

O CORPO DA MÃE NA PSICANÁLISE DE LUCE IRIGARAY

THE MOTHER'S BODY IN LUCE IRIGARAY'S PSYCHOANALYSIS
EL CUERPO DE LA MADRE EN EL PSICOANÁLISIS DE LUCE IRIGARAY

Paula Gruman¹

Resumo: A partir da análise epistemológica realizada pela filósofa e psicanalista Luce Irigaray, este trabalho apresenta suas ideias sobre como a mãe é entendida na cultura ocidental. Para Irigaray, nossa sociedade repousa sobre um matricídio e caracteriza-se pela impossibilidade de representar "a mulher", "o feminino" e "a mãe" a partir de uma situação epistemológica diferente da masculina/fálica. O corpo da mãe é entendido por Irigaray como a infraestrutura de um sistema representacional que não a reconhece como uma sujeita. Neste artigo, sugiro que é possível trabalhar com a teoria de Irigaray para entender outras exclusões na cis-heteronorma e que a potência de seu pensamento está na ideia de que uma pluralidade de epistemes é necessária para pensar a diversidade de corpos e subjetividades.

Palavras-chave: Corpo. Psicanálise. Feminismo. Luce Irigaray.

Abstract: Stemming from the epistemological analysis by philosopher and psychoanalyst Luce Irigaray, this paper presents her ideas regarding how the mother is understood in western culture. In Irigaray's view, our society lies on a matricide, and is defined by the impossibility of representing "the woman", "the feminine" and "the mother" from a different standpoint, other than the masculine/phallic. Irigaray understands the mother's body as the infrastructure of a representational system that does not recognize her as a subject. In this article, I suggest it is possible to work with such a theory in order to grasp how other exclusions are put in place in the cis-hetero-norm. The power in her thinking resides on the notion that a plurality of epistemes is needed for a more inclusive take on the diversity of bodies and subjectivities.

Keywords: Body. Psychoanalysis. Feminism. Luce Irigaray.

Resumen: A partir del análisis epistemológico realizado por la filósofa y psicoanalista Luce Irigaray, este artículo presenta sus ideas sobre cómo se entiende a la madre en la cultura occidental. Para Irigaray, nuestra sociedad descansa sobre un matricidio y se caracteriza por la imposibilidad de representar "la mujer", "el femenino" y "la madre" desde una situación epistemológica diferente de la masculina/fálica. El cuerpo de la madre es entendido por Irigaray como la infraestructura de un sistema representacional que no la reconoce como sujeta. En este artículo, sugiero que es posible trabajar con la teoría de Irigaray

¹ Psicóloga pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), mestre em psicanálise e pesquisas interdisciplinares pela Université Paris-Cité e doutoranda em psicanálise e psicopatologia também pela Université Paris-Cité. E-mail: paulagruman@gmail.com

para comprender otras exclusiones en la cis-heteronorma y que la potencia de su pensamiento reside en la idea de que es necesaria una pluralidad de epistemes para pensar la diversidad de cuerpos y subjetividades.

Palabras clave: Cuerpo. Psicoanálisis. Feminismo. Luce Irigaray.

INTRODUÇÃO

O útero pode não ser pensado por muitos homens como lugar de primeira morada, onde nos tornamos um corpo, mas sim ser fantasiado como uma boca devoradora, uma cloaca ou algo em que despejar fezes e urina, como ameaça fálica ou, na melhor das hipóteses, como local de reprodução. E, na ausência de representações válidas da sexualidade feminina, esse útero se confunde com a totalidade do sexo da mulher.

Para falar dela, não há palavras que não sejam vulgares, mutilantes. Os afetos que lhe correspondem serão, conseqüentemente, angústia, fobia, nojo, assombração pela castração (Irigaray, 1987a, p. 28, minha tradução).

A teoria psicanalítica e filosófica de Luce Irigaray pode nos ajudar a pensar o gênero hoje? Se, principalmente nas décadas de 1970 e de 1980, a filósofa interessou-se por descrever a ausência de representações da “mulher” e do “feminino” nos sistemas simbólico e imaginário ocidentais, por que seu pensamento poderia ser necessário ainda hoje, momento em que as próprias categorias que Irigaray diagnostica como ausentes da matriz representacional que analisa estão sendo devidamente questionadas? Dentro do feminismo, a categoria “a mulher” é repensada há décadas (Haraway, 2019; Butler, 2007) e tanto feminismos decoloniais (Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, Oyèrónké Oyěwùmí, María Lugones, para citar algumas) quanto feminismos negros (Audre Lorde, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, entre outras), além de feminismos capazes de pensar as transidentidades (como o de Paul B. Preciado), atestam a heterogeneidade da categoria “mulher”. Foi Donna Haraway (2019) quem afirmou que não há nada que naturalmente una as mulheres – nem útero, nem vagina, nem a condição de mães, nem mesmo a universalidade da opressão: não há universal. Não há a *mulher*, mas *mulheres*. Não há *feminismo*, mas *feminismos*. Será possível, ainda assim, empregar a teoria de Luce Irigaray hoje?

A obra de Irigaray é muito potente em demonstrar haver sistemas representacionais que conferem validade e inteligibilidade a algumas categorias humanas, enquanto a outras impõem a condição de imitações do original (o sujeito dito válido), de infraestrutura ou de rejeitos inomináveis. Para ela, tudo o que é suporte e que é excluído para que o sujeito dito válido exista está contido na categoria da “feminilidade” igualada à da “mulher” – frequentemente colapsada na matriz de sentidos ocidental com a noção de “mãe”. Ora, os sistemas de validade e de exclusão que descreve têm grandes semelhanças com os esquemas normativos descritos por Judith Butler (2007;2019). Entendo que vivemos em uma sociedade patriarcal que *ainda* considera como inteligível apenas *um* sujeito, o homem cisgênero e heterossexual, normalmente branco e do norte global. Assim, podemos nos perguntar se atualmente o mecanismo que Irigaray descreve segue sendo preciso. Seria possível que sim, mas que a categoria da feminilidade não seja a única a ter sua inteligibilidade dependente e restrita à do

“sujeito” que é de fato considerado inteligível? Não estaria em situação análoga à descrita por Irigaray, por exemplo, a população LGBTTIQIAP+?

Neste artigo, procuro analisar a temática do corpo materno em alguns momentos da obra de Luce Irigaray. Para a filósofa, a sociedade ocidental funda-se sobre um matricídio. Grande parte do objetivo de sua obra, após chegar à conclusão quanto a essa tentativa de aniquilamento simbólico do “feminino”, é o de encontrar a *mãe enterrada*. O corpo materno só pode ser tomado como válido e existente quando lhe for conferida inteligibilidade e somente se puder existir por si próprio: ou seja, quando “mulher” e “mãe” não forem mais entidades coladas e quando o corpo feminino e o materno não forem vistos como meios para um fim, mas existentes por si mesmos.

