculinos e femininos. Porém, Grosz afirma, e eu concordo, que Irigaray raramente faz uso de um corpo biológico ou natural. Irigaray nunca fala em anatomia, pelo contrário, a morfologia de que fala já supõe o corpo feminino como campo de batalha onde as relações de poder patriarcais estão de um lado e as resistências simbólicas e representacionais de outro⁸⁵.

Lacan afirma que as mulheres foram excluídas da natureza das coisas, que é a natureza das palavras, e que por isso, não elas, mas ele sabe (e sabe falar sobre, e é ouvido quando fala sobre) sobre a sua (delas) exclusão. Irigaray acrescenta que isso se dá porque o discurso masculino é o discurso estabelecido pela lei paterna e que é através de afirmações como essa de Lacan que a lei e a exclusão das mulheres são perpetuadas. “A exclusão das mulheres é interna a ordem da qual nada escapa: a ordem do discurso (do homem)”⁸⁶. Lacan não pode conceder que exista algo para além desse discurso (não

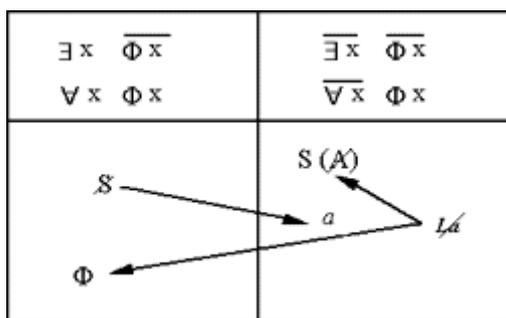
⁸⁴ Os lábios estão para o ser-duas assim como o falo está para o sujeito unitário. Irigaray vai assentar na imagem dos lábios que se falam sua proposta do *parler femme*, que poderia ser entendido em termos butlerianos como uma saída da monossexualidade construída através da fala. Uma fala que recusa ser apropriada. Irigaray escreve: “se continuarmos falando mesmidade, se falamos umas com as outras como os homens vem fazendo por séculos, como fomos ensinadas a falar, vamos perder umas as outras, falar... Novamente. Palavras passarão através de nossos corpos, sobre nossas cabeças. Sumirão e serão perdidas. (...) Ausente de nós outras: seremos máquinas faladas, máquinas falantes. Envoltas nas peles apropriadas, mas não as nossas. Afastada dos nomes próprios, violadas por eles. Não o meu, não o seu. Nós não temos nenhum. Mudamos de nome conforme os homens nos trocam” por isso a necessidade de falar (como) mulher. Esse assunto retornará mais a frente.

⁸⁵ GROSZ, 1989.

⁸⁶ IRIGARAY, 1985.p.88

existe uma realidade pré-discursiva,⁸⁷ toda realidade é baseada sobre e definida pelo discurso, segundo Lacan), não pode conceber que ele não seja tudo, pelo contrário é a mulher que é não-toda⁸⁸.

É no *Seminário 20* que Lacan propõe suas famosas fórmulas da sexuação. As fórmulas de sexuação explicam a relação entre os sujeitos e a lei fálica (a ameaça de castração). As quatro fórmulas de Lacan evocam (e retomam, dando outro significado a) o mito freudiano de *Totem e Tabu*⁸⁹:



“Todo ser que fala se inscreve em um ou outro lado” diz Lacan⁹⁰. O lado esquerdo é o lado masculino e o lado direito o feminino (isso quer dizer que não há nada para além da diferença sexual binária ou que independentemente de que desafio possa existir a esse binarismo todo ser falante terá que se identificar minimamente com um dos dois lados?⁹¹). A segunda fórmula do lado masculino propõe o conjunto dos

⁸⁷ Postular um logos sem saída, a inexistência de um fora da prisão da linguagem não é o mesmo que “julgar como a-histórico o privilégio histórico do *demonstrável*, do *tematizável*, do *formalizável*? Será que a psicanálise permanece enredada no discurso da verdade?” (IRIGARAY, 1985 p.100). Grosz ecoa essa passagem: “A Lei Paterna não pode ser a condição universal da cultura: ela permanece como forma de culturas específicas. Sem essa qualificação histórica o trabalho de Lacan tem o mesmo ar de inevitabilidade de aproximações biológicas” (GROSZ, 1990.p.145)

⁸⁸ No francês, *pas tout*. Fico pensando qual a relação da mulher que é não-toda de Lacan e o sexo que não é um (*pas un*) de Irigaray. Dá para sentir um eco, mas há um deslocamento...

⁸⁹ Felipe Areda resume de uma forma bonita o mito presente em *Totem e Tabu*: tal mito “fala da existência no princípio da humanidade, antes da história, de um clã governado por um patriarca velho que possuía todas as mulheres do grupo e privava pela força seus filhos de terem acesso a elas. Seus filhos enfurecidos matam o pai para obter o controle das mulheres do grupo. A questão é que sua morte poderia levar à instalação de um caos, no qual os irmãos acabassem se matando pela posse das mulheres. Então eles estabelecem um pacto e totemizam o pai. Enquanto totem, o pai morto submete todos a uma ordem através de uma Lei que não se estabelece mais pela força física. Lacan utiliza esse mito para pensar que o pai é um significante, o qual, para mostrar sua função de totem castrador, ele nomeia de o Nome/Não-do-Pai – Lacan explora a homofonia entre *Le nom du père* e *Le non du père*. É pela emergência desse totem, do Pai enquanto Não e enquanto Nome, que os sujeitos passam a ser submetidos à ordem fálica e tornam-se ~~homens~~”. AREDA, F. 2008. pp27-8

⁹⁰ Ver: *Seminário 20*, classe de 13 de março de 73. Carta de Almor.

⁹¹ Lacan continua explicando que qualquer ser falante pode se inscrever no lado feminino do quadro (quer possua atributos da masculinidade quer não), mas se se inscreve nele será não-todo, terá sua universalidade vetada. Essa é uma observação importante para pensarmos o que Irigaray herda de Lacan.

homens, a primeira é a sua exceção, a condição de possibilidade do conjunto⁹² a primeira fórmula lê-se: existe um 'x' tal que 'x' não está sujeito à Φ (onde Φ é a função fálica: o risco da castração), existe um homem que não está sujeito à função fálica. Já a segunda diz: todo 'x' está submetido à função fálica. É aqui que Lacan se afasta dos demais seguidores de Freud: este último se perguntava da universalidade do complexo de Édipo, pergunta a qual boa parte de seus seguidores responderá positivamente, Édipo é universal e todos estão marcados pelo medo da possibilidade da castração. Porém, para Lacan a garantia da inteireza do conjunto é a existência de uma exceção, aqui representada pela primeira fórmula: tem que existir um 'x' que não esteja sujeito à função fálica, que não esteja sujeito à castração. Esse *um* é o pai do mito totêmico. Essa fórmula está conectada com o mito que funda/ancora a masculinidade apresentado por Freud em Totem e Tabu: é o pai não sujeito à lei fálica que garante a totalidade do sujeito masculino e a universalidade da submissão dos homens à função fálica.

E quanto ao lado feminino? As fórmulas femininas estão escritas de um jeito que não é usual, não se coloca a barra da negação sobre o quantificador existencial, porque seria negar a existência; no entanto, Lacan quer negar o mecanismo unificador, negar que do lado feminino exista a exceção que confirma o fechamento do conjunto. Não existindo exceção, não há um conjunto fechado – se, segundo Russel todo conjunto se constitui a partir de uma exceção menos os conjuntos auto-referentes isso significa que o conjunto das mulheres é um conjunto auto-referente? – não há “A Mulher”. Lacan grafa o artigo (A–Mulher) cortado porque não há unidade entre nós. Não podemos nos identificar, uma vez que não há uma exceção que garanta uma oposição e, por isso mesmo, uma identidade feminina⁹³. Já a segunda fórmula afirma que não todo 'x' está sujeito a função fálica, isto é, nem tudo na mulher está submetido à função fálica, tem algo nela que escapa à lógica fálica. Lacan sugere que esse ‘algo-não-submetido-à-função-fálica’ seja o gozo feminino. As duas fórmulas funcionam juntas, como do lado

⁹² “Lacan utiliza-se do paradoxo de Russel para construir as fórmulas da sexualização. Para a lógica clássica, sob o princípio da contradição, um enunciado do tipo todo x é y delimita um universo, isto é, fecha um conjunto. O paradoxo de Russel apresenta, justamente, uma exceção a essa regra. Ele demonstra que ela é válida para todos os conjuntos, com exceção dos conjuntos auto-referentes, ou seja, dos conjuntos cuja propriedade é não serem membros de si mesmos. Nesse caso, o conjunto dos conjuntos que não são membros de si mesmos é impossível. Ou bem eles fazem parte do conjunto e não possuem a propriedade de não fazerem parte de si mesmos, ou bem eles possuem a propriedade e, aí, não fazem parte do conjunto, o que os coloca exatamente como membros do conjunto. O paradoxo de Russel apresenta uma exceção à teoria dos conjuntos: há um conjunto que é impossível de constituir-se a partir da regra da formação dos conjuntos. Lacan aproveita a contribuição de Russel, radicalizando-a, ao enfatizar que o todo (o conjunto) só se constitui a partir de uma exceção” ANTUNES, 2002.

⁹³ Por isso o projeto de se tornar o espelho de outras mulheres é o que garantiria uma (con) fusão entre mulheres. Confusão como desidentificação, porque não há indivíduos para identificar-se.

masculino: é também porque não existe exceção que o conjunto não é total e que nós mulheres somos nós outras entendidas como não-todas. Quero entender o não-todas em mais de um sentido: não identificáveis entre si, mas também não inteiras, não indivisíveis (individuadas), bem como não totalmente sujeitas à ordem fálica. Em termos das relações entre os dois conjuntos, o feminino aparece na ordem do discurso não como falta, como era para Freud, mas como excesso (há excesso porque não há limite⁹⁴); a não-toda se opõe à unidade masculina, é dessa fonte que vai beber a idéia de Irigaray do sexo que não é um, como o que resiste à função fálica, parece ser um oásis de positividade dentro do sistema (quase) completamente fechado (influência de Hegel?) que Lacan apresenta.

Porém, Lacan parece ainda reproduzir uma lógica falocêntrica, mesmo que aponte para uma possível brecha na totalidade dessa economia, e isso será importante para Irigaray; o desconjuntado feminino aparece como o inverso complementar ao conjunto masculino – lembrando que a complementaridade é uma das três formas de falocentrismo. Além disso, o Totem da exceção à função fálica, sendo o que garante a submissão de todos os homens a ela, é o que institui que a condição da masculinidade seja a posse das mulheres e a recusa ao feminino. Como mães (já foi dito) sua função é reproduzir sujeitos masculinos, são a ancoragem de uma homo-identificação e de uma homosociabilidade. O feminino como o substrato negado do sujeito. Essa é uma questão que será muito explorada por Irigaray e, por isso mesmo, esse texto é dedicado a explorar os limites dos escritos de Lacan, tentando psicanalizá-los (lendo seus silêncios, o que é reprimido no texto, etc.) para entender principalmente qual a reprodução do falocentrismo em seu pensamento.

Falta, ainda, analisar a parte de baixo da tabela de sexuação proposta por Lacan. É a parte que fala sobre os gozos masculino e feminino e, conseqüentemente, sobre a impossibilidade da relação sexual:

O lado masculino possui apenas um movimento, é o gozo fálico que busca o objeto *a*. O desejo fálico é experienciado através da fantasia, onde o homem não busca a reunião com a outra pessoa, mas o objeto sexual que lhe permite encontrar sua *jouissance* (...) é o lado autista da *jouissance* masculina⁹⁵

Do lado feminino, temos um gozo que também não é todo, no sentido de não ser unitário. Uma dupla possibilidade de gozo: existe a possibilidade do gozo que refere à

⁹⁴ STEVENS, 2007.

⁹⁵ STEVENS, 2007. p217

função fálica, é o gozo que de certa forma confirma o gozo masculino, mas existe um outro gozo, que é de fato o que Lacan chama de gozo feminino (costuma-se não traduzir o termo e falar em *jouissance* feminina) um gozo de um corpo que goza de si mesmo, marcado na tabela como S(A).

A *jouissance* feminina é – para elas, mas sempre de acordo com ele – essencialmente an-archica e a-teleológica. Porque o imperativo que lhes é imposto – mas apenas de fora, e não sem violência – é: ‘goze sem lei’. Isso é o mesmo que dizer, de acordo com a ciência da psicanálise, sem desejo⁹⁶.

Irigaray tem algumas suspeitas quanto a essa apresentação do gozo feminino (do ponto de vista lacaniano, isto é, masculino). A relação entre desejo e lei importa. O desejo em Lacan tem a ver com desejo de reconhecimento (em mais um eco hegeliano); o desejo emerge numa relação com o outro, sempre mediado pela linguagem. O gozo feminino é sem lei, sem desejo, sem linguagem e sem reconhecimento. Isso quer dizer, entre outras coisas, que o gozo feminino é quase um não-gozo, porque é o gozo do corpo ele mesmo, enquanto o *jouissance* é geralmente entendido por Lacan como uma separação do sujeito de suas pulsões corpóreas. Porém, não podemos esquecer que o desejo é a marca da impossibilidade do Sujeito, o sujeito é sempre um sujeito dividido, separado de sua unidade com a mãe. O desejo expressa uma aspiração a algum tipo de retorno à origem (a mãe como o objeto *a*. É a isso que Irigaray se refere quando diz que às mulheres qualquer tipo de retorno às origens não é nem sequer imaginado/pensado, não é desejado, não é articulável. É isso que está por trás, também, de sua afirmação de que a relação mãe-filha (e por isso a relação mulher-mulher) é a mais negada pela economia fálica (será que dizer que as mulheres são não-todas já não corrobora essa negação da relação mãe-filha, ou pelo contrário, devemos distinguir identidade de uma outra coisa que poderia surgir na relação mãe-filha, fusão, por exemplo. Ou algo mais como “a casa da diferença”, comunidade ou semunidade?).

Lacan acaba por concluir que não há relação sexual, porque não existe relação entre a *jouissance* do lado feminino e do masculino: não se referem, não apontam para as mesmas coisas. A relação sexual só pode falhar. Não deixo de suspeitar que quando Irigaray se refere a relação heterossexual como um problema para ética ela está pensando também nessa impossibilidade da relação sexual que aponta Lacan. Já vimos que ele não nega a possibilidade de termos uma pessoa com atributos masculinos no lado feminino (mas não vimos o contrário. Será possível?), o que não vimos é se toda

⁹⁶ IRIGARAY, 1985.p..96.

relação sexual – seja ela homo ou hetero – é composta por um indivíduo todo e um indivíduo não-todo; ou se a relação de indivíduos (divíduas?) não-todas seria uma relação sexual possível, onde o gozo de uma coincidissem com o de outra (é o gozo delas que deve coincidir ou o gozo de uma deve coincidir com a outra?). Sabemos que o próprio *objeto a* não pode estar na relação sexual, então o gozo masculino será sempre autista. Mas poderia a (con) fusão daquelas que são não-todas ser a única possibilidade de relação sexual? Poderia o gozo para além do falo ser entendido aqui como uma relação lesbiana? Onde a qualidade de não ser toda, do que chamei dividação, implica uma possibilidade não de identificação mais de fusão par-a-par (ecoando a relação mãe-filha, talvez). A *jouissance* feminina como o corpo que goza sua individualidade adquirida no ser-duas⁹⁷?

Como Lacan equilibra sua afirmação da inexistência de uma realidade pré-discursiva (onde tudo que existe está já definido pela discursividade inaugurada pela lei paterna, nada escapando à circularidade dessa lei) e sua proposição das mulheres como não totalmente submetidas à função fálica? Como podemos entender que a mulher fica para além da simbolização, seu gozo sendo aquilo que excede ou resiste ao discurso, estando, como afirma Lacan, para além do falo? Porque se Lacan pensa na mulher como não-toda é porque algo nela escapa ao discurso. De fato, ela não existe justamente porque não é totalmente representada/representável pelo discurso; a mulher não existe (ou melhor, existe apenas sob rasura – sua unidade está em questão), mas a linguagem (profundamente conectada a lei paterna) sim. A mulher é o “útero inconsciente da linguagem masculina⁹⁸”. Porém, Irigaray vai na contramão:

felizmente existem mulheres. De fato, se o ser sexuado dessas mulheres não-todas não é uma função do corpo (ou ao menos não de seus próprios corpos) elas terão, em todo caso, de servir como o *objeto a*, aquele lembrete corporal. O ser que é sexuado feminino no e através do discurso é também o lugar de depósito dos lembretes produzidos por uma operação da linguagem. E para isso ser o caso, a mulher tem que permanecer um corpo sem órgãos⁹⁹.

⁹⁷ Lacan chegou a afirmar que a homossexualidade masculina e feminina eram tão diferentes que deveríamos usar heterossexual para referirmos a qualquer pessoa que tenha relações afetivo-sexuais com uma mulher, qualquer que fosse seu sexo. Furto essa afirmação de RABATÉ, 2000.

⁹⁸ IRIGARAY, 1985.p.94

⁹⁹ Pág. 90. Lembrando do nó passado, Irigaray não está interessada na noção deleuze-guattariana de “corpos sem órgãos” precisamente porque entende que isso é mais uma apropriação do feminino pelo discurso filosófico, uma fetichização do outro. Ela responde numa entrevista presente no *Ce Sexe*; “A ‘máquina desejanse’ não é o que parcialmente toma o lugar da mulher o do feminino? Não é um tipo de metáfora que homens podem usar para falar dela/disso? (...) Ou ainda: pode essa ‘psicose’ ser ‘das mulheres’? Se sim, não é uma psicose que as impede de se colarem ao prazer sexual? Ao menos ao prazer *delas*? Isto é, a um prazer diferente de um prazer abstrato – neutro? – o prazer da matéria sexualizada.

E isso não tem a ver com uma geografia do prazer feminino¹⁰⁰, está mais ligada ao mistério (um ponto cego?) do gozo feminino. Lacan se pergunta por que não há respostas para o gozo feminino no trabalho de mulheres psicanalistas e Irigaray sugere que talvez a ausência de resposta seja ela mesma uma resposta. Uma que aponte para um problema logocêntrico de dominar e nomear todas as coisas, de conhecimento num regime de propriedade e *solidificação*. As mulheres não podem conhecer seu gozo, ele é incognoscível, ele é impronunciável. Ele é incognoscível ou elas não podem conhecê-lo? Ou ainda: elas não querem ou não podem revelá-lo?

Irigaray imagina porque Lacan, apesar de propor a mulher como não totalmente submetida à lei fálica, não se pergunta se dentro de uma lógica falocêntrica é possível que articulemos qualquer coisa que seja: podemos ser ouvidas nessa lógica? Colocar essa questão já seria supor ou dar margem para a existência de outra lógica, uma que desafiaria a maestria, o domínio da lei do pai. O próprio discurso impede que mulheres falem por si. É por isso que – ao ler a psicanálise não apenas como uma escrita descritiva, mas também prescritiva¹⁰¹ – Irigaray propõe o *parler femme*. O *parler femme* é um esforço de falarmos como mulheres, um esforço de recusar o espaço do sujeito (a quem é garantido o lugar de fala, o “eu”) e de criar um discurso outro sobre nós, outras – porque não é o caso de mulheres não falarem, nós outras falamos, mas não como o mesmo, não como o sujeito. O *parler femme* está intimamente ligado com a tentativa de retomarmos as ligações mulher-mulher, porque é esse falar (como) mulher que permite a própria existência (e não a ex-sistência – o estar fora – que Lacan imputava às

Esse prazer que possivelmente constitui uma descoberta para os homens, um excesso do gozo, num ‘devir-mulher’ fantasmático, mas que é velho conhecido das mulheres. Não é para elas o corpo sem órgãos uma condição histórica? E não arriscamos mais uma vez tomar da mulher aqueles espaços ainda não internalizados onde seu desejo pode existir? Uma vez que as mulheres há muito tempo tem a tarefa de preservar o ‘corpo-matéria’ e o que é ‘sem órgãos’, o ‘corpo sem órgãos’ não surge para ocupar o lugar da cisão delas? Da evacuação do desejo da mulher de seu corpo? (...) Para transformar o ‘corpo sem órgãos’ em uma ‘causa’ do prazer sexual não é necessário ter uma relação com a linguagem e com o sexo – com os órgãos – que mulheres nunca tiveram?” IRIGARAY, 1985.p.140/141. Minha tradução.