O grande problema que Luce Irigaray é tão hábil em apontar é que a metafísica ocidental valida um discurso único, que pretende encontrar “a verdade” a partir de um ponto de vista que se pretende neutro, mas que é necessariamente localizado (para usar o termo de Donna Haraway) e sexuado (nas palavras de Irigaray). Procuro, neste trabalho, mostrar, com Irigaray, como a descrição sobre os sentidos pejorativos e mortíferos conferidos à feminilidade maternal, na matriz de sentidos em que vivemos, pode ser potente para analisar ainda outras exclusões, que talvez se somem às que descreveu.

LUCE IRIGARAY ANALISA A EPISTEME OCIDENTAL

A atenção quase exclusiva – e tão angustiada ... – colocada sobre a ereção na sexualidade ocidental prova até que ponto o imaginário que a comanda é estranho ao feminino (Irigaray, 1977, p. 24, minha tradução).

Luce Irigaray, filósofa, psicanalista e linguista belga, iniciou seu projeto de realizar uma crítica do pensamento filosófico ocidental na década de 1970. Foi a partir da publicação de sua tese, *Speculum: de l'autre femme* (1974), que a psicanalista começou a ganhar notoriedade nos meios psicanalíticos e acadêmicos, tornando-se um dos nomes principais do feminismo diferencialista francês (Laufer, 2020) – que pensa a dita “diferença sexual”. Sua teoria centra-se sobretudo em uma análise epistemológica, uma que vê a linguagem e os sistemas de pensamento como necessariamente sexuais, ou seja, marcados pelo gênero, jamais neutros. Em *Speculum*, Irigaray realiza uma crítica epistemológica que vai de Freud a Platão. Em *Ce sexe qui n'en est pas un*, de 1977, ela aborda também o pensamento de Lacan e em seu *Éthique de la différence sexuelle*, de 1984, passa pelos pensamentos de Aristóteles, Descartes, Spinoza, Hegel, Lévinas, Merleau-Ponty, para citar alguns. No contexto deste artigo², trabalharei principalmente com o que Irigaray abordou em *Speculum* e em *Ce sexe qui n'en est pas un*, além de certos artigos de seu *Sexes et parentés*, de 1987.

O trabalho de Irigaray caracteriza-se como um método de análise epistemológica que Margaret Whitford (1991b), estudiosa de sua obra, chamou de *psicanalisar os filósofos*. Ao realizar essa análise, Irigaray constata que, em muitos autores da filosofia, assim como nas obras psicanalíticas de Freud e Lacan,

² Cabe notar que, até hoje, no Brasil, a aproximação com a obra de Irigaray é parca, com raras exceções (Cossi, 2019; 2020), o que está intimamente associado à falta de traduções da obra da autora em solo brasileiro. *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher (Ce sexe qui n'en est pas un)* é seu único livro traduzido no Brasil, pela Editora Senac (2017).

uma teoria capaz de pensar as mulheres³ não foi desenvolvida. Para Irigaray, a ciência e a filosofia fazem parte da visão de mundo de uma certa cultura em determinada época e contexto, de forma que refletem o imaginário e o simbólico de uma sociedade. Por essa razão, o “diagnóstico” que realiza é fundamental, já que aquilo que observa não se refere a um reino etéreo e metafísico, em que se verifica uma inexistência simbólica das mulheres; ao contrário, a ausência de um lugar na sociedade para as mulheres enquanto sujeitas⁴ tem efeitos materiais e concretos, além de subjetivos – não serem vistas como válidas e inteligíveis está, para Irigaray, muito associado às violências, opressões e desigualdades a que a categoria das mulheres está submetida.

Dessa forma, a filósofa busca mostrar como o patriarcado, até hoje, foi inseparável das formulações filosóficas, o que significa dizer que não se conseguiu desenvolver uma noção de sujeito que fosse inclusiva das mulheres. O que busca não é definir o que é uma mulher, mas expor as fundações do patriarcado, seu funcionamento e seus efeitos nas teorias do sujeito de que dispomos. Entretanto, cabe lembrar que em *Éthique de la différence sexuelle* (Irigaray, 1984) ela propõe a existência de uma diferença sexual, um paradigma binário e que flerta com o essencialismo. Embora a relação da teoria de Irigaray com o essencialismo seja complexa e muito já se tenha debatido sobre o tema (Gallop, 1983; Kirby, 1991; Whitford, 1991a), a leitura essencialista é possível na teoria irigarayana. Entretanto, entendo, com Margaret Whitford (1991b), que o feminino e o masculino, para Irigaray, são fabricados, são efeitos de um sistema simbólico e imaginário que oferece poucas possibilidades representacionais e de subjetivação – fundamentalmente, a partir do falo e do modelo “do homem” de ser sujeito. Dessa forma, não há uma definição fixa do que seria “as mulheres” ou “a feminilidade”. Essas categorias sempre são, para ela, inseparáveis de fatores sócio-históricos e políticos. Da forma como entendo ao menos uma parte

³ Irigaray trabalha a partir de uma matriz binária e cisgênero. Por essa razão, emprego “homem”, “mulher”, “masculino” e “feminino” nas partes deste artigo em que apresento e descrevo suas teorias. Embora Irigaray mantenha esses termos, essas são categorias cujas definições hegemônicas e já saturadas não me parecem palatáveis nos dias de hoje. Por isso, neste escrito, quando estou trabalhando a partir da forma como interpreto e aplico o pensamento de Luce Irigaray, sugerirei que leiamos “sujeito da norma” (no sentido butleriano) ali onde ela diz “homem” ou “masculino”. Quando Irigaray fala em Semelhante ou em Sujeito, o que iguala ao homem/fálico, o que considero potente é a ideia de haver uma categoria tida como inteligível e outra como ininteligível para uma determinada matriz de sentidos. Priorizarei, de seu pensamento, a concepção de uma matriz de inteligibilidade que é necessariamente excludente – uma norma, se formos pensar com Judith Butler (2007; 2019) – que separa os sujeitos e os corpos. O mecanismo descrito é em si a potência de seu pensamento, não suas descrições associadas a determinado corpo ou identidade. Essa exclusão de um ininteligível pode ser então estendida para todas aquelas categorias que se veem rejeitadas em uma norma. Encorajo entusiasticamente que o/a/e leitor/a/e foque no *mecanismo* descrito por Irigaray. Assim, talvez possamos ler o seu “as mulheres” como qualquer categoria alterizada de gênero.

⁴ Embora “sujeito” seja uma palavra que comumente visa a se referir tanto a homens quanto a mulheres, optei por utilizar “sujeita” nesse trabalho, porque entendo haver uma importância em marcar tal categoria no feminino, já que entendo a categoria ontológica “sujeito” como também pertencente às mulheres. Justamente, a crítica ao estatuto de sujeito/a ser negado às mulheres é um dos pilares do pensamento de Irigaray, assim como seu postulado sobre o caráter sexuado da linguagem. Ser sujeito não precisa ser algo restrito aos homens. Entretanto, a partir da filosofia de Irigaray, o fato de empregarmos o masculino para falarmos dessa categoria pode nos indicar algo sobre nossa matriz de sentidos (para ela, masculina) e a inteligibilidade que tal matriz confere às subjetividades e aos corpos. Por essa razão, emprego então o termo “sujeita”.

significativa da obra de Irigaray, corpo, linguagem, imaginário e simbólico são elementos que andam juntos e que se fabricam mutuamente.

Irigaray lê os grandes pensadores como se estivesse escutando o discurso de um paciente, buscando identificar o que está inconsciente, o que foi recalcado, o funcionamento e a estrutura do discurso, as cesuras, os mecanismos defensivos e as fantasias que habitam os discursos sobre os sexos no Ocidente. Assim, estuda os filósofos, além de Freud e Lacan, prestando atenção às associações, aos sintomas, às forclusões. Ao fazê-lo, entende que existe uma estrutura especular na Razão tal qual ela está colocada no Ocidente, espelho este que julga inteligível um único sujeito e seu modo de pensar. Como bem mostra Butler, é através da exclusão de uma categoria de pessoas que algumas teorias do sujeito se solidificam:

Quando Irigaray se propõe a reler a história da filosofia, ela se pergunta como as fronteiras do pensamento se fixaram: o que deve ser excluído do domínio da filosofia pela própria filosofia para que ela progrida, e como os excluídos passam a constituir negativamente um empreendimento filosófico que pretende constituir a si próprio? Irigaray relega o feminino precisamente a essa exclusão constitutiva, de modo que é obrigada a encontrar uma maneira de ler um texto filosófico focando naquilo que ele se recusa a incluir. Não é uma questão [*matter*] fácil. Como se pode ler em um texto aquilo que *não* aparece dentro dos limites de seus próprios termos, mas que, no entanto, constitui a condição ilegível de sua própria legibilidade? De fato, como se poderia ler um texto em busca do movimento desse desaparecimento pelo qual se constitui o “dentro” e “fora” textual? (Butler, 2019, p. 75).

O discurso filosófico funciona, para Irigaray, sob a lógica do Semelhante, em que apenas o homem e os parâmetros masculinos são válidos. Nesse contexto, o feminino só pode existir em relação ao sujeito válido, através do espelhamento: direto, mimetizando o sujeito válido; invertido, constituindo-se como o Outro (a Outra) do sujeito inteligível, sua antípoda; ou como seu complemento. Senão, a alternativa seria a irrepresentabilidade total, constituindo-se como seu resto impossível de nomear. Na norma fálica (Martins, 2021), que opera no modo patriarcal de compreender o mundo, o pênis é a marca do sujeito. Sua ausência ou “falta” pertence ao Outro, às mulheres, esse “continente negro” (Freud, 1976a), misterioso e impensável para o sujeito. A filósofa chega à ideia de que o feminino representa o inconsciente recalcado e excluído na metafísica ocidental (Irigaray, 1974; 1977).

Luce Irigaray sempre foi controversa: o foi na psicanálise e nos meios acadêmicos, pagando o preço por isso – foi expulsa da Escola Freudiana de Paris (Cossi, 2020) e perdeu seu posto na Universidade de Vincennes devido a suas posições teórico-políticas (Irigaray, 2020) –, e o foi também nos meios feministas. Seu pensamento é hermético, difícil de digerir e polêmico por diversas razões, justas: o essencialismo levado aos seus limites, a falta de crítica social, de raça e de classe, sua não aproximação com feminismos decoloniais e seu aparente desinteresse em pensar identidades dissidentes do binarismo de gênero (Poe, 2011). Porém, se há algo que ainda nos parece necessário do seu pensamento hoje é sua concepção de que todo discurso é sexuado (Irigaray, 1977, 1985) – algo passível de aproximação com a noção de saber localizado, como pensado por Donna Haraway (1988) posteriormente.

Por essa razão, a psicanálise de Freud e sua teoria do psiquismo são inseparáveis, para ela, do fato de que Freud foi um homem, de forma que a psicanálise nasce como um saber que se situa do lado privilegiado da sociedade patriarcal. A impossibilidade de Freud de reconhecer a situação de seu discurso, ao ver o pênis como valor universal e transcendental, coloca-se como uma limitação de seu pensamento, uma que muito frequentemente nós tendemos a perdoar, considerando a época em que viveu. Mas isso não impediu Irigaray de afirmar que a teoria freudiana é governada por fantasias que não foram nem admitidas nem interpretadas, estando repletas de resistências e de defesas. Em sua visão, o pensamento de Freud é herdeiro de um discurso metafísico da filosofia clássica ocidental, que entende que o masculino é a *única* possibilidade para ser sujeito.

Tanto a psicanálise de Freud quanto a de Lacan partilham do que Irigaray intitula *discurso do Semelhante*, no qual as mulheres são apenas objetos ou meios para os fins dos verdadeiros sujeitos, os homens. Assim, o estatuto de sujeita não lhes é possível. No paradigma do *Um*, a alteridade se coloca como impossibilidade, visto que não estamos falando de subjetivações diversas e plurais, mas de uma única subjetivação e seu inverso, resto, objeto, complemento ou suporte. Na cultura ocidental, para Irigaray, temos apenas a ideia de *Um* sujeito e seu *Outro* (nesse caso, Outra). Por não ter existência em si, essa Outra não é sujeita, visto que existe tão somente em uma relação especular.

Entendo que, se Irigaray falou a partir de sua situação de mulher cisgênero trabalhando com o pensamento feminista na Europa dos anos 1970, nós, feministas do século XXI, podemos fazer uso de sua ideia quanto à existência de uma malha social, que podemos chamar, com Butler (2007; 2019), de norma, que categoriza alguns sujeitos como inteligíveis e outros como ininteligíveis. Essa trama, que funciona a partir da exclusão e da abjeção (Butler, 2007; 2019), produz e rejeita tanto corpos como subjetividades. Na teia normativa cis-heterossexual, não apenas a mulher é ininteligível e abjeta por seus próprios parâmetros (já que a cis-heteronorma é predominantemente masculinista e patriarcal), mas toda a categoria das “dissidências de gênero” o é ainda mais – as travestis, as *drag queens* e *kings*, as transidentidades, as homossexualidades, as intersexualidades, os não binarismos. A estrutura que produz corpos e subjetividades inteligíveis e não inteligíveis hoje, tão bem descrita por Judith Butler⁵, não partilha muitas características com a matriz de sentidos fálica de que nos fala Irigaray?