¹⁰⁰ Lacan vai buscar na representação sólida, feita em pedra e por um homem, do gozo feminino na estátua de Santa Teresa feita por Bernini. Irigaray só pode rir de uma tentativa como essa: buscar o gozo feminino numa representação masculina desse próprio gozo, numa projeção. A estátua é para ele o símbolo da mudez feminina a respeito da *jouissance*. Para Irigaray, Lacan está tão interessado na questão que estabelece como experiência paradigmática como aquela da estátua (?!?) porque isso garantirá que a experiência da *jouissance* feminina permaneça como não dita. “Em Roma? Tão Longe? Olhar? Para uma estátua? De uma santa? Esculpida por um homem? De que prazer estamos falando? Prazer de quem? Porque se o que está em questão é o prazer dessa Teresa em particular, talvez seus próprios escritos seriam mais reveladores” (IRIGARAY, 1985. p.91)

¹⁰¹ A escrita de Irigaray, de certa forma, também aspira a um tipo deflacionado de prescrição; é uma escrita que quer performar algo, quer insinuar algo e agir no mundo: quer instaurar uma revolução não-teleológica no sistema de significação. O *parler femme* é uma tentativa de articular, e efetivamente, de criar outra economia simbólica onde mulheres não entrem apenas como moeda de troca. Por isso o projeto da diferença sexual é um projeto utópico, que não tem lugar ainda, aberto para o futuro...

mulheres) de mulheres, enquanto mulheres. As mulheres ex-sistem no sentido que (r)existem à lei paterna, que existem para além do sujeito, como outras; no sentido que estão aquém de uma identificação, também – a falta de acesso ao discurso no corpo da outra é transformada em intervalos que separam todas as mulheres umas das outras; se a outra é tornada o Outro do Mesmo, o projeto de Irigaray de construir uma “~~comunidade~~” feminina é uma abertura para o futuro que começa com a tentativa de sair da prisão da mesmidade, para ela isso pode ser feito se as mulheres se tornarem outras de outras mulheres¹⁰², quando nos tornamos nós, outras.

O interessante desse nó é que Irigaray concorda discordando, cita deslocando sutil e ironicamente. Existe entre um e outra apenas uma nuance... uma desobediência.

¹⁰² Ouso brincar com o título polissêmico de seu primeiro livro: O espelho de outra mulher; O espelho: sobre a outra mulher; Mulher: o espelho do Outro.

-o corpo a corpo de Monique e Luce-

Se o problema de Irigaray com a psicanálise (em particular com Freud) está ligado à imagem de subjetividade que ela invoca, isto é, o sujeito que é pressuposto como masculino, o de Wittig gira em torno da pressuposição da heterossexualidade como a moldura que delimita o próprio espaço utilizado por essa teoria da subjetividade¹⁰³. Ao propor o incesto como o tabu fundante tanto da organização social quanto do desenvolvimento individual (como se o cada indivíduo percorresse o caminho percorrido pela coletividade, enquanto coletividade) e não a homossexualidade, cuja proibição está já implícita no tabu do incesto, a psicanálise opera como se a heterossexualidade fosse um pressuposto “natural”. Irigaray poderia concordar com Wittig, sugerindo, inclusive, que isso se dá porque a perspectiva psicanalítica é masculina e, numa organização social onde ocorre a divisão sexual do trabalho, o objeto primário de desejo é a mãe (apontando como a teoria psicanalítica é situada historicamente). A libido – que para a psicanálise assim como o sujeito – é sempre masculina, é orientada para um objeto que pareça com, ou possa substituir, o objeto primário, a mãe, criando a ilusão da naturalidade da heterossexualidade.

Wittig está preocupada com a força com a qual discursos, como o da psicanálise, agem sobre nossos corpos. Para ela os discursos opressores são (e/ou criam) realidade para as oprimidas: não há nada de abstrato no poder que exercem sobre nossos corpos e mentes¹⁰⁴, eles agem materialmente não apenas informando práticas médicas, sanitárias e estatais que interferem diretamente sobre os corpos das pessoas, numa versão da biopolítica descrita por Foucault, mas também determinam as ferramentas que temos para nos entendermos e falarmos sobre nossa existência. O discurso da heterossexualidade nos oprime a todas, no sentido que nos impede nos entendermos e de falarmos de nós outras em termos diferentes dos seus: é um discurso colonizante.

¹⁰³ Além disso, poderíamos supor que Wittig herda a idéia de subjetividade de Beauvoir; apesar de Beauvoir e Irigaray entenderem a subjetividade como coextensiva da masculinidade cada uma entende por subjetividade coisas diferentes: enquanto Beauvoir fala de um Sujeito Absoluto capitalizando o “s” e o “a” e de uma perspectiva assimilacionista ou inclusiva, Irigaray fala de um “sujeito” – a crítica a subjetividade já está implícita em seu projeto ginocêntrico. Beauvoir estaria para Hegel como Irigaray para Deleuze, talvez: o Sujeito beauvoiriano está em uma luta de vida e morte com o não-sujeito, com o que lhe é outro, e seu projeto feminista é um projeto de buscar a transcendência; já o ~~sujeito~~ irigarayano é esvaziado, está muito distante do sujeito soberano de Beauvoir, não é um sujeito caracterizado pela atividade, mas pelo uso da linguagem, pela capacidade de falar “eu”. Wittig parece ficar no meio do caminho: seu sujeito usa soberanamente a linguagem.(?)

¹⁰⁴ WITTIG, 1992.

O pensamento hetero não pode conceber uma cultura, uma sociedade onde a heterossexualidade não ordene todas as relações humanas, sua própria produção de conceitos bem como todos os processos que escapam ao consciente.¹⁰⁵

Colocada dessa forma, a questão parece tocar um ponto bem próximo ao ponto colocado por Irigaray: trata de nos perguntarmos se só podemos significar dentro do sistema dominante de pensamento. Irigaray se perguntava pela possibilidade de falar de outras posições que não a posição de sujeito¹⁰⁶ (podemos falar (como) mulheres), Wittig afirmará que dentro do heteropatriarcado somos hetero ou não *somos*. Rejeitar a heterossexualidade representa para ela uma impossibilidade: “rejeitar a ‘ordem simbólica’, tornando a constituição do significado, sem a qual não se pode manter uma coerência interna, impossível”¹⁰⁷ – mas ao mesmo tempo em que é aquilo que não pode ser falado, as práticas lesbianas sempre existiram. Wittig parece argumentar que a lesbiandade é um excesso no processo de significação, assim como as mulheres aparecem como um excesso para Irigaray: o discurso do (hetero)sexo é justamente aquilo que limita ou invisibiliza o florescimento de sexualidades diferentes (desviantes?); mas essas práticas outras (r)existem! Essa é uma formulação muito próxima a formulação do feminino por Irigaray¹⁰⁸: ambas estariam preocupadas com o apagamento das “diferenças” (entre aspas porque Wittig recusa esse termo) – ou melhor, da multiplicidade de possibilidades de organização sexual – pela ordem heterossexual/falocêntrica. Ambas afirmariam que existe uma realidade sub ou irrepresentada pela economia de significação dominante, e é essa subrepresentação – essa impossibilidade de falar-se em outros termos que não sejam falo ou heterocentros - que, no campo ético, faz com que determinadas vidas sejam menos vivíveis, ou mais vulneráveis, suscetíveis à violência.

Judith Butler, em sua tentativa de repensar a categoria de gênero pega carona neste projeto wittigiano. Porém, Wittig usa raramente o conceito de “gênero”, prefere falar de como o sexo é, ele mesmo, uma construção social sob a égide do pensamento hetero. Na coletânea *Straight Mind* ela fala apenas uma vez do conceito gênero, e de um

¹⁰⁵ WITTIG, 1992.p.28 [traduzido em conjunto por Felipe Arede e eu a propósito da matéria Feminismos e Teoria Queer, oferecida nesse semestre pelo Nedig/CEAM/UnB]

¹⁰⁶ Assim como Spivak que vai se perguntar se a subalterna pode falar.

¹⁰⁷ WITTIG, 1992 p.28

¹⁰⁸ Poderíamos entender essas práticas sexuais desviantes de Wittig como o gozo feminino de Lacan, descrito na tabela de sexuação?

modo que o localiza linguisticamente. O gênero é o gênero das palavras¹⁰⁹; utilizar o conceito de gênero, entendido por ela como “o índice lingüístico da oposição política entre os sexos e da dominação das mulheres” é interessante porque denuncia o caráter não natural da diferenciação entre homens e mulheres; o gênero não é uma categoria de naturalização, como a diferença sexual, ao contrário, antecipando Butler, Wittig afirma que os sexos são construídos artificialmente como categorias políticas¹¹⁰: o sexo já é gênero, desde o começo¹¹¹. Além disso, o gênero é a marca de uma impossibilidade ontológica. Dizer “eu” constitui o “supremo ato da subjetividade”, o momento em que articulamos (publicamente, ao menos) uma autoconsciência, um ato de fala performativo que cria o sujeito falante; para que esse ato, “o tornar-se sujeito através da locução, do exercício da linguagem”, seja real sua locutora tem de ser entendida como um sujeito absoluto, uma vez que um sujeito relativo é algo inconcebível¹¹². Apesar de termos todas – homens e mulheres – o mesmo acesso potencial à linguagem, o gênero, um elemento da própria linguagem, marca mulheres, limitando seu acesso à posição de sujeito universal. Daí a impossibilidade ontológica, ou melhor, o paradoxo ontológico do gênero: quando mulheres dizem “eu” esse ato de fala ao mesmo tempo invoca e recusa a subjetividade. Acho que Wittig aponta para o descompasso entre afirmação e reconhecimento ou entre fala e escuta. E, se é evidente que falamos como se fôssemos sujeito, para Wittig não é evidente que sejamos reconhecidas enquanto sujeito – é o dilema de Bordo novamente. A saída para esse impasse seria destruir as categorias de sexo na política e na filosofia – o que implica uma transformação profunda na linguagem.

Assim, é a partir do diagnóstico do *pensamento hetero* que Wittig tece uma crítica dura à idéia de diferença sexual. De uma perspectiva lesbiana e materialista, ela entende não só a oposição homens/mulheres em termos de luta de classe, mas vai além, afirmando que a heterossexualidade é um regime político que se funda na apropriação da classe de mulheres, coletiva e socialmente pela classe de homens¹¹³. Para ela, o processo de naturalização dos sexos *heterossexualiza* as mulheres: a diferença sexual estaria a serviço de uma norma heterossexual, impondo o encargo da reprodução da espécie sobre as mulheres. A base econômica da heterossexualidade é a reprodução

¹⁰⁹ Confrontar com o pequeno histórico sobre a categoria de gênero presente no próximo capítulo.

¹¹⁰ WITTIG, 1992 p.77

¹¹¹ Essa discussão sexo/gênero voltará com mais força no próximo capítulo.

¹¹² WITTIG, 1992 p 80

¹¹³ WITTIG, 1992.

compulsória da espécie, e é exatamente na reprodução e na maternação¹¹⁴ que a apropriação do trabalho feminino pelos homens acontece. A diferença sexual seria uma composição do *pensamento hetero* e só faria sentido nessa paisagem. Diferença sexual e heterossexualidade estão absolutamente ligadas e a serviço da manutenção da hierarquia entre homens e mulheres. Assim, Wittig acusa Irigaray de reproduzir valores do *pensamento hetero*: qualquer aproximação ao feminismo que tente re-valorar a diferença sexual é um projeto fadado ao fracasso já que a heterossexualidade, como discurso de dominação de mulheres, gays e lésbicas (ou seja, um discurso de supremacia masculina) é o pano de fundo da divisão de seres humanos em homens e mulheres. Apelar para a diferença é reativar o motor da opressão: “o pensamento baseado na primazia da diferença é o pensamento da dominação”¹¹⁵.

Wittig propõe uma noção externa (nos moldes hegelianos?) de diferença sexual porque está profundamente comprometida com um projeto construcionista. Para ela é importante que pensemos a diferença não como um dado natural, mas como resultado da materialização de uma ideologia heterocentrada que posteriormente passa a ser enxergada como natural: é o processo de naturalização. Para ela é importante que a diferença seja entendida como ideologia, como um discurso enganoso acerca do mundo, um discurso que mascara as coisas como elas realmente são, negando (e por isso mesmo impedindo) formas outras de configuração sexual e/ou afetiva. Existe a pressuposição de que haja uma realidade para além do discurso heterocentrado e que ela é acessível, de alguma forma, apesar dos esforços colonizantes do pensamento hetero. É importante afirmar a diferença como ideologia porque a afirmação da precedência da diferença poderia significar, de alguma forma, que a própria natureza do sexo determina uma hierarquia sócio-sexual. Por isso, a insistência em falar sobre a construção social do sexo (e não o gênero)¹¹⁶, construção essa que tem o pensamento hetero como pano de fundo; a própria divisão em dois sexos (homens e mulheres) só faz sentido por causa dessa moldura heterossexista: é porque pensamos que o sexo enquanto prática está conectado a reprodução, porque acreditamos na divisão sexual do trabalho, em suma, é

¹¹⁴ CHODOROW, 1990.

¹¹⁵ WITTIG, 1992. P.4

¹¹⁶ É interessante notar que se Wittig aparentemente argumenta contra a natureza das mulheres – como o faz o feminismo centrado no gênero – ela está, no entanto, apelando para uma natureza anterior à marcação da diferença sexual. Que, no entanto, parece ser mais plural, menos diádica. O grande problema que vejo, é sua referência à idéia de humanidade. Acho ingênuo o seu apelo a esse termo que é, ele mesmo, termo de exclusão das mulheres. Humanidade é sempre já entendida como *Homenidade* e, se entendo que esse esforço inclusivista possa efetivar um deslocamento no conceito, para que ele seja realmente universal/abrangente temo pelo tiro que sai pela culatra que é a homogeneização.

porque homens são socialmente dominantes e mulheres tem o papel de reproduzir a espécie e cuidar de crianças e homens que faz sentido dividir a sociedade em homens e mulheres. Pensar a diferença sexual como o resultado e não a causa da opressão é importante para Wittig porque se falamos que a opressão tem sua origem em algum sentido na natureza corremos o risco de ficarmos sem saída: a natureza vista como dado, como pronta, como inalterável e como oposta a política determinaria para todo o sempre o estado social das mulheres.

Vamos desatar os nós: não é como se Irigaray ignorasse uma crítica como a de Wittig à heterossexualidade. Interpretando a análise levi-straussiana do parentesco, com sua famosa proposição da troca de mulheres, como mais um tentáculo das relações exclusivas entre sujeitos masculinos, Irigaray vai entender a família como o *lócus* da reprodução do patriarcado como um sistema de sociabilidade entre homens (homossociabilidade, hom(mem)sexualidade), onde mulheres entram apenas como mercadoria a ser trocada. A heterossexualidade num regime de *indiferença sexual* é caracterizada por ela como a “prostituição masoquista de seu corpo a um desejo que não é seu”, por isso para a autora em nossa cultura as relações heterossexuais são impraticáveis uma vez que “os desejos dos homens e os desejos das mulheres são estranhos entre si”. O desejo masculino é estruturado numa economia de posse, de propriedade, que coloca em movimento um sistema de trocas de mulheres. Só poderíamos pensar numa heterossexualidade liberada se a diferença sexual fosse emancipada de sua versão falocêntrica. Apenas com a radicalização da diferença sexual, e o surgimento das mulheres como outras inapropriáveis/inapropriadas, o encontro heterossexual poderia acontecer verdadeiramente. O curioso é que a idéia da diferença sexual levada ao seu extremo parece encontrar Wittig no meio do caminho: insisto que a proposta de Irigaray é uma proposta de abrir o monosexo, quebrar sua carcaça de maneira que multiplicidades possam fluir. Penso que a idéia da lesbiana de Wittig também aponta para uma multiplicidade de práticas afetivo-sexuais, para uma sexualidade distante da norma hetero centrada no falo (e por isso mesmo na reprodução).

Indo além, Wittig diagnostica a impossibilidade do projeto político de Irigaray: “constituir diferenças e controlá-las é um ato de poder, um ato essencialmente normativo” e mesmo que todas tentemos definir outros a partir de nossa perspectiva, isso só é possível para pessoas que Wittig chama de “socialmente dominantes” – ou seja

aquelas que possuem um acesso garantido à produção de conceitos e significados: aquelas pessoas que não são marcadas pelo gênero, raça ou classe social; uma vez que o sexo, “permeia o corpo inteiro da linguagem e força cada locutora (...) a aparecer na linguagem sobre sua forma física e não sobre a forma abstrata, a qual todo locutor masculino tem o direito inquestionável de usar”¹¹⁷. Não há nada de autêntico ou originário no conceito de diferença, ele é apenas a perspectiva do locutor masculino sob eufemismo: uma forma atenuada de falar sobre a opressão, devido a um interesse político de manutenção do *status quo*¹¹⁸. A ontologia da diferença sexual, para Wittig, não está separada da política de dominação das mulheres. A diferença é um subproduto do heteropatriarcado.

Os projetos de ambas se ligam no diagnóstico de um sistema de representação ou pensamento que se reproduz instituindo um centro e uma margem. Uma subjetividade atômica, indivisível e autônoma, e abjetividades outras, divididas, inarticuladas, inarticuláveis. Também se ligam porque apostam na fuga ou na utopia (não no sentido de um fim teleológico ao qual devemos aspirar¹¹⁹, mas no sentido de aquilo que não tem lugar, estando permanentemente aberto à construção): Irigaray aposta na possibilidade de falarmos (como) mulheres (falarmos de mulheres, construirmos através da nossa própria fala um ser-duas mulher) e na conexão entre mulheres como um projeto de construção de comunidade; Wittig aposta na fuga lesbiana do território da heterossexualidade e da diferença sexual e na construção de um novo território; Wittig fala das mulheres como escravizadas no regime heteropatriarcal, cuja possibilidade de serem livres tem a ver com a fuga de sua classe, com tornar-se fugitiva. Porém, não há, como no caso das escravizadas norte-americanas, o outro lado do rio Mississippi, um lugar a salvo do controle (e do açoitamento) heteropatriarcal, só há uma utopia, um território ainda inexistente: elas tem que criar seus próprios “territórios quilombolas”, como fizeram as populações escravizadas no Brasil. Partem da diferença sexual sem garantia

¹¹⁷ WITTIG, 1992 p. 79

¹¹⁸ Poderíamos argumentar, em favor de Irigaray e citando a escritora e diretora vietnamita Trinh T. Minh Ha, que “a diferença não deveria ser definida nem pelo sexo nem pela cultura dominante”, antes disso, deve ser reapropriada de uma perspectiva das oprimidas. Muito próxima dessa perspectiva é a proposição de Iris Young de uma política da diferença, aliás, a discussão dela sobre o dilema da diferença pode ser um bom índice para comparação de Wittig e Irigaray.

¹¹⁹ Em *I Love to You* Irigaray afirma: “eu sou, portanto, uma militante política pelo impossível, o que não é o mesmo de dizer que sou utópica. Antes disso, eu quero o que está ainda para ser como a única possibilidade de um futuro”. Isso quer dizer que Irigaray não se considera utópica se por utopia entendemos uma idéia vaga de um futuro que serve apenas para termos esperanças de um futuro melhor sem que isso signifique buscar mudanças no aqui e agora. A idéia que tento trazer de utopia é essa de abertura para o futuro, algo próximo a uma revolução em aberto, sem um fim determinado. Em certo sentido, proponho um deslocamento significativo do que é geralmente entendido como utopia.

nenhuma de segurança/liberdade/sobrevivência. A grande diferença é que enquanto para Irigaray é a diferença sexual que é a utopia orientando a ação política, para Wittig ela é o próprio *topos* da opressão que deve ser desterrado por devires lesbianos e/ou por uma quebra do contrato heterossexual; a utopia está muito distante da diferença sexual.

A partir do confronto Wittig/Irigaray podemos pensar em duas formas bem diversas de entender a diferença sexual. A primeira entende a diferença sexual como um subproduto do patriarcado, a segunda a entende que postular a diferença sexual é necessário para sua ética e ontologia - tendo em vista que Irigaray detecta a não-uniidade do sexo como a marca do domínio dos homens sobre mulheres. A questão irigarayana é a questão sobre o protagonismo ontológico das mulheres: como nos definirmos em nossos próprios termos, como postularmos uma ontologia feminista? Como deixar de ser objeto do pensamento e da ação para nos tornarmos sujeitos? E, melhor ainda, se nos definirmos em nossos próprios termos requer o abandono da relação de oposição que permite o reconhecimento necessário para a subjetividade masculina, mas também para a definição de nosso lugar no mundo, que tipo de subjetividade (feminina) é possível? E que reflexo esse projeto produz na subjetividade masculina (molar)? Pensar a subjetividade implica instaurar um domínio da abjeção, do não-sujeito, do invisível e do invivível?