O ESPELHO EM IRIGARAY

A teoria dos espelhos em Irigaray (1974) tem como cerne a noção da luz enquanto metáfora para a Razão. Assim, sua visão sobre os reflexos especulares é epistemológica. A ideia do pensamento e da sabedoria associados à “luz” data de séculos (basta lembrarmos do movimento iluminista). Em *Speculum*, Irigaray aborda o uso da Razão na filosofia ocidental, lançando mão de tal metáfora a partir do mito da caverna de Platão. A luz (o sol) deve ser entendida como uma lente, uma forma de ver e analisar o mundo, de produzir conhecimento: uma

⁵ Relembro que Butler é leitora de Irigaray e que trabalhou com sua obra em ao menos três ocasiões: em *Problemas de gênero* (2007), *Corpos que importam* (2019) e *Os sentidos do sujeito* (2021). Irigaray é uma das autoras do *french feminism* (Laufer, 2020) – representado também por Julia Kristeva, Hélène Cixous, Antoinette Fouque, entre outras –, que influenciou grande parte das feministas americanas nas últimas décadas do século XX.

episteme. É isso que faz com que diga, em 1974, que toda razão provém de um sistema de espelhos que garante a iluminação, ou seja, um modo de empregar a razão, uma posição epistemológica.

Quando a autora diz que a teoria de Freud funciona a partir de uma lógica fálica, mesmo quando tenta pensar as mulheres, ela está fazendo referência ao que chama de espelhamento plano, o que redobra ou inverte a imagem do sujeito único. Justamente, o problema está não exatamente no tipo de espelhamento (o plano), mas em uma episteme monista, em que impera somente um tipo de uso da Razão e que corresponde a apenas *um* sujeito, o Semelhante. Ou seja, o problema reside em só haver um tipo de espelhamento válido. É a partir dessa lógica que Irigaray diz que toda teoria do sujeito sempre foi apropriada pelo masculino (Irigaray, 1974), pois o uso da razão hegemônico continua sendo o espelho plano, para ela, masculino.

Ao estarem submetidas a esse espelhamento, às mulheres fica interdita uma relação própria e original com o saber, o imaginário e as possibilidades representacionais. Sem ter seu próprio reflexo, elas ficam irrepresentáveis para um sistema que não é capaz de refletir a sua lógica, a sua episteme própria. Seria preciso romper com o modo único de espelhamento, abrindo a possibilidade para novas formas possíveis de reflexão. Conforme Luce Irigaray (1974, 1977), é necessário encontrar outras maneiras de conferir inteligibilidade aos fenômenos e de representar, criando novos prismas de análise, a partir de outros pontos de vista.

A forma como a luz incide no objeto molda a sua sombra. Isto é, as formas só existem em função do que a luz bloqueia, permite ver e acentua, assim como cada episteme possibilita ou não observar ou interpretar um fenômeno a partir de um determinado ângulo. Trata-se fundamentalmente da situação do saber, de onde e a partir de que arranjos se produz conhecimento (Haraway, 1988). Do mesmo modo, os espelhos em Irigaray são como lentes através das quais se formam conceitos e teorias. Com sua teoria dos espelhos, a filósofa chega à concepção de que a economia de sentidos ocidental não conhece a diferença nem a verdadeira alteridade. Nessa matriz representacional monista, os homens criam representações (deles mesmos e das mulheres) apenas sob um prisma muito específico que lhes é inteligível.

O espelhamento plano corresponde ao discurso do Semelhante, em que o homem produz representações autológicas em relação a si mesmo. Todas as formas se redobram na mesma representação, mesmo quando *parecem* tratar de algo diferente (Irigaray, 1974). Esse discurso toma tudo o que lhe é diferente em sua própria gramática, de tal forma que não há duas ou mais possibilidades de subjetivação, de interpretação dos fenômenos, de desejo, de produção de linguagem e de saber, mas um espelhamento do Sujeito no Outro, que será lido como faltante, oposto, resto ou incognoscível. Nessa lógica linear, os homens só colocam perguntas às quais seu sistema representacional é capaz de formular respostas.

Ora, para que esse eu seja valioso, é necessário que um “espelho” lhe reassure, re-assegure, quanto à sua validade. A mulher sustenta esse redobramento especular, transmitindo ao homem “sua” imagem, repetindo-o como “semelhante”. A intervenção de “outra” imagem, de “outro” espelho sempre representa o risco de uma crise mortal (Irigaray, 1974, p. 63, minha tradução).

É através da fabricação desse Outro, a mulher, que todo um universo representacional, inteligível para o sujeito, desenvolve-se. Irigaray entende que o uso da Razão (as teorias e suas ontologias) é o meio que os homens encontraram para tentar significar sua origem: a inicial vulnerabilidade e dependência de todo bebê, a fusão com o outro (que paradoxalmente também marca a alteridade) e a existência de um intervalo que une e separa os sujeitos, cujo primeiro modelo é a relação com o/a/e primeiro/a/e cuidador, frequentemente a mãe. Para Irigaray, a cultura ocidental repousa sobre um matricídio, um assassinato, e sobre a repressão, através do desenvolvimento de uma matriz de sentidos masculina, da mãe, ou seja, daquela que representa a origem vulnerável, frágil e dependente de todo humano. A tentativa de escapar da sensação de aprisionamento dentro do outro, de ter em uma mãe/mulher sua origem e primeiro lar, encarcera o sujeito-homem em uma episteme que o reflete, mas que também o impede de se relacionar verdadeiramente com a diferença.

No sistema dos espelhos planos, a condição feminina é a de mimetizar, sem adicionar nada de próprio (Irigaray, 1977) e, simultaneamente, a de ser a superfície mesma, a matéria, o corpo, a carne, o suporte imanente que sustenta o sujeito transcendental, supostamente imaterial. Nesse contexto, ela é o “útero” de um sistema com que colabora para manter e reproduzir (literalmente), mas que a exclui. Ela é um volume sem contornos, existência sem condição de sujeito. Nesse sistema, ela é *matéria* e *recurso* a ser explorado, além de rejeito. Irigaray chegará a dizer que, na episteme do espelho plano, a mulher é o *espelho em si*.

Luce Irigaray (1974) escreve sobre o mito da caverna de Platão a partir de sua teoria especular. A caverna platônica para Irigaray também é metáfora para um mito sobre a origem. Para ela, os homens moram numa caverna (remetendo ao útero), com um antro (em francês, homofonia para “entre”), um longo corredor (a vagina), que leva em direção à luz do dia, uma passagem-envelope entre a caverna e a luz. A tradição metafísica ocidental seria herdeira dessa lógica exemplificada no mito platônico lido por Irigaray, em que homens

Acorrentados pelo pescoço e pelas coxas, eles são mantidos com as cabeças e os sexos virados para a frente, para o que está em face (...) Presos por correntes que os impedem de voltar-se em direção à origem (...) Ficção perpetuada, por correntes, do linear, da perspectiva retilínea, do movimento contínuo em uma única direção. Em frente. (...)

Imobilizados pela impossibilidade de voltar-se (...) em direção à origem (...) Direção fálica, linha fálica, tempo fálico, tornando as costas à origem.” (Irigaray, 1974, pp. 302-303, minha tradução).

Esse seria o modelo do espelho plano, que funciona a partir de “retas”, “linhas”, que produzem um reflexo direto (fálico). Ao olhar “para frente”, os habitantes da caverna viram suas costas para a origem (o útero, a mãe, a caverna) que, contudo, segue sendo o suporte e o espaço da existência do sujeito. No mito, não há a possibilidade de voltar-se, de olhar para trás. Ou seja, não existe reflexão possível sobre a origem - o útero, a genealogia feminina. Um novo tipo de espelho, outra episteme, seria necessária para isso, um espelho côncavo ou, mesmo, um instrumento... como o espéculo.

O espelho côncavo, segundo a filósofa, seria o que possibilita uma visão do que é interno. O que permite que se veja a interioridade das coisas se

relaciona com a noção de uma visão adequada ao que chama de feminino ou de maternal, o vaginal e o uterino. É também nesse sentido que Irigaray propõe, não sem senso de humor, que talvez o que seja necessário para o modo “feminino” de ver as coisas seja trabalhar a partir do *espéculo*, o instrumento ginecológico que aparta os lábios vulvares e as paredes vaginais. Evidentemente, trata-se aqui de uma metáfora para sugerir um outro tipo de uso da razão, um que não trabalhe a partir de oposições nem de platitudes. Novamente, mesmo que Irigaray pense a partir do feminino, o que considero valioso dessas proposições é a noção de um outro tipo de saber, de uma episteme do que é fora da norma. Na norma fálica (Martins, 2021), as mulheres. Na cis-heteronorma, as homossexualidades, transidentidades, intersexualidades, entre outras identidades.

O CORPO PRESSUPOSTO E O CORPO TEMATIZADO EM FREUD

Ao criticar Freud, Irigaray (1974, 1977) postula haver, em seu pensamento, um sujeito inteligível através de parâmetros masculinos, com o seu outro, a mulher – abjeta (Butler, 2007; Martins, 2021) dentro dessa norma. Aqui, a feminilidade é necessariamente ininteligível, pois é lida através de prismas de análise adequados ao Semelhante (Irigaray, 1977), o sujeito da norma. É por isso que quando Freud descreve a sexualidade feminina e a feminilidade, ele constrói o oposto do homem, seu objeto ou sua abjeta (Martins, 2021). Dessa forma, as mulheres sempre são definidas pela negatividade (Irigaray, 1974; 1977). Nas palavras de Irigaray, Freud, enquanto “(...) parte interessada de um certo logos e, portanto, de uma certa economia da ‘presença’, de uma certa representação da ‘presença’, não conseguirá representar a transformação da menina em mulher senão em termos de falta, ausência, falha etc.” (Irigaray, 1974, p. 46, minha tradução).

Freud (1976a; 1976b; 1976c; 2011a; 2011b) não deixa dúvidas quanto a considerar o feminino obscuro e misterioso. Ainda assim, não parece ter desistido da tarefa de tematizá-lo, definindo a diferença sexual a partir dos pressupostos masculinos. Recorrendo a analogias, comparações, dicotomias e tentativas de estabelecer uma complementaridade entre os sexos, Freud desenvolve uma teoria do inverso do masculino (Irigaray, 1974). Afinal, a castração não fala de uma lógica da *diferença*, mas de uma da *falta*: ela é um marcador de negatividade, não de relacionalidade.

(...) ser/tornar-se, ter/não ter sexo, fálico/não fálico – pênis/clitóris, mas também pênis/vagina – mais/menos, claramente representável/continente negro, logos/silêncio ou falatórios inconsistentes, desejo pela mãe/desejo de ser mãe, etc. (Irigaray, 1974, p. 20, minha tradução).

Ao abordar o tabu do incesto teorizando o Édipo, Freud não produz uma revisão das condições históricas que formaram sua concepção de sujeito. Fica forcluída do campo de análise teórica a existência de algo que dá condições a que esse sujeito exista. Ou seja, seu suporte, sua origem. Ao contrário, reproduz-se a noção de um sujeito que se ergue sobre um determinado solo, pisoteando essa terra sobre a qual se funda (Irigaray, 1974). Para Irigaray, a Razão erige-se a partir do *corpo da mãe*, que, na matriz de sentidos masculina, é igualada à natureza. A relação do sujeito com sua origem (sempre materna, para Irigaray) é excluída da economia simbólica do Semelhante. É o que faz com que a filósofa afirme que existe um matricídio na fundação de nosso sistema simbólico e linguageiro. Se o sujeito freudiano existe a partir do parricídio na horda primitiva

(Freud, 2012), Irigaray afirma a existência de um matricídio anterior, uma tentativa de apagamento da relação de todo sujeito com sua origem.

Irigaray considera que a sexualidade das mulheres sempre foi pensada a partir de parâmetros masculinos (1977). Trata-se para ela de uma verdade em Freud (1976b; 1976c), sobretudo nos textos da década de 1930, em que postula a (falsa) oposição entre atividade clitoridiana (viril) e a passividade vaginal (feminina). Para ele, o abandono da sexualidade clitoridiana seria condição para a feminilidade, já que o clitóris seria um órgão equiparável ao pênis, logo, ativo e necessariamente masculino. A mulher freudiana optaria ou por se manter clitoridiana, portanto, com um pênis diminuto e um complexo de masculinidade que a impede de aceitar a castração; viveria com uma inveja do pênis que a faz ser lida como imatura, histérica; ou seria uma “verdadeira mulher”, passiva e dona de uma sexualidade masoquista, podendo talvez encontrar um destino para isso através da maternidade.