Apesar de detectarem um sistema de opressão bastante diferente, o falocentrismo para Irigaray e o heteropatriarcado para Wittig, as duas parecem entender a dinâmica da opressão de forma bastante parecida, um imperialismo cultural. A opressão está ligada a uma impossibilidade de articular-se no discurso, de representar uma existência que seja significativa dentro dos parâmetros do que seja uma subjetividade. A opressão é o subproduto da ação de uma máquina¹²⁰ cuja função é produzir e reproduzir a noção de subjetividade, cada operação de re-articulação da subjetividade instaura não apenas o domínio do sujeito, mas a abjeção daquilo que “sobra”. A máquina de subjetivação proposta por Irigaray funciona separando dentro do sujeito um domínio do corporal (=feminino) e um domínio da mente, o feminino é expulso e rejeitado. Nancy Chodorow parece partilhar do ponto de vista de Irigaray ao argumentar por uma noção da masculinidade como um processo de recusa à identificação primária com a mãe. O feminino é o abjeto, o que constitui o sujeito,

¹²⁰ AGAMBEN, 2006. Segundo Agamben, Homo sapiens não é “nem uma substância nem uma espécie claramente definida, mas uma máquina ou artifício para produzir o reconhecimento do humano”, uma máquina ótica “constituída de uma série de espelhos nos quais o homem (sic) olhando-se, vê sua própria imagem sempre deformada em traços de macaco”

justamente por sua expulsão, é o “fora constitutivo”. A máquina de Wittig funciona de maneira similar, mas insiste na sexualidade como outro eixo no processo de abjeção.

Num artigo de 1990, chamado *Homo Sum*, ficam evidentes outros pontos de fricção entre sua perspectiva e a de Irigaray. Olhando para a história da filosofia, como o faz Irigaray, Wittig marca como momento crucial para entendermos o pensamento oposicional tão relevante para pensar a política, aquele momento em que o monismo dos gregos antigos dá lugar ao dualismo pitagórico, introduzindo a dicotomia como ferramenta de pensar – uma ferramenta que permite a criação de diferenciações com propósitos morais e hierárquicos. É interessante destacar que o que Wittig chama de pensamento da diferença aqui é exatamente o que Irigaray classifica como sintoma do falogocentrismo: um par binário relacionado pela ausência/presença de uma qualidade específica. No entanto, enquanto uma tem uma ontologia da unidade como pano de fundo, para a qual devemos nos voltar, a outra pretende instaurar uma ontologia da multiplicidade. Em comum, ambas tem a pretensão de pensar fora das categorias dominantes: uma destruindo as categorias de oposição, e a outra pela radicalização da alteridade. Outro ponto de fricção entre as duas é a própria noção de subjetividade em jogo: o sujeito lésbico de Wittig é um Sujeito, a subjetividade é garantida às mulheres não mediante uma crítica ao sujeito universal, mas mediante uma superação das diferenciações de gênero – um processo de neutralização da especificidade. A estratégia de Wittig é a de botar para funcionar a máquina de subjetivação tentando incluir, dentro do escopo do Sujeito o que foi abjetificado. É uma tentativa de fazer o sistema pifar: se você junta matéria e antimatéria o resultado é uma explosão. O problema é que Wittig não pode garantir que o espaço do “outro” – entendido enquanto abjeto, enquanto aquilo que é expelido para garantir a coerência interna do sujeito – esteja vazio. Já a estratégia de Irigaray parece ser a de criar uma subjetividade alternativa, que prescindida da máquina de subjetivação falogocêntrica. Essa nova subjetividade é resultante do estabelecimento de uma relação (que pode ser chamada de micropolítica) entre mulheres, é a criação de uma comunidade alternativa, com um linguajar partilhado no qual sejam significativas suas trocas de experiência que possibilita a articulação de uma subjetividade diferente, inapropriada pelas tecnologias reprodução do mesmo, via representação num sistema falogocêntrico. Entendo que essa é uma forma de fazer a máquina falogocêntrica parar. Mas pode ser que implique o surgimento de uma máquina de subjetivação alternativa.

- ~~comunidade~~ na casa da diferença-

O desafio de criar ~~comunidade~~ na casa da diferença não é sobre criar unidade numa multiplicidade, não é sobre criar domínios ou barrar fluxos é sobre como podemos nos organizar ou nos ajuntar. É sobre criar bandos disformes e descentralizados; é sobre outro tipo de política que possa parir outro mundo (ou outros mundos, ou um mundo onde caibam vários mundos). O título do capítulo foi retirado de um manifesto das feministas autônomas do México, escrito em março do presente ano¹²¹; autonomia, para essas mulheres, significa uma certa independência do Estado, elas não estão se articulando politicamente dentro ou através de órgãos do governo mexicano, mas além disso, autonomia significa para elas uma postura de pensar radicalmente o lema feminista de que o privado é político:

Nossa autonomia feminista, mais do que um conjunto de preceitos, é uma postura frente ao mundo. A autonomia não se alimenta de dogmas nem mandatos, porque ela escapa toda regulação e todo intento de nos subtrair de nossa singularidade e responsabilidade como sujeitas históricas comprometidas com outras formas de fazer e de estar no íntimo, no privado e no público

Autonomia aqui não se refere a uma força individual para tomada de decisão, pelo contrário, essa idéia de autonomia aponta para um vínculo intersubjetivo, ou desubjetivo; assim como para Irigaray, essa autonomia tem a ver com estabelecer (restaurar?) laços político-afetivos entre mulheres, estabelecer um espaço de articulação política que não submeta a diferença a uma mesmidade. Tenho gostado de pensar na oposição entre políticas de identidade e políticas de ~~comunidade~~. Políticas de identidade teriam a idéia de mesmidade presente, políticas de ~~comunidade~~ não – ~~comunidade~~ tem um sentido mais orgânico para mim. Mas percebo que a própria palavra “comunidade” é “com unidade” – o que parece muito com identidade – mas ao mesmo tempo dizer que é “com unidade” parece ser muito parecido com dizer que a unidade não está dada, tem que ser articulada. A partir das diferenças e não apesar delas. Atenta a esse detalhe, passei a escrever a palavra sobre rasura.

Esse texto da declaração feminista autônoma do México é muito interessante e muito precioso porque parte do pressuposto que não há unidade a priori na experiência de diferentes mulheres, e é por isso mesmo que fazer ~~comunidade~~ – nessa casa da

¹²¹ Una Declaración Feminista Autónoma: El Desafío de Hacer Comunidad en la Casa de las Diferencias. Manifiesto del Encuentro Feminista Autónomo. Marzo 2009, Ciudad de México

diferença que é o feminino – é um desafio! Não um desafio de suprimir diferenças, mas um desafio de nos articularmos sem eclipsar a diferença entre nós e em nós outras. Penso que a ~~comunidade~~ (ou *semunidade*?) seria uma ponte entre diferenças e por isso o que importa são as diferenças, a ponte importa também, mas uma ponte não esconde o que conecta. Podemos falar em termos de políticas de estabelecer uniões, mesmo que momentâneas? Ou em políticas de boa vizinhança – avizinhar-se da diferença (devo lembrar que avizinhar-se é sempre uma troca, é sempre um deixar-se contaminar, como garantir que essa contaminação não seja *mesmificação*)? Políticas de companhia? ~~Comunidade~~ parece evocar também comunhão, que apesar de ser uma palavra relevante para religiosidades cristãs, tem a ver com conexão. Gosto muito dessa imagem de conexão, na verdade, porque sugere uma inserção no mundo (ou nas outras coisas) um estar-mergulhada. E, escrevo muitas vezes a idéia de conexão entre mulheres presente no pensamento de Irigaray como uma con(fusão), isso tem a ver com o espaço que a imagem de fluidez e solidez tem na escrita dela, fundir é passar de um estado sólido para um estado líquido (fluido), o que em termos do *Mil Platôs* de Deleuze e Guattari, algo como passar de uma molaridade para uma molecularidade; deixar para traz a idéia de uma identidade fixa, solidificada, para uma fluidez. Isso apela também para a relação mãe-filha onde duas formam um (não) todo.

– esse essencialismo que não é um¹²² –

“A essência do ser é potência”
Espinosa

- não é um...-

Essencialismo é sempre ruim? Apelar para essências é perigoso politicamente? Entre o feminismo acadêmico, especialmente as teorias feministas produzidas na América do Norte, um texto “essencialista” é constantemente entendido como “perigosamente reacionário”; o “essencialismo é para o feminismo o idioma primeiro do terrorismo intelectual”¹²³, um fantasma que paira sobre as teorias assombrando alguns caminhos, marcando que esses caminhos não devem ser tomados. Penso que a questão do essencialismo no feminismo é uma tentativa de padronizar uma pluralidade – uma tentativa de parar o fluxo de diferenças na morada da diferença. Antes de assumir que postular essências é sempre perigoso, antes de insistir na pergunta sobre o essencialismo de um texto deveríamos nos perguntar sobre o uso que tal texto faz da postulação de essências, investigar o papel que o essencialismo pode desempenhar em diferentes conjuntos teóricos dentro dos feminismos – e principalmente: entender melhor o que faz de uma teoria essencialista (porque a recusa feminista ao essencialismo está recheada de leituras apressadas), pesar os riscos e as vantagens de uma postulação de essências. Diana Fuss defendeu certa vez a tese de que o debate essencialismo/antiessencialismo significa a condição e a possibilidade mesma da teorização feminista. E, de fato, no momento em que ela escrevia (seu texto é de 1989) a crítica anti-essencialista fervilhava nos círculos acadêmicos feministas nos Estados Unidos. Porém, para ela temos que historicizar os essencialismos, lembrar que são teorias produzidas em contextos sócio-culturais específicos; por isso não aceita a oposição corrente nos debates feministas entre essencialismo de um lado e construtivismo do outro. Sua análise detalhada e cuidadosa do feminismo construtivista de Monique Wittig e do “essencialismo” de Luce Irigaray, faz parte dessa tentativa de desfazer a oposição construtivismo/essencialismo, e questionar um pouco a localização de cada teoria, tentando se desvencilhar da rejeição completa do essencialismo que estava em voga no momento em que escrevia.

¹²² O título do presente capítulo foi surrupiado levemente do artigo de Naomi Schor *This essentialism which is not one* presente na coletânea *Engaging with Irigaray*.

¹²³ A obsessão com o que é frouxamente denominado “biológico” ou “sexo” contribui para empobrecer a leitura de Irigaray; Naomi Schor afirma que é por causa do sinal vermelho para essências que a questão do *materialismo* de Irigaray ainda não foi colocada adequadamente.

Por um bom tempo o nome Luce Irigaray, em contextos feministas, foi sinônimo de “essencialismo”. No entanto, penso que, de certo modo, a atribuição de um essencialismo a Irigaray tem a ver com uma certa recepção, uma certa tradução descontextualizada de seu pensamento para um mundo anglófono (por isso boa parte do capítulo é dedicada a pensar essa recepção do pensamento dela); podemos diagnosticar pelo menos dois momentos bastante distintos na recepção estadunidense dos escritos dessa autora: em um primeiro momento (final da década de 70, começo de 80) se deu uma recusa, ligado à crítica a teorias essencialistas, e num segundo momento (final da década de 80, começo da década de 90) algumas autoras buscaram redimir Irigaray defendendo-a das críticas e tentando perceber sua empreitada como alguma coisa distinta de uma pura e simples postulação de uma essência feminina ancorada no *corpo da mulher*, muitas vezes defendendo a idéia de que Irigaray fazia um uso estratégico do essencialismo por razões políticas. Algumas autoras, como Alison Stone¹²⁴, propõem ainda um terceiro momento (mais “atual”) no qual a própria idéia de essencialismo fosse redimida. Eu não acredito que existam momentos estanques, historicamente encadeados como uma evolução no entendimento da autora (como parece sugerir Stone), mas sim recepções diferentes, pontuais e localizadas histórica e socialmente. Como subsídio a essa posição podemos lembrar que na própria década de 70 os escritos de Irigaray foram bem recebidos entre grupos feministas lesbianos e demais feministas “ginocêntricas”, apesar da crítica ao essencialismo que ecoou em outros espaços feministas.

Porém, antes de entrarmos de cabeça nas discussões da recepção de Irigaray e das críticas a seu pretense essencialismo faz-se necessário a discussão sobre o que se entende usualmente por “essências” e “essencialismo”.

Essencialismo é geralmente entendido em filosofia como a defesa da idéia de que coisas têm essências; porém a própria idéia da existência de essências não é unitária na história da filosofia, pelo contrário, existem pelo menos duas formas de propor essências. Uma opção aparência e essência, é como Platão entendia, as essências são aquilo que permanece numa coisa apesar das mudanças aparentes; isso significa dizer que não temos um acesso sensível às essências. Elas são algo que está escondido nas coisas. Outra interpretação da idéia de essência afirma tratar-se de um atributo (ou um conjunto de atributos) definidor de uma coisa, ou seja, que faz dessa coisa específica o

¹²⁴ STONE, 2006.

que ela é, um atributo necessário para que ela seja o que é. Existe, portanto, uma distinção entre predicacões essenciais e não essenciais (ou acidentais). Uma essência é uma propriedade primária com primazia ontológica frente às demais propriedades, que são acidentais. Existe a conexão entre ter uma essência e ter uma relação de parença, de identidade: as coisas que partilham uma mesma essência são entendidas como casos particulares de um universal. Além disso, essência é um conceito em constante disputa: serão reais ou construções lógicas? Se reais, seriam naturais ou construídas socialmente (faz sentido afirmar que uma construção social é uma essência real?)? Existiriam em nossas mentes (ou línguas) ou nas coisas mesmas? São essências individuais ou universais?

Em teoria feminista, essencialismo é entendido de uma maneira específica; como uma crença na essência da mulher, “que a mulher pode ser especificada por um número de atributos inatos que definem ao longo de diferentes culturas e através da história seu ser imutável, e na ausência dos quais ela pára de ser caracterizada como mulher”¹²⁵. É uma pergunta pelo que constitui a coletividade das mulheres, o que estabelece a identidade entre mulheres, a condição de possibilidade de uma identificação entre nós mulheres. Costuma aparecer em pelo menos dois contextos:

- 1- a discussão sobre a relação entre anatomia e destino: críticas ao determinismo biológico;
- 2- a discussão sobre a universalidade do patriarcado¹²⁶.

Em 1 aparecem todas as questões que tem a ver com uma postulação de essências naturais, inclusive a pergunta sobre a heteronormatividade, enquanto 2 tem a ver com a idéia de que mulheres serão mulheres mesmo nas mais diferentes realidades sócio-culturais, não porque haja um núcleo duro do ser mulher partilhado por todas, mas porque o patriarcado é universal, todas estão sujeitas em maior ou menos grau a um controle patriarcal. Grosso modo, 1 fala de essências naturais e 2 do que costumou ser chamado de determinismo ou falso universalismo cultural. Porém se a crítica ao determinismo biológico – e, por isso mesmo, de uma postulação de essências naturais – é uma idéia fundante para o feminismo que surgiu inspirado no *Segundo Sexo* de Beauvoir – o caráter não-natural da identificação entre mulheres, e o caráter de processo da subjetividade em construção já são prenunciados na famosa citação: “Não se nasce,

¹²⁵ SCHOR, 1994

¹²⁶ Talvez pudéssemos falar num ponto 3: a idéia mesma de uma individualidade, que pressupõe uma identidade mais ou menos constante.

mas torna-se mulher”¹²⁷ – a questão sobre a esse determinismo cultural é bem menos consensual.

Naomi Schor distingue quatro estratégias para criticar o essencialismo que foram populares entre feministas. A primeira é uma crítica liberacionista, que Schor identifica com a produção do *Questions Feministes*¹²⁸; tal crítica entende a feminilidade como uma construção sócio-cultural a serviço de uma hierarquia homens-mulheres e identifica o essencialismo a uma ferramenta do patriarcado para se legitimar, com auxílio da anatomia/fisiologia feminina. A estratégia de mudança social e individual para mulheres é superar o essencialismo de maneira a tornarem-se verdadeiros sujeitos (ou sujeitos completos). A segunda é uma crítica lingüística, ou psicanalítica, na qual a linguagem desempenha o mesmo papel que o social ou cultural na crítica anterior. Uma teoria essencialista estaria comprometida, desse ponto de vista, com um realismo ingênuo que se recusa a reconhecer “que a perda do referente é a condição de entrada humana na linguagem” e que, conseqüentemente, só há acesso ao corpo mediado pela lei do falo. Em terceiro lugar, Schor apresenta o que chama de uma “crítica filosófica” ao essencialismo: trata-se de questionar os usos do binário homem/mulher. O binarismo é sintoma do aprisionamento numa metafísica que cria ilusões de presença, ser, identidade e significação estável; “para além do binário diferenças múltiplas jogam indefinidamente entre corpos degenerados”. Por último, Schor propõe uma crítica especificamente feminista. É a única crítica que, segundo ela, surge dentro da produção teórica feminista; essa crítica está bem próxima ao nosso ponto 2: segundo ela, o essencialismo é um tipo de falso universalismo que ameaça a vitalidade das diferenças entre mulheres (e dentro de cada mulher). Porém, essa crítica é recente e não tão difundida quanto as três primeiras: as idéias de universalidade do patriarcado (essencialismo de tipo forte) ou de experiência partilhada das mulheres (numa versão mais fraca) tem sido populares nas diferentes teorias (e práticas!) feministas. A idéia de experiência partilhada chega a ser entendida, ela mesma, como um apelo anti-essencialista à união entre mulheres. Mas, mesmo que a idéia de uma “essência” culturalmente dada tenha sido entendida como uma idéia antiessencialista muitas feministas como Judith Butler rejeitam o recurso à colocação de certas características

¹²⁷ “mas é sobre o alcance da palavra ser que precisamos entender-nos; a má-fé consiste em dar-lhe um valor substancial quando tem o sentido dinâmico hegeliano: ser é ter-se tornado, é ter sido feito tal qual se manifesta” (BEAUVOIR, 1980. p.18)

¹²⁸ Jornal feminista radical francês fundado por um grupo de mulheres, entre as quais constava Christine Delphy, em 1977 e editado por Simone de Beauvoir.

como universais como uma manobra colonizante, que apagaria as diferenças entre mulheres, ao toma por essência *das mulheres* uma situação específica de um grupo de mulheres¹²⁹. Outras, no entanto, como Gayatri Spivak¹³⁰ argumentam que sem um apelo a algum tipo de essência a política feminista fica capenga. Assim surgem usos estratégicos e politicamente informados do essencialismo.

Podemos chamar a leitura classificatória de Célia Amorós para *confabular* junto a classificação de Iris Young, discutida no capítulo anterior, nessa tentativa de entender o essencialismo no feminismo. Trata-se de duas fotografias estáticas dos movimentos do feminismo, mas que se entrelaçam, mas minha vontade é de fazer esses congelamentos fluírem, algo como o cinema, que encadeia fotografias de maneira a simular movimento, assim tento simular movimentos de fazer e desfazer os nós entre Amorós e Young.

Celia Amorós propõe pensarmos nas discussões feministas junto com a questão dos universais, sempre revisitada em filosofia. Isso porque identifica que na hora de falarem sobre masculinidades e feminilidades as teorias feministas reproduzem de alguma forma as posições clássicas acerca desse problema¹³¹. Porém, os feminismos não prescrevem

¹²⁹ Porém, numa entrevista mais recente, sobre o Futuro da Diferença Sexual, Butler acaba por revisar algumas afirmações do Gender Trouble, defendendo moderadamente posições como a de Spivak e Irigaray:

“It seems to me that what most people in cultural theory these days mean by essentialism is that you might be able to use a social category and give a definite description of the category and that the description might capture the group in question. Obviously, the move against essentialism is against that kind of capture. (...) And I think that it is a very funny way to talk about essentialism if you look at the history of philosophy or even Irigaray herself, who says at one point in the Nietzsche book [Marine Lover] that woman has no essence. What she means by that is that there is no already established metaphysical place for the feminine (...) The other way in which the notion of essences is used in the history of philosophy is that if something is essential, it is that without which we cannot do-it is essential, it is a precondition, it's a necessary precondition, that without which one cannot move (...) And it seems to me that Spivak, for instance, uses that notion of an essence in relationship to Irigaray or to the whole problem of essentialism. It's not a term that describes adequately a social group as it is presently constituted, but it is rather a term without which we cannot do (...) So if someone were to ask me if the category of woman is something without which we cannot do, I would say, absolutely, it is a category without which we cannot do.” GROSZ, 1998.

¹³⁰ SPIVAK, 1999.