Nesse contexto, a vagina aparece como “lar” do pênis, um continente e não um conteúdo, um local sem solidez própria e maleável para se adaptar ao conteúdo do outro (Irigaray, 1977). Lembremos que, “vagina” vem do latim, língua que significa a bainha do gládio (Laqueur, 2000), o envelope da espada. Vai se construindo em Freud uma equação simbólica (Segal, 1950) entre feminilidade e matéria-mãe-útero/envelope-vagina. Diferentemente do que talvez pudéssemos imaginar, cabe notar o quanto a narrativa freudiana sobre o clitóris é destoante de tudo o que o saber médico da época tinha como certo, momento em que, nas palavras de Thomas Laqueur (1990), qualquer parteira, mesmo com pouca instrução, conheceria o papel do clitóris em dar prazer às mulheres. Como diz o historiador, nunca uma narrativa cultural foi tão diretamente transposta a uma narrativa anatômica quanto no caso do clitóris em Freud (Laqueur, 1990).

O corpo dito feminino lido através de Freud faz com que as zonas erógenas sejam interpretadas a partir do pênis, com o clitóris aparecendo como algo inferior, ou a vagina como um buraco (Irigaray, 1977). Trata-se de uma ilustração de como Freud concebe a subjetividade feminina em oposição à sua noção de sujeito, o homem cisgênero heterossexual, provavelmente branco, sob ameaça de castração. Falar em anatomia e em sexualidade na psicanálise, discurso e prática que compõem o dispositivo da sexualidade (Foucault, 2012), está muito próximo de falar em subjetividade, visto que, nesse dispositivo, a verdade do ser é tomada em sua relação com a sexualidade. Então, se sentimos desconforto ao ler uma equação do tipo vagina = sem pênis = não sujeito (para Freud), precisamos poder lidar com esse incômodo, porque talvez ele possa não se referir a tudo o que Freud disse sobre as mulheres, mas também não deixa de ser verdade para muitos momentos de sua teoria. Essa equação parece nos informar sobre sua noção de sujeito em múltiplas ocasiões. Estando a condição do sujeito tão associada à sexualidade em Freud, fica evidente o quanto pensar a mulher a partir da ausência, como um espaço vazio para o pênis, indica-nos que o pênis, aqui equiparado ao homem, é o que existe. A mulher pensada a partir da vagina não existe realmente, pois é lida através do que a relaciona ao pênis.

Sustentar a existência de outras sexualidades – não só fálicas, não só penetrativas, não só vaginais – não é algo que vise a produzir uma inversão e, dessa forma, estabelecer uma positividade do feminino, com suas supostas características naturais. O que me interessa, a partir de Irigaray, é pensar sexualidades e subjetividades fora da norma, possibilidades plurais que não se definem em

relação ao falo, nem para além, nem para aquém, mas que têm seus *próprios* referenciais. A norma patriarcal produz como restos sujeitos que não contam. Para ela, as mulheres. Por nossa vez, podemos pensar também na população LGBTTIAP+. São essas identidades corporificadas que tendem a ocupar o lugar da matéria, do específico e não do neutro. Elas são um substrato material para a existência dos sujeitos que contam na norma, se formos usar as palavras de Butler (2019).

Pensar a partir de um binarismo sexual tampouco seria interessante, pois estaríamos excluindo muitas outras possibilidades de ser sujeito e de desejar. Entretanto, é preciso reconhecer, com Irigaray, que *nem mesmo* chegamos à *suposta* diferença sexual. Ainda hoje, ao menos uma psicanálise majoritária (Ayouch, 2018), tende a trabalhar com parâmetros únicos para a subjetivação, notadamente a partir das noções de falta e de castração, eixos de inteligibilidade que se referem a um tipo determinado de subjetividade. Atualmente, talvez não se trate de adicionar um modelo “do feminino”, como talvez quisesse Irigaray, nem de pensar “a diferença sexual” como natural, mas de entender que necessitamos de parâmetros de inteligibilidade *plurais*, que sejam capazes de conceber *as diferenças*, no plural. Irigaray consegue nos mostrar o quanto o pensamento de Freud não concebe a diferença: não há pluralidade. Se apenas uma subjetividade é inteligível e plenamente válida, vivemos num paradigma da *falta da diferença*, em que outras subjetividades ficam restritas a parâmetros muito estreitos ou são tidas como ininteligíveis.

Em Freud, o corpo que é pressuposto o tempo todo é do homem com pênis - o menino em situação edípica, os filhos da horda primitiva (Freud, 2012). Esse corpo é uma premissa, e, por isso, não é entendido ser necessário tematizá-lo. Mas na obra de Freud, o corpo da mulher (cis) é muitas vezes objeto de debate, já que não é pressuposto. Interessantemente, é justamente por não ser tomado como premissa que ele é debatido, estudado, pensado. Já o corpo do homem, tomado como pressuposto, é tido como um fato preestabelecido, de forma que não se julga necessário que seja colocado em questão. Vejamos que o homem não está destituído do corpo: também ele tem matéria. Todavia, sua tomada como premissa o iguala ao neutro e imaterial. À mulher, restam associações que se referem ao corpo e à materialidade: a natureza, o pulsional e o não simbolizado. Um sexo carrega o inteligível e o outro o sensível (Irigaray, 1977).

A identidade da mulher foi tradicionalmente associada ao corpo e à natureza, assim como a do homem foi localizada em sua transcendência como mente e cultura. A mulher é, dessa forma, colocada como a versão invertida e atenuada do homem, como um mero reflexo especular através do qual a sua identidade [do homem] é estabelecida. A matéria bruta da corporificação da mulher e a imediaticidade de sua experiência vivida fornecem o substrato corporal sobre o qual o homem se erige e em relação ao qual ele mantém uma distância segura (Kirby, 1991, p. 3, minha tradução).

Para Irigaray, o corpo na psicanálise existe apenas para as mulheres, que são as depositárias dos restos da linguagem (masculina). O masculino neutro e “incorpóreo” na verdade depende fundamentalmente de sua relação com a matéria – dada a equivalência fabricada entre corpo e mulher, logo, com a mulher –, porque, ao menos por enquanto, não verificamos uma existência humana que não esteja em relação ao corpo. Mesmo que se promova uma dissociação do homem (mente) em relação ao corpo (mulher), ainda assim o

corpo não é apagável, ele surge como o suporte que precisará aparecer, mesmo que deslocado (Irigaray, 1987a). Judith Butler considera que aquilo que Irigaray oferece de mais valioso está na sua ideia de que a exclusão do feminino e sua tomada como suporte da matéria é a *condição* mesma para a manutenção desse sistema excludente. Sobre Irigaray, Butler afirma:

Sua tese especulativa é de que os binários [forma e matéria, corpo e alma, matéria e significado] (...) são parte de uma economia falocêntrica que produz o “feminino” como seu exterior constitutivo. (...) A economia que pretende incluir o feminino como termo subordinado em uma oposição binária de masculino/feminino exclui o feminino, o produz como o que deve ser excluído para que a economia funcione (Butler, 2019, p. 73).

A lógica da dissociação da matéria busca uma neutralidade inexistente, porque toda existência é material, social e, portanto, situada. Se, historicamente, o papel do abjeto, o inominável, recaiu sobre as mulheres, hoje isso se mostra uma verdade incompleta face a outras abjeções que a norma produz. As categorias que são tomadas como abjetas são justamente as que mais são socialmente marcadas pela matéria. Isso já está bem estabelecido na teoria de muitas feministas negras, que consideram que a intersecção das marcas de gênero e de raça produz tipos de objetificação e de opressão específicos aos corpos de mulheres negras (Lorde, 2019; Gonzalez, 2020; Carneiro, 2019). Dentro da categoria extremamente heterogênea “mulher”, há existências que carregam ainda mais o peso “do corpo” que outras: são, como diz Vergès (2020), as mulheres que “limpam a cidade”, negras, imigrantes e de classe social baixa. Idem para os corpos correspondentes a identidades não hegemônicas para a norma: uma mulher trans ou homem trans, uma pessoa intersexuada, identidades não-binárias, entre outros exemplos. O masculino cisgênero e heterossexual como neutro e incorpóreo depende da exclusão de outros corpos, que sustentam a matéria para que o sujeito da norma exista.

A ideia da materialidade das mulheres, tidas como espaços que aguardam a colonização alheia, lugares de reprodução de sua própria exclusão, é retomada na crítica de Irigaray ao feminino lido como receptáculo. “A mulher”, em nossa economia de sentidos, é o solo sobre o qual o homem se erige e se sustenta (Irigaray, 1974). Destituído da materialidade, o homem é sujeito neutro, da linguagem e da Lei, enquanto a mulher é a matéria. A materialidade do homem é negada e deslocada para a mulher. Nessa lógica, a mulher é o fundamento, a base sobre a qual o sujeito se levanta. Ela é o corpo/matéria, a mãe/natureza (Irigaray, 1974) para a sua mente/razão/símbolo. Nas palavras de Irigaray:

Então, o que devemos manter presente seria que o homem é o procriador, que a *produção-reprodução sexual* é referenciável unicamente à sua “atividade”, a seu “pro-jeto” [em francês, jogo de palavras com “jet”, significando “jato”], a mulher sendo tão somente o receptáculo que recebe passivamente seu *produto*, mesmo que [esse receptáculo] tenha em algumas ocasiões pedido, facilitado ou mesmo exigido – valendo-se de suas próprias pulsões, cujos objetivos são passivos – sua colocação nela. Útero – terra, fábrica, banco – ao qual será confiada a semente-capital para que nele seja gestado, seja fabricado, seja frutificado sem que a mulher possa reivindicar nem sua propriedade tampouco seu usufruto, estando apenas passivamente submetida à reprodução. Ela mesma é possuída enquanto meio de (re)produção (Irigaray, 1974, p. 15, minha tradução).

Diversas vertentes do feminismo, mesmo muito diferentes entre si, tendem a compartilhar ao menos da crítica a como o corpo feminino é objetificado e controlado por seus ditos “fins” reprodutivos. A matéria é associada à maternidade e, na equação que encontramos no Ocidente, à feminilidade. Nas palavras de Butler: “A associação clássica da feminilidade com materialidade pode ser remontada a um conjunto de etimologias que ligam matéria com *mater* [mãe] e *matrix* [matriz] (ou útero) e, portanto, a uma problemática da reprodução” (Butler, 2019, p. 67).

A dicotomia entre matéria (corpo) e ideia (sujeito) parece partir do mesmo vértice da noção platônica do receptáculo: um lugar que gesta e nutre tudo o que existe. O receptáculo é um espaço sem forma predefinida, um continente que se caracteriza por ser a forma em si, embora com bordas pouco sólidas, maleáveis e transformáveis. Essa forma informe, no jogo de palavras de Irigaray (1974), seria o incontornável volume, *l'incontournable volume* em francês. Em francês, *incontournable* é aquilo que não tem contornos, que é impossível de delinear. Além disso, incontornável também significa aquilo que é inescapável e necessário, que não pode ser ignorado.

A fantasia dominante sobre a mãe, Irigaray sugere, é como um *volume*, um “receptáculo para a (re)produção do mesmo”, “o suporte da (re)produção – particularmente, do discurso – em todas suas formas”. Mas o homem precisa representá-la como um volume *fechado*, um continente; sua posse ou até mesmo sua casa. Ele precisa acreditar que o continente lhe pertence. O medo é o do “continente aberto”, o “volume incontornável”, isto é, o volume sem contornos (*sans contours*), o volume que ele não consegue “contornar” (*contourner*) ou cercar, possuir e capturar em suas redes, ou dominar e apropriar (Whitford, 1991c, p. 28, minha tradução).

Esse feminino sem representação, sem sentido possível, sem linguagem ou metáfora remete Irigaray à ideia do sensível para Platão. A mulher pensada como vagina ou útero é um meio⁶ para um fim: a maternidade como lugar de reprodução e produção de sujeitos. Dentro de um sistema de pensamento assim, ela não tem existência em si:

O “receptáculo” recebe as marcas de tudo, engloba tudo - exceto a si mesmo - sem que sua relação com o inteligível jamais seja estabelecida. O receptáculo pode reproduzir tudo, “mimetizar” tudo (...) E sua função quanto à linguagem, quanto ao significante em geral, lhe seria inacessível pelo fato de que ele seria o seu suporte em si (...) ele não existiria por si próprio (Irigaray, 1977, p. 98, minha tradução).

A inteligibilidade que a economia de sentidos ocidental tenta conferir às mulheres através da maternidade - uma matriz da qual Freud é herdeiro e contribuidor - é uma falsa inteligibilidade, pois não se trata de uma concepção da diferença, apenas da negatividade: “a falta de pênis da mulher e sua inveja do pênis *garantem a sua função de negativo*, servem de representantes do

⁶ Também no pensamento de Aristóteles está presente a ideia do feminino como receptáculo. Em sua filosofia, as mulheres contribuem com a matéria e os homens com a forma. Sua teoria sobre a reprodução fala de uma única “semente”, a *one seed theory* tão bem explicada por Thomas Laqueur (1990).

negativo, no que poderíamos chamar de *uma dialética falocêntrica*” (Irigaray, 1974, p. 60, minha tradução).