¹³¹ O problema dos universais tem a ver com a relação entre uma coisa e seus atributos, e um caso especialmente relevante para pensar essa questão é o da coincidência de atributos em coisas distintas. Pessoas que defendem o realismo metafísico propõe uma distinção entre particulares e universais: os particulares são normalmente chamados de ‘coisas’, são aquilo que “ocupa uma única posição espaço-temporal”, já os universais são ‘entidades repetíveis’, distribuídas, instanciadas por diferentes particulares. Uma metafísica realista tende a ser bastante complexa, com graus de concordância entre atributos e etc. Já o nominalismo metafísico nega a existência de universais, ou tendo em vista uma metafísica mais enxuta, ou porque a identidade dos universais é circular, ou por causa do problema da exemplificação múltipla. De acordo com Michael Loux essa primeira razão é a mais interessante: o problema do realismo seria postular uma categoria supérflua, a dos universais, sendo que para a empreitada metafísica os particulares são suficientes. Uma posição um pouco diferente, mais ainda assim dentro do escopo do nominalismo é a **teoria dos tropos**: proponentes desse tipo de nominalismo mantém

uma determinada postura com respeito ao problema dos universais, Amorós diagnostica como a divisão entre realismo e nominalismo se reflete nas diferentes posições feministas: o feminismo da diferença é correspondente a uma posição realista com respeito aos universais “no sentido que tende a enfatizar ontológica, epistemológica e eticamente o referente extralingüístico dos termos *genéricos* relacionados com ‘o feminino’”, enquanto o nominalismo pode ser grosso modo associado às tendências do feminismo da igualdade, de acordo com o qual “‘a feminilidade’ ou ‘o masculino’ não são senão *flatus vocis* e que somente há classes de indivíduos que se assemelham por sua pertença ao mesmo sexo, e isso é tudo”¹³². Juntando a classificação de Young do ginocentrismo e assimilacionismo com a classificação de Amorós alguém poderia supor que o feminismo ginocêntrico se caracteriza por um realismo com respeito aos universais, enquanto o feminismo humanista se caracteriza por uma aproximação nominalista aos universais. No entanto, não sei se essa divisão de Amorós se mantém, porque se a relação entre uma idéia de construcionismo social do gênero vai bem com as intuições nominalistas, não estou convencida que todo e qualquer ginocentrismo tenha não apenas uma aceitação ingênua de essências naturais (querendo dizer uma recusa a idéia de que gêneros são construídos), mas também uma afirmação de uma propriedade universal e abstrata de “mulheres” – ou o gênero como um gênero (*kind*). Temos que pensar a diferença sexual em termos de uma essência partilhada por mulheres¹³³?

Podemos confrontar Teresa Brennan com Iris Young, já que Brennan afirma que a aliança entre feminismo e marxismo fez com que feministas se movessem para longe do humanismo, numa crítica ao essencialismo:

Essa crítica ao essencialismo foi elaborada no contexto das mudanças do começo dos anos 70, dentro das visões recebidas do marxismo; uma divergência da leitura “humanística” da teoria da ideologia, de Marx, rumo à interpretação estruturalista que criticava o Marx do começo, com base em motivos políticos e epistemológicos afins, por sua confiança tácita no conceito de uma “essência humana”. Isso levou Marx para longe dos parâmetros do materialismo histórico, para além do território moldado

que além de existirem particulares concretos existem também atributos, mas negam que esses atributos sejam entidades multiplamente exemplificáveis. Contra outros tipos de nominalistas, essas pessoas afirmam a existência de coisas como cores, formatos, tamanhos etc., e contra realistas afirmam que essas coisas não são universais ou abstratas, mas particulares. Os particulares concretos, as coisas, tem cor, formato, tamanho, mas os atributos que esses particulares tem são eles mesmos tão particulares quanto as coisas que os possuem. (LOUX, 2002)

¹³² AMORÓS, 2002. pág.216.

¹³³ Há quem pense que a teoria de tropos pode ser interessante para pensarmos o gênero, uma vez que tropos apontam para algo ontologicamente mais rico que o construtivismo que apela para as modalidades clássicas de nominalismo. Rosi Braidotti estaria pensando em algo muito próximo à teoria dos tropos em seu resgate da diferença sexual:

inteiramente pela história, e, portanto, supõe-se, inteiramente aberto à mudança. Onde o marxismo estava aliado ao feminismo, a crítica do essencialismo prosseguiu¹³⁴.

Frente a essa passagem, temos que avaliar se o que Young está chamando de humanismo está necessariamente em confronto com o essencialismo, ou apelando para um outro tipo de essencialismo: não o da essência da mulher, mas o da essência humana, ontologicamente anterior (???) – uma vez que a diferença sexual é, para posição de Wittig, pelo menos, uma ideologia que produz ontologias. O apelo feminista ao humanismo, descrito por Young, pode ser também um apelo essencialista. Nesse ponto, me recordo de Eve Sedgwick¹³⁵ que propõe uma divisão que pode ser perpendicular à essa de Young. A proposta de Sedgwick é interessante porque coloca em perspectiva a relação entre a diferença sexual e outras sexualidades que desafiam a heteronorma. Centrada na imagem do armário para a experiência lesbiana e homossexual, Sedgwick argumentará que existem duas distinções fundantes na articulação político-teórica de movimentos LGBT:

- 1- minoritarização / universalização: ou a homossexualidade/lesbianidade é universal ou ela é caso de minoria;
- 2- segregação / liminaridade (inversão): a homossexualidade/lesbianidade está ligada a uma segregação entre os gêneros – em acentuar a diferença até o limite – ou está ligada a uma inversão ou tentativa de borrar as fronteiras entre masculino e feminino;

Segregação e universalização estão geralmente conectadas; mulheres lesbianas separatistas partem de uma universalidade do "ser mulher" para articular os termos desse separatismo. No entanto, aqui a noção de universalidade é uma noção de universalidade da diferença sexual. De modo oposto, a crítica à diferença sexual normalmente tem a ver com uma conexão entre liminaridade e universalização: todas estamos na grande área cinza entre dois pólos que só existem idealmente, logo, não há diferença sexual (a liminaridade, de certa forma, pressupõe também a diferença sexual, não como algo que exista nos corpos, mas como estilos de ser que nunca estão completamente encarnados, ou algo do tipo).

De fato, o segundo eixo é especialmente interessante para pensarmos aqui. O segregacionismo afirma que longe de ser da essência dos desejos cruzar o gênero, é normal que pessoas unidas do mesmo lado do eixo de gênero se unam no desejo sexual

¹³⁴ BRENNAN, 1989, pág. 17

¹³⁵ SEDGWICK, 2007.

também: o segregacionismo "tende a reassimilar identificação e desejo, onde os modelos de inversão, por contraste, dependem dessa diferença". Já para uma postura de liminaridade ou inversão é central uma certa *heterossexualidade* do desejo: "o desejo, desse ponto de vista, subsiste, por definição, na corrente que flui entre um eu masculino e um eu feminino, em qualquer sexo de corpos que esses "eus" se manifestem".

Ao contrário, para Irigaray se conectam a heterossexualidade do desejo com a segregação: um como a condição de possibilidade do outro. Porque a heterossexualidade – entendida como esse fluxo que vai do masculino ao feminino e vice versa – só pode acontecer de maneiras não violentas se um tipo de segregacionismo for contemplado, ou seja: se existir espaço para a identificação entre mulheres, para o autoerotismo feminino. Irigaray, nesse movimento, apaga as práticas lésbicas: entende o desejo lésbico como um desejo autoerótico porque vê as identificações entre mulheres como com-fusões (nos moldes do que acredita ser a relação mais negada num regime falocêntrico: as relações mãe-filha). Os escritos de Irigaray podem ser confundidos com escritos lésbicos só porque tem um quê desse "women-identified-women"¹³⁶; mas Butler¹³⁷ discorda da leitura lésbica de Irigaray e está certa: ela fala de um ponto de vista heterocentrado, de um ponto de vista que quer colocar a heterossexualidade em questão, que quer pensar como é possível que exista uma heterossexualidade interessante feministicamente. A heterossexualidade é ela mesma o grande problema para Irigaray: o descompasso entre desejos e poderes...

Outra questão levantada por Sedgwick e que será relevante para a próxima sessão é a relação entre os pólos minoritariedade/universalidade e a dicotomia natureza/cultura. Sedgwick acha que seus pólos dão conta das questões que normalmente envolvem a polêmica natureza/cultura. Porque a universalização parece afirmar que todas as pessoas são iguais, e assim nasceram; se é o caso de existir diferenças é por uma ação externa diferenciadora. Já minoritarização parece partilhar da idéia de que, de certa forma, nascemos já diferentes, existe uma essência compartilhada por uma minoria de pessoas

¹³⁶ Em 1970 um grupo de mulheres que integravam as *Radical Lesbians*, ou eram-lhes simpáticas, organizaram um protesto que ficou conhecido como "Ameaça Lavanda" e entregaram um manifesto intitulado "A mulher que se identifica com mulheres". Betty Friedan havia chamado o lesbianismo de a "ameaça lavanda" dentro do feminismo, o que desencadeou esse protesto por parte das lésbicas: tratava-se de reivindicar uma voz dentro da organização de mulheres. Mas do que isso, as lésbicas radicais afirmavam que o lesbianismo e o feminismo estavam em contínuo, que já existia uma 'sensibilidade lésbica' em toda feminista, lesbiandade para elas tinha a ver com essa identificação com mulheres – essa identificação por si só, já quebraria com algumas definições patriarcais de feminilidade, davam primazia a identificação com outras mulheres, e não a oposição a um parceiro sexual, no processo de criação de uma identidade feminina.

¹³⁷ GROSZ, 1998.

e ausente na maioria. Porém, me pergunto se não poderíamos colocar algum tipo de essência dos dois lados: universalismo afirmando uma essência comum a todas as pessoas, minoritarismo afirmando diferentes essências para diferentes grupos. De certa forma, o cúmulo do minoritarismo seria afirmar que existam essências individuais, ou melhor, absolutamente individuais.

- essências e naturoculturas -

“flesh and signifier, bodies and words, stories and worlds: these are joined in naturecultures”

Donna Haraway

É bem difundida a noção de que a própria divisão sexo/gênero é uma divisão antiessencialista por si só: uma teoria essencialista em feminismo é (também) aquela que confunde os âmbitos da natureza e da construção social, em vez de separar bem distantes um do outro os pólos sexo e gênero. Como se a postulação de essências estivesse fundamentalmente ligada a uma realidade e naturalidade delas. Enquanto um apelo a essências naturais seria perigoso politicamente, apelar para o caráter social do gênero seria mais interessante. No entanto, Diana Fuss já insistia que o construtivismo nada mais é do que um essencialismo mais sofisticado intelectualmente. Postular características universais é ainda (ou quase?) postular essências.

Naomi Schor defende que a crítica antiessencialista no feminismo está ligada a uma identidade de teoria feminista, é um mecanismo de manutenção de unidade teórica. Em outras palavras, posturas essencialistas estão fora de um modelo hegemônico dos feminismos, a cara dos feminismos são des-essencializantes; mas isso, de certa forma “essencializa” os feminismos, demarca um terreno mais ou menos homogêneo e define como é que se parece uma teoria feminista. De acordo com Schor, a cerca que separa o domínio certamente feminista do domínio questionavelmente feminista tem sido, nos EUA, o uso da distinção categorial entre sexo e gênero. A confusão entre sexo e gênero, ou melhor, o uso indiscriminado da categoria de sexo dispara automaticamente o alarme do *essencialismômetro*. Essa é uma questão muito relevante se formos pensar na dinâmica de poderes entre discursos produzidos por diferentes mulheres ao longo do mundo; especialmente porque em línguas românicas, ou em outros contextos políticos que não o mundo anglófono, quase não faz sentido distinguirmos sexo e gênero. O que acontece quando mulheres de terceiro mundo (entendido no âmbito americano como mulheres que falam as línguas românicas) articulam seu pensamento e fala em outros termos que não os da distinção sexo/gênero? Qual o risco do antiessencialismo funcionar como mecanismo de exclusão de falas já subalternizadas pela localização geopolítica e/ou sociocultural?¹³⁸ Podemos pensar que essa definição de essencialismo como uma falha em separar sexo de gênero é uma que faz muito sentido no contexto

¹³⁸ Podemos lembrar que o questionamento de Judith Butler da distinção sexo/gênero é articulada nos termos de um sexo que já é gênero. A categoria que permanece é a categoria de gênero.

estadunidense, ou anglófono, e pouco sentido em contextos latinos. Porque, como Teresa de Lauretis afirma, pode ser que a própria postulação da categoria gênero seja uma vicissitude do inglês, eu tendo a achar que é um evento no contexto estadunidense onde o conceito de gênero como sexo social se desenvolve e tem uma maior visibilidade. De qualquer forma, nas teorias feministas estadunidenses a divisão sexo/gênero está ligada a uma postura que *se propõe* antiessencialista desde o começo, de maneira que as duas coisas viram sinônimas, como se não se pudesse pensar antiessencialismo feminista sem divisão sexo/gênero. Ao mesmo tempo (e ao contrário) poderíamos argumentar que o dualismo sexo/gênero retém a idéia de uma identidade partilhada das mulheres, mesmo que socialmente, e é por isso, penso que, que Diana Fuss defende que o antiessencialismo no feminismo é um essencialismo mais sofisticado. E é por isso que críticas mais recentes ao essencialismo no feminismo são mais radicais, propondo uma deflação da categoria “mulheres” e uma nova abordagem à categoria gênero¹³⁹.

Não dá para entender natureza como um conceito estanque. Entender natureza substancialmente é já colocá-la para debaixo do tapete ou então como um suporte (suposição) anterior, não passível de investigação. Celia Roberts¹⁴⁰, uma feminista interessada nas práticas e saberes biomédicos sobre o corpo (político), adverte que o perigo enfrentado por feministas ao rejeitarem o sexo (que é de maneira problemática equacionado à biologia) como essencialista é que acabam, nesse movimento, por reafirmar a biologia dos corpos como algo incognoscível, para além do social, inacessível inclusive ao escrutínio e a crítica feminista. Natureza e política. Água e óleo.

A divisão sexo/gênero, por exemplo, tem seu pé fincado numa oposição entre o que é natural e o que é político. A categoria de gênero, novamente, tem uma história de uso muito específica nos EUA: saindo de um contexto médico, passa por uma apropriação feminista e entra no linguajar cotidiano. Aparece pela primeira vez no contexto das pesquisas do psicólogo e especialista em comportamento sexual John Money¹⁴¹ que, desde a década de 50 até sua morte recentemente, conduzia pesquisas

¹³⁹ Wittig é uma das precursoras da crítica antiessencialista generalizada que se espalha no feminismo mais de uma década depois de seus escritos, vimos no último capítulo sobre sua recusa de uma política feminista com base em uma feminitude.

¹⁴⁰ ROBERTS, C. 2007.

¹⁴¹ De acordo com a enciclopédia britânica John Money (1921-2006) foi um pioneiro “no estudo da identidade sexual, cunhando os termos papel de gênero e identidade de gênero e enfatizando o efeito de fatores psicossociais na sexualidade”. Como professor da Johns Hopkins University, em Baltimore – estudando tanto pessoas intersexuais

sobre e pessoas intersexuais e transexuais. Money se dedicava a projetos de reatribuição¹⁴² genital de pessoas intersexuais e transexuais, partindo do pressuposto que a “identidade sexual” de uma pessoa depende mais de um condicionamento social (e de uma coerência entre o sexo entre as pernas e dentro da cabeça – por isso a prática de cirurgias genitais era freqüentemente prescrita por ele) do que qualquer elemento natural. Money passou a chamar esse sexo psicológico ou social de “gênero”. Mais tarde, as feministas passaram a usar o termo também, devido à repercussão das pesquisas de Money na opinião pública norte-americana. É certo que existem algumas nuances entre o conceito de Money e o das feministas: para elas o "sexo social" é entendido não como mental ou propriamente psicológico, mas como uma criação ideológica que se materializa nos corpos, que molda e toma forma corporalmente. Mas, tanto para Money, quanto para as feministas, gênero era algo sobre socialização, sobre a emergência de um sujeito em sociedade.

Podemos emulsificar essa mistura de natureza e cultura que se comporta como uma mistura bifásica (tipo água e óleo: podemos saber exatamente onde começa uma coisa e termina a outra): a gente quebra a política em mil pedacinhos, de maneira que assim, podemos vê-la misturar-se à natureza. Encarando a política como micropolítica podemos perceber como o poder regula/instaura/integra/materializa-se em corpos. A pergunta sobre o ovo e a galinha (quem veio primeiro: a ontologia ou a política?) me parece despropositada, mesmo que reapareça muitas vezes nas discussões feministas, como adverte Roberts.

É o que tenta fazer Judith Butler. Ao olhar para como a tradição francesa lidava com a categoria de sexo, entendendo também o sexo como uma produção

(cuja genitália e características sexuais secundárias ficavam “no meio do caminho” entre os pólos homem e mulher) quanto pessoas cuja configuração anatômica estava em conflito com o sexo percebido por elas mesmas – “Money foi o primeiro cientista a propor a conexão entre fatores biológicos e ambientais na determinação da sexualidade, insistindo que expectativas sócias interagem com os genes do indivíduo para afetar a expressão hormonal e, por isso mesmo, a sexualidade” (fonte: Britanica online <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1240912/John-Money> acessado no dia 17/05/2009)

¹⁴² O termo inglês “reassignment” tem sido traduzido como readequação. Mas acredito que essa terminologia é complicada pelo seguinte: aceitar que uma intervenção cirúrgica numa pessoa intersexual seja readequação é endossar a opinião de que exista um sexo adequado e um sexo inadequado. O que poderia ser usado de forma interessante se irônica. Prefiro o termo reatribuição porque mostra que todo sexo é, de uma forma ou de outra, atribuído. Outra expressão interessante que me vem à ponta da língua e dos dedos agora é reapropriação, mas somente porque podemos fazer o jogo de sexo “apropriado” (que pode ser entendido tanto como o sexo correto mas também como o sexo que já está apropriado pela lei) e sexo inapropriado (que tem um gosto das outras inapropriáveis, importadas das discussões pós-coloniais de Trin T. Minh-Ha por Donna Haraway)

historicamente localizada, Butler percebe que a postulação da divisão entre sexo e gênero é supérflua, não há sexo que já “não fosse gênero”, no sentido de ser informado culturalmente, desde o começo, não há como traçar a fronteira entre o que é natural e o que é cultural; e principalmente: não podemos alegar um acesso imediato ao que é natural, tudo já está contaminado pelo cultural. Butler passa a dar outra significação ao termo gênero: não usará gênero para falar dos significados sociais do sexo, ou do papel social que cada sexo desempenha, mas como um processo ativo e interpretativo das normas sociais, um tornar-se (mulher, homem ou outra coisa). Além da clara alusão a Beauvoir, são importantes para essa revisão da categoria gênero os escritos de Monique Wittig sobre a categoria de sexo e a heterossexualidade como regime político, a investigação de Foucault sobre a história da sexualidade. Tocaremos mais intimamente nesses assuntos.

Em alguns dos textos presentes na coletânea *The Straight Mind*, Monique Wittig coloca em uso ferramentas para desmontar a economia heterossexual e chama sua caixa de ferramentas de materialismo lésbico. Lá dentro temos algumas chaves de fenda (algumas delas foram compartilhadas com Foucault) para desatarraxar os parafusos que prendiam certas peças, tais como “elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações, prazeres”¹⁴³, umas nas outras, criando, assim, uma unidade parafusada (ou fictícia) do sexo. A categoria de sexo é o conjunto desses parafusos: um conjunto de práticas que materializa uma realidade – a categoria de sexo é, assim, o procedimento de criar o sexo como engenhoca. Não é que não exista algum “sexo” (entre aspas porque está sendo usado aqui num sentido bem amplo) antes do aparafusamento, as peças existiam separadamente algumas aparafusadas em outras peças, outras esquecidas, enferrujadas; mas para construir a engenhoca-sexo elas foram polidas, lubrificadas, receberam nova pintura, condizente com as demais peças, de forma que quem olhasse para a engenhoca assim pronta não pudesse entendê-la de outra forma que não uma unidade. Elas foram investidas de significado, abarcadas por uma lógica de funcionamento, conectadas num jogo teleológico de ligar pontos. A elas foi dado um “para que”, uma direção comum.

Assim, o sexo-engenhoca é tanto o que temos entre as pernas (que tem uma função biológico-reprodutiva aparafusada a ele), quanto nossa prática erótica (que está fortemente aparafusada a uma setorialidade ou erogeneidade dos corpos e faz uma

¹⁴³ FOUCAULT, 1997. p.144

dobradiça com a função biológica), quanto o que nossos corpos como um todo significam socialmente.

O próprio Foucault se cansou de falar sobre como o acesso a nossa inteligibilidade, identidade e corporalidade estaria contaminado pelos tentaculinhos biomecânicos da engenhoca-sexo¹⁴⁴. Mas, a nomenclatura foucaultiana é toda outra: o que Wittig chama de categoria de sexo (talvez com algumas coisinhas acopladas) aproxima-se ao que Foucault chama de dispositivo da sexualidade. É um dispositivo que coloca a tecnologia sexual para funcionar, produzindo o sexo como engenhoca ou, como quer Foucault, sexo como “o elemento imaginário”.

O sexo nada mais é que um ponto ideal tornado necessário pelo dispositivo de sexualidade e por seu funcionamento. Não se deve imaginar uma instância autônoma do sexo que produza, secundariamente, os efeitos múltiplos da sexualidade ao longo de toda a sua superfície de contato com o poder. O sexo é ao contrário, o elemento mais especulativo, mais ideal, e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres.¹⁴⁵

O dispositivo da sexualidade é um dispositivo político. São as práticas cotidianas de controle e vigília, higienização, escrutínio científico e medicação, mas também de incitação, descrição e confissão do sexo que fazem brotar o sexo num cenário marcado por assimetrias políticas entre indivíduos, mas também entre o Estado e os indivíduos. Isso porque o sexo está no cerne de uma disputa política que caracteriza as sociedades contemporâneas onde o biopoder emerge. Ele se encontra na encruzilhada entre o disciplinamento corporal e a regulação populacional. Entre o micropoder aplicado aos corpos e o macropoder que incide no corpo social: é acesso tanto a vida do corpo quanto à vida da espécie ou população.

Foucault se pergunta se ao analisarmos a sexualidade como dispositivo político estaríamos necessariamente apagando o corpo, o biológico, a anatomia, etc. Essa é uma questão que surge constantemente em debates desse tipo, é a objeção número um à crítica do sexo como dado. Foucault tenta responder da seguinte forma:

...longe do corpo ter se apagado, trata-se de fazê-lo aparecer numa análise em que o biológico e o histórico não constituam seqüência, como no evolucionismo dos antigos sociólogos, mas se liguem de acordo com uma complexidade crescente a medida em que se desenvolvam as tecnologias modernas de poder que tomam por alvo a vida. Não

¹⁴⁴ É pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispositivo da sexualidade, que todos [sic.] devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido), à totalidade de seu corpo (pois ele é uma parte real e ameaçada deste corpo do qual constitui simbolicamente o todo), à sua identidade (já que alia a força de uma pulsão à singularidade de uma história). FOUCAULT, 1997. p.146

¹⁴⁵ FOUCAULT, 1997. p.144

uma “história das mentalidades”, portanto, que só leve em conta os corpos pela maneira como foram percebidos ou receberam sentido e valor; mas “história dos corpos” e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais vivo.¹⁴⁶

Não é apenas questão de recusar a teleologia evolucionista do biológico para o histórico, mas de recusar a divisão entre um e outro. Naturocultura, diria Donna Haraway¹⁴⁷ recusando a vala que se abre entre natureza e cultura, tentando pensá-las em um contínuo – talvez em prol de uma síntese, em mais uma versão marxista do feminismo. Toda partícula de matéria é sempre uma confusão de cultural e natural.

Com o auxílio da recusa francesa (ou ciborgue) a um dualismo natureza/cultura, Butler pode formular com mais tranqüilidade seu conceito de gênero: “ser um gênero”, seja homem, mulher, ou outra coisa¹⁴⁸, é estar engajada numa permanente interpretação cultural de nossos corpos e, por isso mesmo, estar dinamicamente posicionada num campo de possibilidades culturais. Gênero deve ser entendido como uma modalidade de tomar e realizar possibilidades, um processo de interpretação do corpo, dando a ele uma forma cultural. Em outras palavras, ser mulher é tornar-se mulher; não se trata de aquiescer a um status ontológico fixo, porque nesse caso poderíamos nascer mulheres, mas ao invés disso, é um processo ativo de apropriação, interpretação e reinterpretação de possibilidades culturais recebidas. Assim, a linguagem é investida do poder de criar o “socialmente real”. Apesar de entender o gênero como uma performance, é bom lembrar que não há, para Butler, identidade de gênero por traz das expressões de gênero. Não há um fazedor por traz da obra.

Eu acredito que a noção de Irigaray do sexo é também uma noção que desafia a vala entre dois domínios da biologia e da política, em favor de uma visão mais *naturocultural*. Essa é a primeira recusa a crítica que a enquadra como uma pensadora essencialista. Quando ela fala de “sexo” ela está falando de um sexo que já é simbolizado culturalmente, não se trata simplesmente de um fenômeno biológico, nas palavras de Alison Stone:

¹⁴⁶ FOUCAULT, 1997. p.142

¹⁴⁷ HARAWAY, 2003.

¹⁴⁸ Butler está muito interessada no acontecimento de novos gêneros; interpreta a ascensão LGBT como um esforço político de criação de espaços para novas configurações de gênero. Vai pensar que toda a questão ética e política ligada aos movimentos LGBT está centrada na fragilidade constitutiva dos seres humanos, especialmente na vulnerabilidade que a vida a margem da sociedade proporciona. Por isso a dinâmica do reconhecimento (uma idéia que Butler vai buscar em Hegel) é tão importante para ela. Ela afirma que seu trabalho tem a ver com a tentativa de ampliar um campo de possibilidades para vida corpórea.

Felizmente, em uma inspeção minuciosa, a concepção da Irigaray madura sobre a diferença sexual humana se mostra diferente dessa crença no poder determinante do sexo biológico. Ela geralmente distingue entre diferença sexual (la différence sexuelle) e diferença do sexo biológico (la différence des sexes). Ela delineia essa distinção porque, como repetidamente afirma, ela vê essa diferença sexual como um fenômeno ontológico, e não biológico. ‘A tarefa da filosofia é elevar essa diferença a um nível ontológico’¹⁴⁹.

Stone afirma que Irigaray traça uma distinção entre biológico e ontológico, entre diferença sexual e diferença dos sexos. Isso ocorre em sua fase mais madura – fase que curiosamente foi vista como mais problemática por filósofas como Judith Butler. A Irigaray posterior¹⁵⁰ é entendida como mais abertamente essencialista (sobre isso fala a próxima seção) – ou menos interessante filosoficamente, se aproximando ainda mais de um realismo ingênuo com respeito a diferença sexual – do que aparentava nos seus escritos iniciais, especialmente o *Speculum* e o *Ce Sexe*. Mas podemos assumir que alguma divisão entre ontológico e biológico já está em operação nos textos da Irigaray inicial – uma vez que a diferença sexual e a diferença dos sexos não se sobrepõe. Na próxima seção vou tentar explicitar as conexões entre o uso da diferença sexual e a postulação de uma ontologia de fluidos por Irigaray, tentando entender qual é o espaço da diferença sexual nessa ontologia. Penso que as duas coisas estão completamente conectadas: é porque a postulação da diferença sexual é uma coisa querida por ela que sua ontologia é uma ontologia fluida. O feminino, como a fluidez é aquilo que é negado, recusado e apagado por uma ontologia falocêntrica da solidez. Porém, a conexão entre a diferença sexual e a “mecânica de fluidos”, como Irigaray denomina sua empreitada, resulta numa estética textual muito facilmente interpretável como essencialista.

¹⁴⁹ STONE, 2006. p.94. ja citação de Irigaray presente nessa passagem é de WD, 71

¹⁵⁰ Costumariamente entendida como as escritas de Irigaray a partir da década de oitenta, *Éthique de la différence sexuelle*, de 1984 mas também *L'Amant Marine de Frederick Nietzsche*, de 1980 são entendidos como texto intermediários.

- fluidez -

“A Natureza, *physis*, é apreendida por sua miragem [da luz] e não por seu deslumbrante esplendor. Os homens congelam a natureza para entendê-la, eles não a inflamam.”

Luce Irigaray

Luce Irigaray propõe uma ontologia dos fluxos: a *physis* ou as coisas que existem estão para a imagem fluída, e por isso mesmo sempre sujeita a mudança, do mar (*la mer*, que num jogo de palavras, se refere também à mãe: *la mère*); em *une mère de glace* (um mar/mãe de gelo/vidro) discute por imersão – uma vez que tudo o que faz é colocar as passagens em um contexto específico, no centro de seu texto logo após discussões pesadas sobre a utilização da metáfora do feminino pela metafísica ocidental – as *Enéadas* de Plotino, mas esse título ecoa uma passagem anterior do *Speculum*, essa da epígrafe, que afirma que o processo de entender/conhecer as coisas que existem presume um congelamento do fluxo que é a realidade. Essa caracterização do projeto epistêmico como solidificação parece estar próxima a uma crítica a uma ontologia fascista que funciona construindo domínios¹⁵¹, que possam ser medidos, cercados, vigiados. Uma ontologia de controle, uma ontologia da propriedade... no sentido de posse, acrescentaria. Mas pode ser que o duplo sentido da palavra indique outras possibilidades de interpretação: poderíamos estender a crítica para uma noção que localiza e fixa essências em propriedades qualitativas? Ou que se pergunta sobre o que é o próprio das coisas. Muitas vezes tenho lido caracterizações do projeto de Irigaray como uma busca pelo que constitui o propriamente feminino¹⁵², a própria noção de propriedade está em questão em seus escritos. É uma palavra que sugere para ela as conexões íntimas entre capitalismo e patriarcado: é a transformação dos corpos femininos em valores de uso e valores de troca que inaugura a ordem simbólica do falocentrismo. Irigaray parece pensar o patriarcado como condição de possibilidade do capitalismo¹⁵³.

¹⁵¹ BENSUSAN, 2008.

¹⁵² Irigaray recusa caracterizar o seu projeto como uma tentativa de definir o que/quem são mulheres; o ofício de definir sempre foi masculino e por isso devemos deixá-lo para eles. Pensar a especificidade das mulheres é pensar na diferença das mulheres, como no esquema tripartido de Rosi Braidotti: diferença entre homens e mulheres, diferença entre mulheres, diferença dentro de mulheres. É um projeto de transformar a falsa diferença (ou indiferença) numa diferença radical.

¹⁵³ É certo que essa sobreposição capitalismo/patriarcado faz sentido do ponto de vista de uma mulher numa sociedade capitalista e patriarcal; o que talvez não queira dizer que em toda e qualquer situação, em qualquer organização social possível em que ocorra troca de mulheres nós poderemos fazer esse tipo de leitura. É uma análise pontual, um certo fechamento simbólico específico, um recorte que poderia

Naomi Schor¹⁵⁴ assinala que em terras estadunidenses, mas também na França, a maioria das críticas à Irigaray que classificavam seu pensamento como essencialista partia de círculos feministas ligados ou influenciados pelo *Questions Feministes* do MLF (*Mouvement de Liberation de las Femmes*). Temos que lembrar que Luce Irigaray fazia parte do *Psych et Po (Politique et Psychoanalyse)* facção mais dada a psicanálise e a questão da positividade da diferença sexual e, que posteriormente passou a “rivalizar” com/pelo MLF¹⁵⁵. Irigaray relata – no primeiro artigo da coletânea *Je, Tu, Nous* – como chegou a enviar uma cópia de seu *Speculum* à Simone de Beauvoir, a quem entendia como uma “irmã mais velha”, mas Beauvoir nunca lhe respondeu; está sugerido aí alguma divergência de posicionamento entre as duas.

Uma das primeiras críticas à Irigaray partindo do MLF e ligando seu nome a uma postura essencialista é a de Monique Plaza. Ela defende que o esquema de Irigaray constitui-se de três postulados:

- i) Existe uma essência irreduzível da “mulher” que não é, no entanto, reconhecida pela economia falocêntrica.
- ii) Essa essência feminina dá às mulheres a potencialidade de uma existência psíquica que o Ocidente tenta esconder e destruir.
- iii) Essa essência feminina da mulher só pode ser descoberta fora da moldura da opressão social, ou seja, no corpo da mulher.

terminar com um “isso não é tudo”; pelo menos é assim que tendo a ver (o que pode ser uma tentativa talvez fadada ao fracasso, de proteção contra críticas a uma universalidade presumida do patriarcado)...

¹⁵⁴ SCHOR, 1994.

¹⁵⁵ Vale notar que as feministas que compunham o *Psych et Po* passam a ser conhecidas em terras estadunidenses pelo nome genérico de “french feminism” – mesmo que nem todas elas se identifiquem como feministas e mesmo que suas posições não formem um bloco. *French feminism* passa a significar o feminismo francês preocupado com a diferença sexual (chamado muitas vezes de feminismo da femitude). Assim, Monique Wittig apesar de ser feminista e francesa não faz parte do que a academia norte-americana chama de french feminism. Algumas autoras como Salkis falam sobre o esquecimento das autoras ligadas a *Questions Feministes* (publicação do MLF mantida por feministas materialistas como Wittig, Christine Delphy etc.) lembrando que a questão da tradução não é exatamente o problema aqui (uma vez que existia uma versão estadunidense do QF, *Feminist Issues*) e que não foi exatamente imediata a tradução dos livros de Irigaray, por exemplo, para o inglês. A questão é que uma maior atenção ao “french feminism” não é sinônimo de uma recepção positiva dessas autoras. Salkis afirma que as feministas materialistas francesas já tinham *insights* que serão importantíssimos para a nova teoria feminista nos EUA, 20 anos depois das francesas terem escrito; como por exemplo, a noção que Judith Butler vai defender de que o sexo é já uma construção social e historicamente específica. Eu queria expressar a minha discordância no seguinte sentido: a idéia de um sexo social que Butler retoma não é apenas um *insight* de feministas materialistas ou do materialismo lésbico de Monique Wittig, mas é uma forma bem francesa de “fazer feminismo”. Podemos ver como nos escritos de Wittig, mas também Irigaray e Foucault o sexo é já entendido como um construto naturocultural (nas palavras de Haraway). Não há no contexto francês o conceito de gênero, e na ausência dessa ferramenta que foi importante para o feminismo anglófono, o próprio sexo foi historicizado – o que, pelo menos na minha leitura (também por causa de um “pé atrás” com a categoria “gênero”), é muito mais interessante.

Assim, a existência potencial da mulher dependeria de descobrir essa potência que se esconde na especificidade do corpo feminino¹⁵⁶. A pressuposição, segundo Plaza, é a de que exista um corpo feminino anterior e independente da economia falocêntrica que possa ser acessado pelas mulheres como fonte de forças. Enquanto feministas “materialistas” (como a própria Plaza) vão defender que esse corpo é já um corpo colonizado pelo patriarcado e toda e qualquer referência a ele como uma força política adormecida traz o perigo do reforço da ideologia de submissão feminina.

Não acho que a interpretação de Plaza seja de todo errada; Irigaray parece ecoar a famosa expressão de Bergson para designar a metafísica insinuando que uma representação falocêntrica (e a mecânica dos sólidos) adere como roupas frouxas à realidade: não consegue perceber ou articular na linguagem (comprometida com um projeto de solidificação) a realidade que é fluida¹⁵⁷. Dessa forma poderíamos concordar com Plaza que Irigaray postula sim uma realidade irreconhecida ou para além da lei paterna; uma realidade que não é representada/representável num discurso filosófico e científico hegemônico – centrado no logos e também no falo e, por isso mesmo, marcado por uma estética de solidificação, de rigor. No entanto, seria absurdo pressupor que essa realidade fluida (que não é somente a realidade das mulheres) fosse comparável a, ou composta de essência(s), pelo menos no sentido que vulgarmente se atribui a essência ligando-a à permanência ou identidade (seja entendida como individual ao longo do tempo, seja entendida como aquilo que partilham vários indivíduos). A imagem de fluidez é justamente uma tentativa de pensar a ontologia em outros termos, que não de identidade, permanência e unidade.

Porém a ligação que Irigaray faz entre fluidez e feminino – a mulher fala, mas não como o sujeito, não como o mesmo, não de maneira auto-idêntica; a mulher fala fluido (o *parler femme* é um falar fluido)– contribui em grande parte para as muitas acusações de essencialismo. A escrita de Irigaray tem um quê poético e um quê performático: importa não apenas o que consta escrito, mas que efeito ela tem em suas leitoras. Um entre tantos efeitos possíveis, além do repúdio ao essencialismo, é o despertar de uma sensibilidade¹⁵⁸. Mergulhar na realidade, falar de um ponto de vista

¹⁵⁶ Essa passagem de Plaza é citada por SCHOR, 1994.

¹⁵⁷ “que estruturação da linguagem não mantém, de longa data, uma cumplicidade entre a racionalidade e uma mecânica de sólidos?” IRIGARAY, 1985, p.107

¹⁵⁸ Ia escrever: “de uma sensibilidade para aquilo que é corpóreo”, mas me dei conta de que é uma sensibilidade e ponto. O projeto de Irigaray é o de começarmos a escrever e a falar do mundo, de nós outras de uma maneira radicalmente diferente. Por isso é um projeto de ativamente habitar outro mundo, de começar a sentir de outras formas, de falarmos como mulheres, de falarmos sobre mulheres, de

absurdamente imanente-conectado-submerso – a dinâmica que rege o falar (como) mulher é a dinâmica da proximidade e não da propriedade, uma que tem muito a ver com a fluidez, já que é sobre a proximidade e a inter-afetação entre duas coisas que quase não podem ser faladas como duas coisas, porque não são facilmente individuáveis – e falar/escrever desse ponto de vista confuso (no sentido de indeterminado, mas também no sentido de fundido, porque dividido ou simbiótico, mas também derretido, liquefeito, tornado de sólido a fluido). É uma tentativa de desbancar uma metafísica falocêntrica e estabelecer um discurso outro sobre a realidade¹⁵⁹.

Mas de onde vem essa feminização do fluido ou fluidez do feminino? Do repertório patriarcal? Isso já não seria um problema? Acredito que assim como Donna Haraway pensa no ciborgue como o filho bastardo da tecnocracia que aponta para sua derrocada, também Irigaray acredita que a ligação entre o que é feminino e o que é fluido institui uma força contra o falocentrismo.

A primazia ontológica da mulher e do fluido é para ela o que é reprimido pela metafísica patriarcal: o esquecimento do fluido participa no matricídio que, de acordo com o mito de origem de Irigaray, funda a cultura ocidental¹⁶⁰

É via matricídio e esquecimento do fluido que a sociedade se organiza hom(mem)osexualmente (ou em laços de homosociabilidade) e se entende como uma construção de sujeitos masculinos autônomos e auto-determinados que se auto-representam como aqueles que dominam natureza e criam um deus a sua imagem e semelhança. Deus é o deslocamento da potência criativa da mulher (e do débito existencial que todo sujeito tem para com sua mãe) para um supra-sujeito¹⁶¹. É por isso, também, que Irigaray afirma que precisamos de outra teologia, ou outra dimensão mística, se quisermos falar radicalmente da diferença sexual¹⁶².

Em seu artigo “As relações entre mulheres: o impensável” Marie-Jo Bonnet vai pensar de forma muito similar à Irigaray como a relação entre mulheres (especificamente a relação mãe-filha) é inibida em nossa sociedade “mista” ou, mais irigarayanamente, hom(mem)osexual: mulheres só podem existir socialmente se/quando

falarmos “mulheres” (*parler-femme*). Um projeto de heterotopias: de criarmos não só outros espaços para nos organizarmos politicamente, mas de percebermos nossos corpos como territórios outros – não só no sentido de alterizados, mas no sentido de alterizantes.

¹⁵⁹ É também por esse local privilegiado que o fluido tem na escrita de Irigaray que a questão da identificação entre mulheres é problemática. O fluido difuso, diluído e diluidor frustra tentativas de identificações estáticas, de solidificação.

¹⁶⁰ SCHOR, 1994.p. 68

¹⁶¹ Podemos pensar como a imagem do demiurgo de Platão foi importante para a idéia de um deus cristão: um ser que modela coisas inteligíveis a partir de uma *matéria* amorfa.

¹⁶² Que tal chamar novamente Audre Lorde para *confabular*? Em sua palestra “os usos do erótico” Lorde vai pensar o erótico como uma fonte dessa dimensão mística mais acessível às mulheres.

submetidas a um homem ou uma instituição masculina; a própria relação mãe/filha é entendida pela psicanálise como “uma fusão pré-simbólica” na qual o Pai deve interferir, executando sua “função de representante da lei e da ponte para a Cidade”:

Isto significa que as mulheres devem abandonar o feminino para aceder à Linguagem e desejar os homens para entrar na Cidade. Porém, há também a simples relação mulher/mulher que não tem status algum em nossa sociedade.

Marie-Jo Bonnet identifica no momento atual feminista um *backlash*, no qual o assimilacionismo venceu. Para ela, é urgente um projeto político de retomada do ginocentrismo que caracterizava o feminismo da década de 70¹⁶³ se queremos realmente habitar outro mundo. O projeto de Irigaray de estabelecer um comércio entre as mercadorias nós outras é exatamente essa tentativa de que fala Bonnet de re-articular ou re-valorizar as relações mulher/mulher.

É em nome dessas relações mulher/mulher que boa parte dos escritos da segunda onda de recepção de Irigaray apelou para um essencialismo puramente político, tentando fugir de leituras essencialistas estrito senso: a postulação de essências seria um recurso estratégico, com uma finalidade política específica: a manutenção das coalizões de mulheres¹⁶⁴; mesmo que o feminismo esteja empenhado em destruir a divisão entre homens e mulheres, temos que continuar a fazer política como se fizesse sentido falar em mulheres – porém a questão é que para um feminismo como o de Irigaray não existe tal empenho; o projeto dela é começarmos a articular a diferença sexual, abrindo a porta para pensarmos diferentemente as diferenças (no plural). Isso tem a ver com a centralidade que atribui à diferença sexual: o esquecimento da diferença sexual é sintoma de um esquecimento das diferenças; tem a ver com uma imagem unitária e unificante de pensamento; não é apenas que a opressão sexual seja a medida de todas as outras subordinações é que ela é ela mesma o signo da inabilidade de lidar com a diferença tanto entre quanto dentro das pessoas.

¹⁶³ “O feminismo “identitário” dos anos 1970, que foi tão criativo no campo intelectual, cultural e político, fornecendo análises novas do patriarcado sempre operantes, desapareceu sob um pensamento crítico que explica a dominação masculina sem fornecer a energia necessária para eliminá-la.” BONNET, 2003.

¹⁶⁴ According to this, we should acknowledge that essentialism is false: women have no shared social location or unitary female biology. Nonetheless, we should continue to act, strategically, as if essentialism were true, where this furthers political purposes. Such action is strategic because, as Denise Riley explains: ‘it is compatible to suggest that “women” don’t exist – while maintaining a politics of “as if they existed” – since the world behaves as if they unambiguously did’. Crucially, this strategic form of essentialism is non-realist. It does not hold that women really have essential characteristics independently of cultural practices but, rather, claims that many traditions and practices (falsely) insist that women have such characteristics, traditions which can be challenged only through the strategic reaffirmation of precisely those essential characteristics on which they insist. (STONE, 2006. p.29)

Dorotea Olkowski, assim como Alison Stone, discute a recepção de Irigaray em solo estadunidense. Para ela tão comum quanto a crítica à sua imagem positiva da feminidade são as defesas de seu pensamento que insistem no caráter morfológico e socialmente construído do corpo na produção irigarayana:

Dessa forma, Irigaray não foi tida como uma essencialista pura, mas, no máximo uma essencialista estratégica que fazia uso da morfologia e/ou das construções sociais para minar e resistir à hegemonia masculina¹⁶⁵.

Essa posição descrita por Olkowsky é parecida com o que Stone chama de segunda onda de recepção de Irigaray nos mundo anglófono. Trata-se de uma das investidas nesta tentativa de contra-argumentar às acusações de essencialismo; Para além do fato de Irigaray realmente estar falando de um corpo naturocultural, Olkowsky acredita que essa segunda onda de aceitação de Irigaray permanece problemática porque não questiona o *status* do essencialismo dentro do feminismo. As duas comentadoras se aliam numa tentativa de se posicionar ao mesmo tempo contra a primeira e a segunda recepção. Penso, porém, que podíamos entender a posição das duas como um certo tipo retorno a primeira recepção de Irigaray, uma vez que assumem que o pensamento da autora faz sim o uso de um tipo de essencialismo, porém um uso deslocado. A posição de Stone é que o trabalho de Irigaray está implicado com um essencialismo realista, pelas implicações transformativas que esse tipo de posição traz, politicamente. Mas tal releitura de Irigaray só parece interessante, argumenta Stone, tendo como pano de fundo a recepção mais padrão do seu trabalho entre feminista anglófonas e seus debates sobre essencialismo:

O essencialismo meramente político que agora é usualmente atribuído a Irigaray é internamente instável. O essencialismo político contém uma tensão interna na medida em que busca a revalorização da feminilidade e do corpo apenas como imaginado e simbolizado culturalmente, reforçando, portanto a própria valoração do simbólico sobre o corporal, cultural sobre natural, que esse pensamento procura contestar. Eu argumento, entretanto, que o essencialismo feminista pode se tornar coerente apenas se buscar revalorizar e transfigurar corpos reais - e sexualmente diferentes- buscando sua expressão e realce cultural.¹⁶⁶

Para Stone as feministas devem se tornar defensoras de um essencialismo realista. No entanto, tem o cuidado de lembrar-nos que essa classificação de essencialismo real e político são categorias que ela busca no debate feminista anglófono e, portanto, não são conceitos irigarayanos; também nos lembra da complexidade do

¹⁶⁵ OLKOWSY, 2000. p88 minha tradução.

¹⁶⁶ Ver Stone, 2006. p19: distinção entre essencialismo realista (e político) e o essencialismo puramente político (não-realista).

pensamento da autora, que muitas vezes volta atrás, confundindo a classificação de uma comentadora (mudanças no pensamento ao longo do tempo, malabarismo constata de elementos de psicanálise e fenomenologia, etc.). Porém, Stone acha que vemos no caminho percorrido pelo pensamento de Irigaray a mudança de um essencialismo político para um essencialismo realista: a idéia de diferença sexual de Irigaray muda significativamente do que Stone chama de sua primeira fase, para sua fase posterior. A princípio, Irigaray entendia a diferença sexual como posições surgidas dentro da ordem simbólica. Segundo esse entendimento a diferença sexual não é nem a diferença entre os sexos (= sexos biológicos), nem a diferença entre os gêneros (papéis sociais ou normas de gênero corporificadas), mas a diferença simbólica entre os sexos. Essa seria uma posição mais próxima a Lacan, que pensava que o lugar simbólico de homem ou mulher é assumido por alguém às custas de uma repressão da multiplicidade de impulsos, desejos, vontades e experiências corporais que são, no fim das contas, incompatíveis com qualquer identidade sexuada coerente. Mas, de acordo com Stone, Irigaray acaba por achar essa posição incoerente uma vez que a tentativa de reavaliar a identidade feminina, natureza e matéria apenas como concebidas culturalmente e simbolizadas parece pressupor a hierarquia conceitual que privilegia cultura sobre natureza (lembrando que uma é simbolicamente masculina e a outra simbolicamente feminina). Irigaray, ainda segundo Stone, repensa as conexões que existem no simbólico entre natureza¹⁶⁷, feminilidade, materialidade rumo a um essencialismo cada vez mais marcado (se afastando de Lacan?). Se o projeto era a princípio reimaginar um simbólico feminino (no *Speculum* e no *Ce Sexe*), mais tarde passa a importar muito mais a uma revalorização não só do corpo, mas como de um novo olhar sobre o que é natural. Não que esse anseio por repensar o natural já não estivesse presente na primeira Irigaray, mas parece que toma outra dimensão, se avoluma, no pensamento posterior dela. Tal projeto, segundo Stone, requer a elaboração de uma nova ontologia na qual os corpos sejam ativos, auto-expressivos e tenham características naturais, para além do processo de construção cultural:

¹⁶⁷ Para Stone, Irigaray usa o conceito natureza em dois sentidos (bem ao gosto de Irigaray isso de dar dois sentidos a uma mesma coisa, da indecidibilidade entre duas posições):

I) "natureza de algo é sua essência ou sua característica definidora: nesse sentido, diz-se que mulheres e homens tem naturezas diferentes;

II) "natureza" designa o mundo material ou o ambiente como um todo que existe e busca padrões de desenvolvimento, independentemente das atividades humanas transformativas. esse mundo material inclui seres humanos, uma vez que eles tem natureza, mas os exclui por serem seres distintivamente culturais, engajados em atividades de transformar a si mesmos e o mundo material ao seu redor

Sua idéia de que a diferença sexual consista, ultimamente, não numa diferença entre formas ou propriedades estáticas, mas princípios rítmicos, que regulam desenvolvimento, crescimento e mudança, também distingue sua posição do que usualmente se entende como essencialismo. Isso explica a relutância de Irigaray em se identificar como uma essencialista, apesar de manter uma visão - que permanece indetectavelmente essencialista - de que homens e mulheres são constituídos como tais por seus ritmos naturalmente diferentes¹⁶⁸.

Essa proposição de ritmos naturais entendidos (também descrita como o intervalo generativo entre os dois sexos) como masculinos e femininos¹⁶⁹ - que flerta com propostas de filosofias pré-socráticas, especialmente a filosofia de Empédocles que propõe *philia* e *neikos* como os dois princípios de agregação de desagregação dos elementos - é o que marca a diferença entre a posição de Irigaray e uma posição essencialista, onde essência é entendida como submetida a um esquema conceitual centrado na identidade. Uma vez que os escritos da segunda fase de Irigaray não fazem parte da bibliografia desse trabalho¹⁷⁰, não tenho competência para analisar as afirmações de Stone. O que acho interessante é que em sua apresentação da autora, Stone liga o projeto da diferença sexual a um projeto de re-imaginar a natureza. Acho que isso já está sugerido no primeiro escrito de Irigaray, o *Speculum*, especialmente na última seção quando discute o *Timeu* de Platão. Há uma conexão profunda entre o projeto de conquista e domínio da natureza e o de submissão das mulheres.

Podemos sumarizar a reinterpretação de Irigaray por Stone da seguinte maneira: mulheres e homens são naturalmente distintos (porque são constituídos por ritmos diferentes?) e tem uma experiência direta de sua especificidade sexual; não é que sejam distintos e que só tenham acesso a si mesmos via simbólico de forma que o simbólico determine ou influa no real - há um descompasso entre o real e o simbólico: apesar da diferença existir realmente ela não é representada simbolicamente. Existe uma diferença que está aquém do simbólico (é pré-edípica? E tem a ver com a relação mãe-filha - essa que é a relação mais negada dentro do falocentrismo ?)¹⁷¹. A questão passa a ser sobre corrigir discursos menos corretos e não mais criar discursos que afetarão nosso

¹⁶⁸ STONE, 2006. p.88

¹⁶⁹ Essa proposição dos ritmos naturais na Irigaray tardia tem sido lida, por Judith Butler, como uma captura do domínio da ética por uma noção de amor heterossexual. E é isso que permite retornar à noções na Irigaray anterior e questionar seu heterocentrismo. Porém insisto que a questão primordial de Irigaray é: o que muda nas relações entre pessoas (de sexos diferentes, mas também de mesmo sexo) se o paradigma do monosexo é quebrado?

¹⁷⁰ Fica pendente, para um trabalho posterior a análise dos trabalhos posteriores de Irigaray.

¹⁷¹ A crítica antiessencialista lingüística ou lacaniana catalogada por Naomi Schor é relevante aqui. Porque parece mesmo que Irigaray não tem pudores de ser uma realista ingênua e de pensar o aquém da linguagem, as relações que dão suporte para a linguagem ocorrer; de fato é onde rompe com Lacan.

entendimento sobre como as coisas se dão, provocando uma nova configuração social. Passa a ser menos a respeito de como os discursos agem nos corpos e mais sobre quais outras formas podem existir para falarmos sobre o mundo, ou mais especificamente: como pessoas diferentes experienciam e falam do mundo de maneiras diferentes. Tem a ver com o esforço de levarmos a sério nossas percepções do mundo, mesmo que isso implique um anti-realismo.

Tanto Stone quanto Olkowsky insistem, cada uma de seu jeito, que o essencialismo não é o oposto e nem mesmo uma grande ameaça para o feminismo. Olkowsky segue endossando a opinião de Naomi Schor, já citada, de que as críticas à Irigaray (não apenas aquelas ligadas à questão do essencialismo) têm muito a ver com uma idéia de como uma teoria feminista deva ser e em que panorama teórico se inserem: a filosofia feminista da diferença de Irigaray introduziria categorias tão exóticas ao feminismo anglo-saxão que a comunicação entre elas ficaria prejudicada

Acho que é interessante destacar que, apesar dessa classificação estanque de recepções estadunidenses de Irigaray, sua escrita foi bem aceita entre grupos feministas lesbianos¹⁷² no mesmo momento histórico descrito por Stone como a primeira onda de recepção de Irigaray. Podemos perceber semelhanças entre a idéia irigarayana de *parler-femme*, do projeto de re-atar relações entre mulheres, criando espaço para a diferença sexual e a idéia da lesbiandade como identificação entre mulheres presentes tanto em escritos como o Manifesto das *Radical Lesbians*, quanto em escritos de Audre Lorde. Podemos pensar que uma ontologia da diferença sexual está presente tanto em uma quanto nas outras. A idéia comum entre elas parece ser que existe algo especial na forma em que habitamos nossos corpos. Existe uma força na nossa diferença. A essa força, Audre Lorde chama “o erótico”. Para ela a opressão funciona corrompendo e torcendo fontes de poder, tem um quê nietzschiano nessa posição: Nietzsche definia a força reativa como aquela que impede, que barra, que separa alguém ou algo daquilo que ele ou ela possa fazer. Uma das faces da opressão, para Lorde, tem a ver com entender que o seu corpo pode menos, que o registro desse saber incorporado, desse tato interno (geralmente ligado frouxamente a feminilidade e por isso mesmo descartado, desvalorizado) é menos importante. A opressão feminina funciona para Lorde separando nós outras dessa fonte poderosa que é o nosso erótico. O erótico que é uma dimensão de conhecimento não racional e não racionalizável (do gozo, da

¹⁷² Esse é um dado interessante para confrontarmos com a crítica que Alison Stone herda de Butler, de que existe um viés heterossexista na idéia de diferença sexual.

experiência mística, do transe, de uma vivência corpórea que resiste a significação) é colonizado, domesticado pela ficção da razão que age silenciando e desvalorizando essa fonte de percepções outras (ou de nós outras?). É, também, por meio do erótico que a conexão entre mulheres é possível. É a partilha desse prazer seja físico, tátil, intelectual, emocional que cria um laço entre as mulheres, amenizando a ameaça que as diferenças entre elas poderiam representar. Na realidade caracterizar a diferença como ameaça já está no cerne do problema: é porque o erótico, esse fonte (fluxo?) de forças que emana de nós outras, é desvalorizado que não conseguimos construir pontes entre as diferenças.

Podemos nos lembrar que Audre Lorde opõe o erótico ao pornográfico. Este último se apropria do nosso erótico, coloniza nossos desejos e separando-nos dessa fonte de força. O projeto de diferença sexual de Irigaray é também uma tentativa de reconfigurar nossa sexualidade, para fora da idéia de ser um instrumento para o prazer masculino (que é altamente auto-centrado, auto-erótico, mas precisam de uma mediação para o prazer, a mão ou a mulher, que é substituta da mão), uma vez que nós, mulheres, sob o jugo da mesmidade sexual temos uma sexualidade satélite, que gira ao redor do desejo masculino. Re-significar a diferença é também correr atrás de construir (construir e não resgatar) um desejo que seja nosso, algum tipo de auto-erotismo. Essa emancipação erótica é um dos pilares para a construção de uma heterossexualidade radical.

Mas o erótico como fonte também faz eco à oposição fluido/sólido de Irigaray. Porque fluida, a escrita de Irigaray desafia os cubículos de áreas de pensamento, se esparrama entre o que entendemos como psicanálise, literatura, poesia, filosofia, ontologia, ética, política... é uma quimera; inserir a diferença sexual na filosofia-psicanálise-literatura-ontologia-ética... é um projeto de desafiar um pensamento centrado na unidade. Se começamos a usar outra imagética (outra morfologia?) de pensamento o que pode acontecer? É uma pergunta em aberto. Não há uma teleologia no projeto de diferença sexual: começar a desafiar o monismo, a mesmidade dos sexos é apenas a porta de entrada para um sem número de diferenciações possíveis. É explodir a barragem, de modo a deixar a água correr, sem saber de antemão o que isso pode gerar: que regiões serão inundadas, que áreas permanecerão secas.

Isso tem uma implicação ética porque Irigaray acredita que a postulação da diferença sexual é a condição de possibilidade não apenas de encontros heterossexuais não violentos, não hierárquicos, mas de relações não violentas entre homens e mulheres.

Gostaria de voltar à crítica a um viés hetero na escrita de Irigaray, porque assim como está posta a afirmação que fecha o parágrafo anterior é como se postular a diferença sexual fosse uma questão apenas para mulheres hetero e que, ainda por cima, ofuscasse outras formas de relação sexual-afetiva. É novamente a crítica de Wittig (e também de Butler). Penso que essa é a questão mais difícil de responder, se estou disposta a apostar minhas fichas na diferença sexual: para que serve postular uma diferença sexual (e pior ainda: uma diferença sexual binária) senão para confirmar o discurso dominante da heteronorma? Essa é uma das perguntas que perpassam esse texto de cabo a rabo, mas acho que agora é o momento de dar uma atenção mais específica a ela, tentar articulá-la com mais calma. Acredito que escrever a partir da diferença sexual seja necessário não apenas para contra-atacar a ordem centrada na unidade, no que é mono, no que é masculino, no sentido de inserir o ponto de vista feminino ou no sentido de falar (como) mulheres, penso que a diferença sexual é já um projeto comprometido com colocar em questão a heteronorma. Porque a heteronorma é indissociável do que venho chamando de monismo sexual: lembrando que uma das apresentações do sexo centrado no falo é a relação de complementaridade. Pensar e escrever a partir da diferença sexual é também tirar a rolha que veda (que impede) o fluxo de diferenças (sexuais também). Irigaray não estabelece a diferença entre sexo e sexualidade, mas está atenta para o processo de materialização das práticas em nossos corpos. Tenho pensado em diferenças hetero/homo, cis/trans também como diferenças sexuais. Como se o feminino fosse ele outro a marca de “sexualidades” – e de conexões entre sexo-desejo-gênero-morfologia-biologia – não hegemônicas. O feminino é a outra, que escapa e (r)existe a (apesar da) normalização, à hegemonia hetero. Isso seria um desdobramento talvez um pouco forçado da idéia de que o sexo feminino não-é-um. O sexo feminino seria um termo guarda-chuva que aponta para não-hegemonia do Sujeito com *esse* maiúsculo.

A diferença sexual é uma idéia estética de abertura radical para o futuro, como bem o disse Drucilla Cornel. O que parece mais estimulante no pensamento de Irigaray é essa proposta não-sedentária de usar o feminino como uma categoria que longe de descrever o existente "inaugura um certo tipo de futuro dentro da linguagem e inteligibilidade". É isso que chamei, por vezes, do caráter utópico do pensamento de Irigaray. Acho que é esse não-sedentarismo que aponta para uma resolução no dilema "é Irigaray uma pensadora essencialista?", uma vez que entendamos a postulação de essências como uma tentativa de barrar um fluxo. A crítica de Deleuze e Guattari ao

feminismo pode ser, nesse sentido, uma crítica butleriana e até mesmo irigarayana: se o feminismo é uma empreitada de congelamento, de solidificação então há um sério problema. Tentei argumentar de maneira irigarayana pelo esforço de fazer comunidade na casa da diferença como algo diferente de uma política de barrar fluxos.

- imaginando utopias: o nó da ficção - (ou uma conclusão reticente)

- escrita do corpo?-

Tenho, ao longo dessas muitas páginas, me recusado a falar sobre o texto de Irigaray como uma teoria. Em vez disso, me refiro constantemente à escrita de Irigaray. Escrita. Escrita Feminina? Pergunto em referência ao termo de Hélène Cixous *écriture féminine*¹⁷³. A pergunta sobre a *écriture féminine* é em grande medida parente da pergunta sobre a filosofia no feminino que é o primeiro tema desse percurso que acaba nesse nó; acaba reticente, não se trata de um ponto final; o texto continua cheio de brechas, cheio de pontas soltas que apontam para outros lados. Essa seção, menos do que uma conclusão é uma tentativa de enveredar por outros caminhos. É que no meio do caminho sempre trato de encontrar um beco, um desvio. Desvio minha atenção da filosofia para a ficção. Do feminismo francês para a ficção científica escrita por mulheres estadunidenses. *Écriture Féminine?* Novamente me pergunto, como se os caminhos todos se cruzassem de repente, como se estivessem vivos. Como se as ruas fossem mudando de direção e se embaralhando, criando nós. Há um nó entre Luce Irigaray e Octavia Butler? Há um nó entre a diferença sexual como uma abertura para o futuro – uma utopia de ~~comunidade~~ na casa da diferença – e os outros mundos imaginados por mulheres escrevendo *sci-fi*?

Voltando à Irigaray: tenho, ao longo desse texto, escrito a palavra “escrita” porque me deparei com os problemas que ela tinha com a centralidade da visão. As metáforas visuais trasbordam a filosofia e o pensamento ocidental como um todo: o visual é a imagem (incrível a contaminação!) do mental, por excelência. Não que a escrita não esteja implicada num sistema de reconhecimento visual, mas preferi “escrita” à “teoria”, já completamente relacionada à idéia de contemplação de um mundo que é não só exterior, mas separado, distante do sujeito (sujeito ao sujeito?).

¹⁷³ Helene Cixous explica a proposta da *écriture féminine* em seu ensaio "Le rire de la Meduse"; tratava-se de uma nova escrita que daria a possibilidade de mulheres transformarem sua história. Essa escrita não era restrita a mulheres, mas representava a morfologia feminina, uma escrita que incorporasse o feminino.).

Preferi “escrita” também porque evoca uma proximidade com outras produções não-teóricas. Irigaray é relacionada a essa idéia de escrita feminina principalmente porque seu *parler femme* é entendido como algo muito próximo ao que propunha Cixous. Achar uma voz totalmente sua? Muitas vezes entendida como a escrita do corpo, a *écriture féminine* pode aparecer como uma classificação de uma escrita própria das mulheres, como se houvesse algo de distintamente feminino que aflorasse num tipo específico de escrita. Acho que uma construção mais irigarayana seria dizer que a escrita do corpo (ou do feminino) constrói ativamente uma *mulheridade*¹⁷⁴; é isso o *parler femme* – que propus que possa ser lido não apenas como um falar-mulher, mas também como “falar: mulher”- construir uma *mulheridade* na fala¹⁷⁵, adotar um certo feminino¹⁷⁶. É de novo uma pergunta ligada ao *motto* de Audre Lorde: é possível falar (como) mulher dentro de uma hegemonia discursiva masculina? Se estivermos lendo a *écriture féminine* como uma postura que afirma: “as ferramentas do senhor nunca destruirão a casa grande”, talvez estejamos separando Irigaray dessa escrita do corpo. Como dizia no primeiro capítulo, para Irigaray as ferramentas do senhor são as únicas que temos disponíveis; é certo que usá-las como fomos ensinadas a fazê-lo nunca desmantelará a casa grande. Por isso, Irigaray aposta em outros usos dessas ferramentas – usá-las para fins não prescritos – como artimanha para começar a corroer a estruturas da casa grande, de maneira a colocá-la por terra.

Se construir essa *mulheridade* é sinônimo de pensar um feminino para além do discurso patriarcal sobre “A Mulher” (ou como Wittig gostava de chamar, seguindo

¹⁷⁴ Um possível contraste entre Cixous e Irigaray tem a ver com a relação entre um autor masculino e a *écriture féminine* ou *parler femme*. Se para Cixous homens poderiam exercitar uma escrita do feminino, para Irigaray o *parler femme* é exclusivo de mulheres, é uma experiência de construir em comunhão com outras mulheres o sentido dessa mulheridade. Afirmar que o *parler femme* está aberto para homens é minar a estratégia política de Irigaray. Temos que lembrar a ferocidade com que ela critica as tentativas, por parte de uma série de filósofos contemporâneos, de revalorizar o feminino. O projeto de Irigaray é sobre mulheres falando como/sobre/de mulheres. É, nesse sentido, um projeto separatista.

¹⁷⁵ Poderíamos dizer: atualizar uma *mulheridade* potencial? Não no sentido de haver um curso ideal entre essas duas coisas, mas no sentido de haver muitas possibilidades de ser mulher, e o *parler femme* ativa algumas delas, insisto: não um grupo determinado delas, mas aquelas que são interessantes em cada caso.

¹⁷⁶ Furto a nomenclatura “adoção” das discussões instigantes dos textos de Julia Serano na matéria Feminismos e Teoria Queer. “Adoção do feminino” era um termo empregado para descrever o projeto transexual MTF (male-to-female), na aula em questão discutíamos se e como aproximações à idéia de sexo como a de Wittig e de Irigaray poderiam ser interessantes para pensarmos a transexualidade: o feminino é subproduto do heteropatriarcado e por isso deve ser rejeitado ou devemos insistir no feminino porque ele é o que é mais negado numa economia falocêntrica? Reformulando: transmulheres estão reproduzindo acriticamente uma feminilidade que já é problemática, porque nasce da ideologia de submissão feminina? Ou podemos pensar em transmulheres nos termos dos sujeitos lesbianos de Wittig, aquelas que estão para além da oposição homens/mulheres? E mais: será que podemos ler o projeto da diferença sexual de Irigaray como um tipo de “adoção do feminino”- e assim pensar que o *parler femme* pode ser partilhado entre cis e transmulheres? Ou a diferença sexual tem um lastro no genital nascido (e não imaginado, e não produzido, etc)?

Beauvoir, o Mito da Mulher) podemos afirmar a sintonia entre o projeto de Irigaray e a imaginação de situações não-patriarcais por mulheres escrevendo *sci-fi*? Se bem que nem só de utopias vive a ficção científica feminista. Talvez seja melhor dar uma definição aberta. Sugiro uma que esbarra na filosofia: as ficções científicas feministas são experiências de pensamento¹⁷⁷ ligadas a questões de sexo, gênero e sexualidades. São dispositivos literários-imaginativos usados para entender ou torcer uma questão: fazê-la ranger. Nesta última seção tatearei entre teorias feministas (e de gênero?) e duas histórias de ficção científica: *Lilith's Brood*, de Octavia Butler e *A Mão Esquerda da Escuridão*, de Ursula Le Guin. Apostando na possibilidade de levar a sério esses experimentos de pensamento, olhar para a ficção como filosofia, uma filosofia mais dinâmica, na qual o rigor e o amor pelas definições ainda não veio recortar, separar, agrupar, limitar e engessar um exercício mais livre do pensar. Proponho uma simbiose entre teoria e ficção que foi apelidada – num texto anterior- de *confabulação*, num quase-plágio de Marlene Barr¹⁷⁸. Entendia e entendo *confabulação* como uma atitude de leitura e escrita que ri de tentativas de fixar a realidade e desconfia de discursos acabados e universalizantes, que pretendem ser imparciais. A confabulação tenta fugir do engessamento da atividade teórica e lhe imprimir um maior dinamismo e fluidez, recusando discursos totalizantes ela quer gozar plenamente do estatuto de explicação parcial (porque localizada). A confabulação é, também, um exercício em companhia de outras pensadoras (é uma com-fabulação, nesse sentido) é uma atitude de escrita sanguessuga que se apropria ou reinventa idéias.

Acredito que a ficção escrita por mulheres tem sido um lugar importante de imaginação política e de articulações de saídas possíveis (ou imaginadas) para problemas teóricos ou políticos “reais”. Por isso acredito que vai bem para esse projeto em questão uma última seção que se aproxime mais dessas escritas tão estimulantes.

- diferença como imã: a aquisitividade oankali -

¹⁷⁷ Experiências de Pensamento são dispositivos de imaginação usados para investigar a natureza das coisas, bastante recorrentes em filosofia, mas também na física.

¹⁷⁸ Essa escritora defende, em seu livro *Feminist Fabulation*, que a terminologia “ficção científica feminista” não só não é interessante como não descreve propriamente os trabalhos que quer designar; propõe no lugar o termo “fabulação feminista”, que além de ser mais justo à categoria que designa vai incluir outros tipos de ficção (não só a científica) e que, segundo ela, se orientam no sentido de criar mitos alternativos ao patriarcado.

Na trilogia *Lilith's Brood*, de Octavia Butler, a diferença aparece – como na saída utópica (se bem que melhor seria dizer heterotópica) de Irigaray – como o motor de uma nova economia de desejo que estaria baseada não na propriedade, mas na proximidade. Esta trilogia de ficção científica, informada por debates contemporâneos sobre feminismo, racismo, anti-especismo, narra o encontro entre seres humanas e seres extraterrestres chamados oankali. Sem entrar nos pormenores da trama, devo explicitar que se trata de uma narrativa sobre o surgimento de uma nova linhagem de indivíduos meio humanas, meio oankali: “a ninhada de Lilith”. Lilith Yiapo¹⁷⁹ é a primeira mulher a ser acordada na nave oankali e boa parte da trama do primeiro livro gira em torno do estranhamento que esses seres causam nela. A palavra oankali (cunhada, ao que parece, devido o contato com seres humanos, uma vez que entre si essa espécie não necessita de uma linguagem, estrito senso) significa “trocadoras”, mas num sentido bastante diverso daquele da troca de mulheres; oankali trocam a si mesmas, sua essência, seu material genético, sua comunidade – que apresenta não dois mais três sexos: machos, fêmeas e oolois (essxs¹⁸⁰ últimos responsáveis pela troca genética entre espécies e pela saúde de suas parceiras sexuais).

É complicado falar sobre a organização social ou sobre qualquer característica determinante dos oankali porque sua natureza é, de certa forma, a própria mudança. Segundo a descrição *oankaliana* da diferença entre as duas espécies, os seres humanos possuem o que *oankalis* chamam de “a grande contradição”: são naturalmente inteligentes e hierárquicos, enquanto os *oankali* são aquisitivos, precisam do contato com a diferença, precisam “abraçar a diferença”. Eles são seres que vagam pelo universo catalogando espécies novas e procurando novidades genéticas interessantes para incorporarem à sua espécie. Assim, a cada nova “troca” (ou seja a cada encontro com novas espécies) uma nova geração de onkalis surge, totalmente diferente das anteriores- tendo em comum apenas a presença de uma organela celular que define sua espécie. A diferença entre aquisitividade e hierarquia pode ser pensada nos termos da dialética eu/outro. Se entre humanos o outro é o expurgo do eu (a abjeção como o

¹⁷⁹ Sendo uma mulher negra, muitas das reflexões de Lilith sobre a relação humanos/oankali estão marcadas pela história do escravizamento de pessoas negras na colonização das Américas. O primeiro livro se centra no dilema de confiança no qual se encontra; dividida entre uma fidelidade de espécie e uma amizade com Nikanj, x ooloi.

¹⁸⁰ Tento burlar a linguagem para falar do sexo neutro oankali: suprimi o uso das marcações de gênero, substituindo o “a” ou “o” pelo “x”. No texto de Octavia Butler ooloi são referidos pelo pronome “it”. Que é o pronome usado para falar de coisas e animais. Em uma dada passagem Lilith demonstra seu repúdio ao afirmar que certas coisas merecem ser chamadas de “it” (o que a gente poderia tentar traduzir como “isso”).

processo que mantém um eu coerente, projetando para fora aquilo com o que o eu não consegue lidar internamente): entre eu e outro há uma lacuna, entre oankalis não há espaço algum entre eu e outro, o outro é o que deve ser injetado no eu – até mesmo para garantir uma coerência interna¹⁸¹.

Se é difícil falar em características dos oankali, posso, ao menos, falar de como eles se apresentam num dado momento aos seres humanos; nos livros os oankali que se encontram com seres humanos são descritos como humanóides (na verdade, podendo modificar sua forma básica, os oankali tentam se apresentar numa forma mais próxima à dos seres humanos tentando lhes ser o menos repugnante possível); e sua pele é totalmente coberta de tentáculos - que são seus órgãos sensoriais (que podem ser também armas mortais com capacidade de ferroar outros animais). Sobre sua anatomia interna tudo que sabemos é que eles possuem dois corações e um órgão especial chamado *yashi* que serve para coletar, extrair material genética – mas também modificá-lo. E é também com *yashi* que os ooloi misturam material genético de suas/seus parceiras/os para a reprodução (não é explícito se oankalis tem gametas). Boa parte da sexualidade oankali – que é não genital!¹⁸² – tem finalidade reprodutiva, se não imediatamente, ao menos com um horizonte de reprodução em vista, mas nenhuma relação sexual existe sem prazer. As relações sexuais se dão pelo menos em trios: um macho, uma fêmea e um x ooloi, um par de irmãos busca ou é buscado por um x ooloi de outra família para estabelecer o núcleo familiar; x ooloi tem de ser de outra família porque será responsável por “fabricar” os embriões e uma grande familiaridade entre seu material genético e o de seus parceiros poderia gerar problemas nesse processo. Os embriões serão gestados no interior do corpo feminino e saem por qualquer lugar – as fêmeas não possuem um canal para o nascimento; não há diferenciação genital entre machos e fêmeas, de fato, a única diferença notável por humanas entre machos e fêmeas oankali é que a fêmea é muito maior; já x ooloi é bem diferente tanto de machos como de fêmeas: elxs possuem um par extra de braços que são seus órgãos reprodutivos, neles está oculta a mão sensória que serve para x ooloi se plugar no sistema nervoso de suas/seus parceiras/os. Porém, quando oankalis se engajam em trocas com outras espécies as relações se dão entre cinco indivíduos: um macho e uma fêmea de cada

¹⁸¹ Me refiro aqui ao último livro, onde só o contato com seres humanos pode manter a inteireza de Jodahs, o ooloi construto. Vagando pela selva em solidão, depois de fugir da pequena vila de construtos-humanos-oankalis, Jodahs sente que vai se dissolver em pequenos organismos unicelulares.

¹⁸² Tem sentido afirmar que se trata de uma relação sexual? Trata-se de uma estimulação nervosa: oankalis se conectam uns aos corpos dxs outrxs e produzem entre si prazer. As pessoas humanas falam dessa experiência em termos de relação sexual.

espécie e umx ooloi. O interessante é que a “relação sexual” é também a ocasião para o trabalho quase que médico dx ooloi: conectadx no corpo de suas/seus parceiras/os x ooloi pode examiná-los, entender suas doenças e intervir para a cura. As ligações entre oolois e suas/seus parceiras/os cria marcas indeléveis: uma vez que um individuo se engaje em sexo com umx ooloi nunca mais conseguirá tocar uma pessoa de outro sexo – seu próprio corpo não o permitirá: “Dentro de um grupo familiar, um indivíduo pode tocar seus filhos que sejam do mesmo sexo, seus filhos eka (não sexuados ainda), seus parceiros de mesmo sexo e sux ooloi”¹⁸³ o toque de qualquer outra pessoa é repugnante, beirando o insuportável. Assim, além das relações com oankali serem absolutamente “monogâmicas”, existe um tabu de incesto inviolável, a proibição de contato sexual é, de fato, impossível de ser burlada. Também o toque de outrx ooloi (até mesmo o cheiro de outrx ooloi) é repugnante para as pessoas que já possuem estão intimamente ligadas a umx ooloi. Assim x ooloi produz desejo e indispensabilidade. A questão é que esse desejo, principalmente de um homem hetero por sux ooloi ou por seu parceiro oankali acaba sendo um problema grande para os homens humanos, não só porque é uma quebra com o que pensam ser sua identidade sexual (um bloco monolítico estranho que mistura gênero, anatomia e desejo numa coisa só, como se a anatomia selasse a garantia de que gênero e desejo funcionarão do modo compreendido por muitos como “natural”), mas porque na relação com x ooloi o homem não está “no controle”, é x ooloi que “aperta todos os botões”. A relação inter-espécies e inter-sexos coloca a heterossexualidade em cheque.

Outro problema tem a ver com as diferenças entre machos, fêmeas e ooloi oankalis. Tendo uma matriz binária de inteligibilidade dos gêneros – ou em termos irigarayanos: tendo um entendimento monossexual, no qual a dualidade dos sexos é entendida como oposição, inversão – para os seres humanos só faz sentido pensar em termos de masculino/feminino e eles acabam por pensar ooloi nesses termos. Porém isso nos leva mais adiante: se culturalmente seres humanos tornam-se capazes de olhar e classificar o mundo e especialmente outros indivíduos em sistemas binários de oposição, significa que as coisas realmente se dividam em dois grupos? Se houvessem contra-exemplos que desalojassem a divisão binária seríamos capazes de percebê-los com facilidade? A reação dos humanos pensados por Octavia Butler parece concordar com uma resposta negativa; eles continuam pensando em termos de um binarismo

¹⁸³ BUTLER, 2000.

sexual mesmo quando confrontados com o contra-exemplo ooloi. Levando a sério essa desconfiança podemos nos perguntar se contextos humanos não produzem outros contra-exemplos, mas que são descartados sem pestanejar por esse olhar que “binariza”?

Podemos voltar um pouco na discussão sobre a *indiferença* e o binarismo. Uma das críticas que Judith Butler tem à diferença sexual em Irigaray tem a ver com questionar porque a diferença tem que vir em dois; questionar o binarismo da proposta irigarayana da diferença sexual. Porém, e isso pode ser uma suplementação de outras autoras¹⁸⁴, acho que e o binarismo, para Irigaray, nada mais é do que entendimento monossexual do sexo – um sexo e seu oposto – e a diferença sexual é um primeiro passo contra essa prisão monossexual. É como se Irigaray ligasse abjeção e feminilidade, enquanto Butler é mais simpática a postura de que abjetos são aqueles corpos que não possuem sexo-gênero-desejo coerentes segundo uma matriz hetero de inteligibilidade¹⁸⁵.

No último livro da trilogia conhecemos a história do primeiro ooloi construto (ou seja mestiço de humanas e oankali), e é a primeira vez que uma narrativa do ponto de vista de umx ooloi é feita no livro; elx nos conta dessa atração incrivelmente forte que humanas (não só humanas, mas outros organismos em geral) especialmente humanas com algum distúrbio genético ou alguma doença desconhecida exercem sobre elx, gerando uma compulsão por tocar e curar – que é praticamente sinônimo de conhecer o problema e também o funcionamento do organismo e poder aplicar em seu próprio corpo o que aprendeu. É através do conhecimento oolóico do câncer em humanas que desenvolvem uma habilidade (uma novidade na espécie) de modificar o seu corpo a seu bel prazer. Isso lhe permite tornar-se mais atraente ou menos assustador para outros indivíduos.

Oankali se inscrevem numa economia de abundância, e não de falta, como é o caso entre humanas; penso que podem ser relevantes para pensarmos em um outro tratamento da diferença (em confabulação com Irigaray?) por alguns motivos: primeiramente, porque a diferença é o motor que impulsiona as conexões entre indivíduos e comunidades, a diferença é uma força de atração que arrasta um oankali a outro ser, que os liga necessariamente; também a diferença é o fim esperado dessas conexões, a conexão sexual com indivíduos diferentes gera diferenças tanto na prole

¹⁸⁴ GROSZ, 1998.

¹⁸⁵ É uma nuance e poderíamos recorrer à Sedgwick e à questão transexual para explicá-la; lembrando da divisão entre separatismo e liminaridade que Sedgwick propõe: Irigaray é separatista enquanto Butler é liminarista?

como nos próprios indivíduos envolvidos. É a diferença não como abjeção, mas como injeção.

Entendo que essa apresentação do texto de Butler foi pontual e ignora os temas mais centrais da trilogia, mas para mim importa a gosto que a diferença tem na ficção de Butler: essa diferença que é ao mesmo tempo o motor que impulsiona toda uma espécie por sua viagem interestelar, tento apontar para uma leitura menos horrorizada com a empreitada oankali. Em um texto anterior eu me perguntava sobre a idéia de aquisitividade entre oankalis:

não sei se essa aquisitividade difere muito de uma mentalidade hierárquica e tendendo à dominação. Os oankali viajam o universo procurando diferenças genéticas interessantes, eles coletam, classificam, armazenam outros seres; quando realizam a tal troca, a outra espécie participante não ganha nada em troca. Os ooloi selecionam diferenças genéticas interessantes e adicionam elas aos novos indivíduos- que serão oankali, porque terão a organela que define sua espécie. Em contrapartida, a outra espécie participante da troca se extingue, porque os indivíduos dessa espécie não conseguirão se reproduzir de outra maneira que não seja através de ooloi, logo aqueles que se recusam a trocar morrerão sem descendentes. Os que entrarem no jogo da troca terão descendentes que não mais serão de sua espécie. A aquisitividade, pintada nessas cores, parece uma característica um tanto cruel¹⁸⁶.

A idéia que defendia então era a de que essa aquisitividade apontava para uma fagocitose assustadora da diferença, o que pode ser um termômetro para medirmos o perigo político de uma insistência na diferença. Porém, penso que essa oposição entre ab e injeção é mais interessante, seduzida que fui pela quase-impossibilidade oankali de produzir dor em outro ser – o mesmo tentáculo que machuca percebe e por isso causa a dor no próprio oankali. Para mim interessa a diferença não só como fim, como finalidade da busca oankali, mas como meio... só de uma perspectiva falocêntrica pode-se ficar indiferente à diferença.

- o trânsito da diferença sexual -

Na novela *A Mão Esquerda da Escuridão*, Ursula Le Guin usa a idéia de um trânsito de sexo em seu experimento de supressão da diferença sexual. A história é centrada na visita de um terráqueo, agente da federação intergaláctica de planetas, a Ekumen, a um planeta distante chamado Gethen, também conhecido como planeta Inverno. Genly Ai vai para Gethen com a missão de conhecer um pouco mais sua

¹⁸⁶ Confabulações Acerca do Debate Natureza/Cultura: uma aproximação à Trilogia de Xenogênese de Octavia Butler

cultura de maneira a evitar um choque cultural, quando o planeta se integrar a federação.

Para suprimir a diferença entre os sexos, Le Guin imaginou um planeta onde as pessoas fossem indiferenciadas sexualmente pela maior parte de suas vidas: assim como temos um ciclo de menstruação entre essas pessoas existe um ciclo de sexuação, o *kemmer*. Poderíamos classificar xs gethenianxs como transexuais, porém não no sentido de ter passado o vale da grande diferença, atravessado para a outra margem do rio, e sim no sentido de estarem em completo trânsito sexual. Poderíamos chamar de nomadismo sexual: a cada *kemmer*, um novo sexo. Por quatro quintos do mês x indivíduo é indiferenciado, o sexo (não existe e portanto) não desempenha nenhum papel social, no outro quinto acontece o *kemmer*, e o sexo determina absolutamente o comportamento do indivíduo. O *kemmer* se divide em duas partes: a primeira parte ainda indiferenciada, é a parte de atração, é o momento de achar/despertar o *kemmer* em uma outra pessoa. A segunda parte é a da diferenciação sexual, quando as características sexuais aparecem, numa diferenciação em par: pessoas em um relacionamento monogâmico (como se diz em Gethen: pessoas que juraram *kemmer*) quase sempre se tornarão, nesta fase, uma de um sexo e outra de outro. Isso porque é o desejo que induz a transformação e, como no ciclo menstrual, o *kemmer* de uma pessoa interfere no de outra. Porém, não há nada que garanta anteriormente qual sexo será assumido por qual indivíduo. Apesar de existirem sugestões de que algumas pessoas controlam seu *kemmer* por meio de drogas.

As características sexuais só aparecem quando seriam relevantes, no momento da troca sexual. Apenas naquele momento o ato sexual seria possível – Le Guin sugere que por isso o estupro seria impossível em Gethen. Diferenciação sexual e sexualidade estão ligadas para xs habitantes do planeta inverno, sexo é ao mesmo tempo as duas coisas: uma diferenciação que permite uma prática.

O *kemmer* torna a diferença sexual carne: é, também, a diferença entre uma pessoa em *kemmer* e outra pessoa indiferenciada sexualmente que dispara o *kemmer* nessa segunda pessoa. É o desejo de ser diferente. Fico me perguntando: é o desejo de ser complementar? Ou é o desejo de criar no seu próprio corpo a diferença que exerce o poder de imã sobre o outro? Como com o Jodahs, em *Imago*, o terceiro livro da trilogia de Butler, que produz em seu corpo a diferença que atrairá Tomás e Jesusa o casal de seres humanos “selvagens”. O problema de uma leitura como essa é que o limite entre essa heterossexualidade (no sentido de uma sexualidade que aponta para o que é

diferente, hetero) e uma idéia de heterossexualidade centrada na complementaridade é muito tênue. Onde traçar a linha entre uma e outra? Le Guin pressupõe, em certa medida, a heterossexualidade¹⁸⁷ como normal entre gethenianxs.

Curioso é que o terráqueo, Genly Ai, é visto como um pervertido sexual, uma vez que ele é permanentemente sexuado. De certa forma, poderíamos entender Gethen como um mundo onde todas as pessoas são trans e o marcado são aqueles indivíduos que são cis. Genly Ai, o visitante, é só um deles, Le Guin descreve que existem algumas pessoas presas num eterno *kemmer*. Trata-se de uma inversão da dinâmica terráquea entre cis/trans. Essa terminologia é uma tentativa de minar a oposição entre mulheres (ou homens) trans e mulheres (ou homens) "normais" (ou biológica, ou nascida - porque mulheres trans podem se dizer biológicas, nascidas e que sentido, não heterocentrado, há em falar fêmea da espécie?); uma tentativa das pessoas trans nomearem seu outro, em vez de serem nomeadas como o aberrante, o estranho. É uma terminologia nascida no cyber ativismo¹⁸⁸ de pessoas trans. Julia Serano¹⁸⁹ o encontrou na rede internacional de computadores, na página de Emi Koyama¹⁹⁰. "Trans" significa "através" ou "do lado oposto de," enquanto "cis" significa "do mesmo lado de." Então se alguém teve um sexo atribuído no nascimento e passa a se identificar e vive como membro do outro sexo, essa pessoa é chamada "transexual" (porque ela cruzou de um sexo para outro), e se alguém vive e se identifica com o sexo atribuído no nascimento, essa pessoa é chamada "cissexual". Serano faz uma relação entre cis/trans e hetero/homo em seu blog:

Há cinqüenta anos, a homossexualidade era quase universalmente vista como não-natural, imoral, ilegítima, etc. Naqueles tempos as pessoas falavam freqüentemente sobre "homossexuais", mas ninguém falava sobre "heterossexuais". Em certo sentido, não existiam "heterossexuais" – todo mundo que não fizesse sexo com pessoas de mesmo sexo era simplesmente considerado "normal". Sua sexualidade era não-marcada e presumida. (...) Mas ai, ativistas dos direitos gays começaram a desafiar essa noção. Elxs apontavam para o fato de que todas as pessoas tem sexualidades (não apenas homossexuais). As tão chamadas pessoas "normais" não eram realmente "normais" por si só, ao contrário, eram "heterossexuais". E xs ativistas apontaram que pessoas heterossexuais não eram melhores ou mais corretas que homossexuais. Só que o

¹⁸⁷ Mesmo que Le Guin descreva rapidamente a prática coletiva de *kemmer* nas chamadas casas de *kemmer*, e reconheça, posteriormente, que o sexo entre duas pessoas da mesma sexuação possa ocorrer, e de fato ocorra nessas casas. No entanto, a norma é ainda o casal monogâmico, que jura *kemmer* e se diferencia a cada ciclo em homem/mulher. Ela não fala de casais se *kemmerizando* como homem/homem ou mulher/mulher.

¹⁸⁸ A nomenclatura cis/trans é comum na química, se aplica à isomeria, é uma forma de distinguir duas substâncias que tem a mesma fórmula, porém cujas moléculas se organizam de maneira diferente.

¹⁸⁹ Autora de *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Que mantém o blog <http://juliaserano.livejournal.com/> com uma FAQ's muito interessante sobre a origem e o uso do termo cis.

¹⁹⁰ <http://www.eminism.org>

heterossexismo – a crença que as atrações e as relações entre pessoas de mesmo sexo seja menos natural e legítima que relações heterossexuais - é institucionalizado na sociedade e funciona marginalizando aquelas pessoas que se dedicam a relacionamentos com pessoas do mesmo sexo.

Para Julia Serano, o movimento de direitos de pessoas trans tem a mesma intenção de mostrar que o lugar do “normal” do “não-trans” é, na verdade, o lugar de uma cissexualidade é também um lugar com marcas. Em Gethen o lugar marcado é o lugar da pessoa cis, com a diferença óbvia que em Gethen o sexo – como *s* maiúsculo, aquele que engloba: gênero e sexualidade – não é o eixo de organização social, mesmo porque ele não existe na maior parte do tempo; por isso a diferença cis e trans ganha outra conotação: as pessoas cis em Gethen são aquelas que não podem sair de seu *kemmer*, são aquelas cujo sexo regula boa parte do que são.

O grande problema de *A Mão Esquerda da Escuridão*, que foi reconhecido posteriormente pela própria Le Guin¹⁹¹, é que a caracterização *dxs* gethenianos é bastante masculina. Isso se deve não só ao fato de Le Guin explicitamente usar o pronome masculino “he” para se referir a *elxs*, mas também, acredito que costumamos assimilar o neutro ao masculino. Assim, coloca em operação o próprio mecanismo de exclusão das mulheres. Num conto posterior, que se liga a *Hainish Cycle* e que se passa em Gethen, a autora cria um pronome neutro para se referir ao momento assexuado *dxs* gethenianxs. Uma tentativa bem próxima a de Wittig em *Les Guérillères*: experimentar com a linguagem e produzir na escrita uma outra possibilidade para além da diferença sexual.

A própria autora descreve *A Mão Esquerda da Escuridão* como um experimento nos seguintes termos: suprimidas todas as diferenciações de sexo, e todos os papéis atribuídos aos sexos, todo o “gênero” o que sobra? Ela afirma: “o que sobrar será simplesmente humano”. A autora parece pressupor, assim como Monique Wittig que exista uma realidade da humanidade anterior à diferenciação sexual, para a qual poderíamos apelar em nome de um tratamento ético de todos os seres humanos. É a humanidade que garante o reconhecimento mínimo, é a humanidade partilhada¹⁹² pelo terráqueo Genly Ai e pelo getheniano Estraven que permite o amor entre eles. É o apelo

¹⁹¹ LE GUIN, 1990.

¹⁹² Este livro faz parte de uma série de Le Guin, chamada *Hainish Cycle*, que fala sobre como habitantes do planeta Hain colonizaram boa parte da galáxia, inclusive a Terra, povoando esses diferentes planetas com seus descendentes – isso explica a humanidade partilhada entre terráqueus e gethenianxs. Com o colapso da civilização hainiana as colônias perderam contato entre si e, eventualmente, esqueceram da existência umas das outras. O Ciclo Hainiano de Ursula Le Guin conta dos esforços de retomada dos laços entre planetas, a tentativa de fazer uma Liga de Planetas, chamada Ekumen.

a uma essência partilhada por todos humanos, ontologicamente anterior a qualquer outra diferenciação, que permite a superação das diferenças. Segundo a autora, essa é uma história sobre a questão da alteridade, sobre o caminho que Genly percorre até passar a perceber xs habitantes de Gethen como seres humanos. Mas já vimos que o apelo a uma humanidade é perigoso politicamente. A máquina antropológica de Le Guin funciona expurgando o feminino parece mesmo ser uma história onde o feminino não existe – para isso contribui a relação do terráqueo com xs gethenianxs: o que lhe causava repulsa era a feminilidade delxs; isso porque o sujeito não pode ser coerente se feminilizado, o sujeito como um projeto misógino, desde o início.

-reticente...-

Penso que esse pequeno percurso de atar de desatar nós entre ficção científica feminista e a filosofia da diferença sexual de Luce Irigaray foi importante para deixar algumas pontas soltas (tentaculinhos oankalis agitando no ar em busca de diferentes diferenças). Finalizo reforçando minha aposta na radicalidade do projeto de Irigaray, não se trata de uma tentativa o de achar essências no mundo, de diagnosticar uma diferença sexual que exista a priori, de pensar um mundo parado, congelado, antes disso, é o projeto de criarmos ativamente laços entre mulheres, de inaugurarmos a diferença sexual (o feminino- aquilo que não tem um lugar metafísico estabelecido), abrindo-a para o futuro, para o desconhecido. De tentar inaugurar um modo menos sólido de falar não apenas de nós mesmas, mas do mundo. Concertar infinitamente as roupas frouxas para que se ajustem às curvas do mundo ou despir o mundo de todas suas roupas?

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *Lo Abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- ALCOFF, Linda (org) *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*. Blackwell Publishing, 2007
- AMORÓS, Celia. “A vueltas con El problema de los universales, Guillerminas, Roscelinas y Abelardas”. In: FEMENIAS, María Luisa (comp.) *Perfiles de Feminismo Iberoamericano*. Buenos Aires: Catalogos Editora, 2002.
- ANTUNES, Maria Cristina. *O discurso do analista e o campo da pulsão: da falta de gozo ao gozo com a falta*. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002. Acessado em 18/05/2009: <http://www.nucleosephora.com/>
- AREDA, Felipe. “Serás hetero ou não serás!”: *Abjeção, Violência e Purificação*, Monografia apresentada ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília – UnB, 2008.
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BENSUSAN, H. “por uma ontologia não fascista”. In: *Excessos e Exceções: por uma ontologia sem cabimento*.
- BONNET, Marie-Jo. “As relações entre mulheres: o impensável?” In: *Labrys, Revista de Estudos Feministas*. Acessado em 21/05/2009 <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys3/web/bras/bonnet1.htm>
- BORDO, Susan. A feminista como o Outro. In: *Revista de Estudos Feministas*. Vol.8. N1. 1/2000. pp. 10/28
- BRAIDOTTI, Rosi. *Sujeitos Nômades*, Buenos Aires: Paidós, 2000.
- _____. *Feminismo, Diferencia, Sexual y Subjetividad Nómade*. Gedisa editorial, 2004.
- _____. *Metamorphoses – Towards a materialist theory of becomings*. Cambridge: Polity, 2002.
- BRENNAN, Teresa (org). *Para Além do Falo: Uma Crítica a Lacan do Ponto de Vista da Mulher*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1989.
- BUTLER, Judith. “Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault.” In: NICHOLSON, Linda J; BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla. *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987

- _____. “Contingent Foundations”. In: BUTLER, Judith and SCOTT, Joan (ed). *Feminist Theorize the Political*. New York: Routledge, 1992. [para versão traduzida: Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. Cadernos Pagu, n. 11, p. 11-42, 1998.]
- _____. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge, 1990. Edição Brasileira: *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. *Bodies that matter – on the discursive limits of “sex”* London: Routledge, 1993.
- _____. *Undoing Gender*. New York/ Milton Park: Routledge, 2004.
- BUTLER, Octavia. *Lilith’s Brood*. New York: Aspect, 2000
- CHODOROW, Nancy. *Psicanálise e Maternidade: Uma crítica a Freud a partir da mulher*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1990.
- COLEBROOK, Claire (ed). *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh University Press, 2000.
- COLEBROOK, Claire (ed). *Understanding Deleuze*. Crows Nest: Allen & Unwin, 2002.
- DE LAURETIS, Teresa de. Tecnologias do Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. *Tendências e Impasses: O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994
- _____. *Technologies of Gender*. Indiana University Press, 1987
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Ed 34, 1992
- _____. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 5, São Paulo, Editora 34, 1995
- _____. *Mille Plateaux*, Minuit, coll. « Critique », Paris, 1980, 645 p.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. “A Concepção da Diferença em Bergson”. (1956) In: *A Ilha Deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. Ativo e Reativo. In: *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.
- FAUSTO-STERLING, Anne. “The 5 Sexes: why male and female is not enough?”. *The Sciences*, Nova York, The New York Academy of Sciences, march/april 1993, p. 20-25.

_____. “The five Sexes revisited: the varieties of sex will test medical values and social norms”. *The Sciences*, New York, The New York Academy of Sciences, july/august. 2000, p. 18-23.

_____. “Is Gender Essential?” *In: Sissies & Tomboys: gender nonconformity and homosexual childhood* ed. Matthew Rottnek. New York University Press, 52-57.

FEMENIAS, Maria Luisa. *Judith Butler: Introduccion a su lectura*. Buenos Aires: Catalogos Editora, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade- volume I- A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993

_____. *A História da Sexualidade- volume III: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Herculine Barbin: O Diário de um Hermafrodita*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982

_____. “Introdução a Vida Não Fascista”. *In: DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV. Traduzido por wanderson flor do nascimento, disponível em <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>

FRICKER, Miranda (ed) *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge University Press, 2000.

GROSZ, Elizabeth. *Sexual Subversions: three french feminists*. Crows Nest: Allen &Unwin, 1989.

_____. *A feminist Introduction to Jacques Lacan*. New York: Routledge, 1990.

_____. *Volatile Bodies*. Bloomington: Indiana University Press, 1994

_____. *The Future of Sexual Difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell*. *Diacritics* 28.1 (Spring 1998): 19-42.

HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Nova York: Routledge, 1991.

_____. “Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio das perspectivas parciais”. *In: Cadernos Pagu* (5), 1995. pp07-41.

_____. *The Companion Species Manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

- HARDING, Sandra. *Whose science? whose knowledge?: Thinking from women's lives*. Ithaca: Cornell Univ Press, 1991
- HARDT, Michael. *Giles Deleuze: Um aprendizado Filosófico*. São Paulo, Ed. 34, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é Isto- A Filosofia?: Identidade e Diferença*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- IRIGARAY, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Tradução em inglês de 1985, Nova York: Cornell University Press, 1974/1985.
- _____. *This Sex Which is Not One*. NY: Cornell Univ Press, 1985
- _____. *An Ethics of Sexual Difference*. New York: Cornell University Press, 1993
- _____. *Je, Tu, Nous: Pour une Culture de La Diférence*. Editions Grasset & Fasquelle, 1990.
- _____. *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*. Austin: University of Texas Press, 1999.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985.
- LE DOEUFF, Michelle. "Women and Philosophy" In: MOI, Toril (ed). *French Feminist Thought: a reader*. New York: Basil Blackwell, 1987
- LE GUIN, Ursula. "Is Gender Necessary? Redux". In: *Dancing in the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*. New York: Grove Press, 1990.
- _____. *A Mão Esquerda da Escuridão*. São Paulo: Círculo do Livro.
- LORDE, Audre. *Sister Outsider: Essays and speeches*. Freedom: Crossing Press, 1984.
- LORRAINE, Tamsin. *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*. New York: Cornell University Press, 1999.
- LOUX, Michael. *Metaphysics – A Contemporary Introduction*. Londres: Routledge, 2002
- MANIFIESTO DEL ENCUENTRO FEMINISTA AUTÓNOMO. *Una Declaración Feminista Autónoma: El Desafío de Hacer Comunidad en la Casa de las Diferencias*. Marzo 2009, Ciudad de México
- MILAN WOMEN'S BOOKSTORE COLLECTIVE. *Sexual Difference: A theory of Social-Symbolic Practice*. Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- MOI, Toril. *Sexual/textual politics: Feminist literary theory*. London: Routledge, 1988.
- _____. (ed) *French Feminist Thought: a reader*. New York: Basil Blackwell, 1989.

- MOUFFE, Chantal. “Por una política de la identidad nómada”. In: *Debates Feministas*. México, ano 7, vol 14, octubre de 1996
- _____. “Introduction: For an Agonistic Pluralism”. In: *The Return of the Political*. London: Verso, 2005.
- NYE, Andrea. *Teoria Feminista e as Filosofias dos Homens*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1995
- OLKOWSY, Dorothea. “Body, Knowledge and Becoming-Woman: Morpho-logic in Deleuze and Irigaray”. In: COLEBROOK. *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh University Press, 2000.
- RABATÉ, Jean-Michel. *Lacan in America*. Other Press, 2000.
- RADICAL LESBIAN. *The Woman-Identified Woman*. Em: KOEDT, Anne et alli. (eds). *Radical feminism*. Nova York: Quadrangle Books, 1973.
- ROBERTS, C. 2007. *Messengers of Sex: Hormones, biomedicine and feminism*. Cambridge University Press.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *A Família em Desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003
- ROSS, Alison. “Desire”. In: PARR, Adrian. *Deleuze Dictionary*. Edinburgh University Press, 2005.
- SANDFORD, Stella. *How to Read Beauvoir*. New York: Norton, 2006
- SCHOR, Naomi.(ed). *Engaging With Irigaray*. Columbia University Press, 1994.
- SCOTT, Joan. “O enigma da Igualdade”. In: *Revista de Estudos Feministas*. vol.13 no.1 Florianópolis Jan./Apr. 2005
- SEDGWICK, Eve. “A Epistemologia do Armário” .In: *Cadernos Pagu* (28), janeiro-junho de 2007:19-54
- SILVA, Tomaz Tadeu (org) *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: RJ, 2002.
- SPIVAK, Gayatri. “Can the subaltern speak?” In: WILLIAMS, P. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1999.
- STEVENS, Alexandre. “Love and Sex beyond identification”. In: VORUZ, Veronique & WOLF, Bogdan (eds). *The Later Lacan: An Introduction*. New York: State University of New York Press, 2007
- STONE, Alison. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge University Press, 2006.

- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- YOUNG, Iris. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: New Jersey, 1990.
- WITTIG, Monique. *The Straight Mind and Other Essays*.. Boston: Beacon Press, 1992.
- _____. *Les Guérillères*. New York: Avon Printing, 1973.
- _____. *The Lesbian Body*. Boston: Beacon Press, 1973.