O “feminino” e, portanto, o “materno” seriam esse volume sem contornos, o ininteligível que é matéria e espaço para a existência alheia. No *Timeu* de Platão, o receptáculo é definido como um espaço, um lugar a se penetrar, capaz de gestar e nutrir algo que vem a ser *através* dele. Nessa obra, a *chôra* (em grego clássico: *χώρα*) é apresentada como um recipiente ou receptáculo, que pode ser interpretado como tendo uma conotação de origem, tal como um útero. *Chôra* também se refere ao território que está fora da pólis, um espaço que não é, não existe. As semelhanças de tal conceito com as noções ocidentais da mãe como matéria e inexistência foram ressaltadas por Judith Butler (1993). Referindo-se à análise de Luce Irigaray do *Timeu* de Platão, Butler entende que a *chôra* seria onde a materialidade e a feminilidade convergiriam, como uma condição para a existência: “a economia fantasmática de Platão priva virtualmente o feminino de uma *morphē*, uma forma, porque, como receptáculo, o feminino é uma não coisa permanente e, por isso, desprovido de vida e de forma, que não pode ser nomeado” (Butler, 2019, p. 98). No *Timeu* lemos que:

É por isso que dizemos que a mãe do devir, do que é visível e de todo sensível, que é o receptáculo (...) se dissermos que ela é uma certa espécie invisível e amorfa, que tudo recebe, e que participa do inteligível de um modo imperscrutável e difícil de compreender, não estaremos a mentir (Platão, 2011, p. 135).

A *chôra* só existe em função do que é capaz de conter. Suas conotações uterinas para a sociedade patriarcal parecem aqui auto evidentes, quando se considera que seria

(...) adequado assemelhar o receptáculo a uma mãe, o ponto de partida a um pai e a natureza do que nasce entre eles a um filho; e compreender ainda que, se a marca de impressão for diversificada e se apresentar à vista essa diversidade em todos os aspectos, o suporte que recebe o que vai ser impresso não estaria bem preparado se não fosse completamente amorfo e desprovido de todos aqueles tipos que esteja destinado a receber. Se o receptáculo fosse semelhante a alguma das figuras que entram nele, cada vez que entrasse alguma figura de natureza contrária ou heterogênea, assumiria mal a sua semelhança, na medida em que estava a exhibir a sua própria aparência. Por isso, é necessário que aquele que recebe em si todos os gêneros esteja desprovido de todas as formas (Platão, 2011, pp. 134-135).

O CORPO DA MÃE

A relação com a mãe é um desejo insano, porque é o “continente negro” por excelência. Ela está nas sombras de nossa cultura, ela é sua noite e seus infernos (Irigaray, 1987a, p. 22, minha tradução).

Luce Irigaray deseja desenterrar o corpo da mãe. Sua análise epistemológica (Irigaray, 1987a) a levou à conclusão de que nossos sistemas simbólico e imaginário repousam sobre um matricídio primordial, mantido em silêncio e tido como condição para a ordem na pólis. Trata-se de uma recusa dos homens a reconhecer sua relação inicial e de dependência com a origem, o seu

nascimento a partir de um útero. Para a filósofa, “a totalidade de nossa cultura ocidental é fundamentada no assassinato da mãe. O homem-deus-pai matou a mãe para tomar o poder” (Irigaray, 1987b, p. 47). A mulher, não contando com suficientes recursos simbólicos na matriz de sentidos existente, fica cristalizada na noção de origem, correspondendo a uma caverna obscura e aterrorizante, um útero e uma vagina assustadores, capazes de, a qualquer momento, sugar o sujeito da norma para dentro de si, despiando-o de sua inteligibilidade e validade.

Na psicanálise lacaniana, frequentemente a maternidade e a feminilidade estão associadas ao Real, registro marcado pelo inominável, inapreensível e não significável (Williams, 2002). Na lógica do falo, tudo o que está associado puramente ao corpo, o que existe em relativa independência da linguagem – e friso aqui, *relativa* –, é tido como irrepresentável. Reafirma-se a noção de que o feminino está próximo de uma natureza incivilizada, e que o masculino é a cultura, o simbólico que traz consigo a Lei e a Linguagem. Mas, para Irigaray, isso não é um fato preestabelecido, mas um *efeito* da recusa do sujeito de encontrar outros sentidos para significar sua relação com a origem. Em seu pensamento, a linguagem surge onde a ordem fálica busca aniquilar sua relação com a matéria, representada pela mãe. É o que faz com que coloque a provocação: “O falo se erige onde estava o cordão umbilical?” (Irigaray, 1987a, p. 26, minha tradução).

Em nosso universo de sentidos, quem existe é transcendental, neutro e imaterial, o sujeito-homem. Quem tem matéria é corporificado; não existe por si próprio. Mas como tematizar aquilo que não existe? Nas palavras de Butler: “não podemos falar de algo para o qual não há nenhuma determinação ontológica (...) Assim, o receptáculo parece desde o início ser uma palavra impossível, uma designação que não pode ser designada” (Butler, 2019, p. 84).

Por encontrarem uma economia de sentidos que não as inclui, as mulheres buscam o mínimo de inteligibilidade possível para serem vistas como sujeitas e, portanto, como representáveis. Frequentemente, isso acontece através da falsa promessa social de inteligibilidade através da supostamente valorizada maternidade. Muitas mulheres, entretanto (a clínica psicanalítica não parece cessar de nos provar isso), logo descobrem que a promessa era enganosa e que a vida que carrega ao engravidar logo parece ser vista como mais importante do que a sua própria. As mulheres ocupam, assim, o lugar de infraestrutura da ordem social, reproduzindo uma sociedade que as exclui, sob a ilusão de que a maternidade as aproximaria do estatuto de sujeitas. Nesse sentido, a teoria de Irigaray dialoga com a de Silvia Federici (2017), que fala sobre como a mulher foi e é colocada em um lugar de reprodução social.

Na matriz fálica de significações, um mínimo de inteligibilidade *parece* possível através da maternidade, visto que “a mulher” é aparentemente igualada ao útero e à maternidade (Irigaray, 1977; 1987a; 1987b). No entanto, se nos recordarmos do espelhamento plano, notaremos que não se trata de um modelo de subjetividade próprio a elas, mas de uma formação a partir de uma matriz de sentidos masculina, que lhes é alheia. Com as mulheres sendo o lugar da matéria, como mães e como guardiãs da (re)produção social, vemos que a feminilidade, aqui em pretensa equivalência com a maternidade, é sempre corporificada. É o que faz com que Irigaray (1974) diga que as mulheres ocupam o polo da matéria no casal: continentes para conteúdo alheio, vagina que recebe o falo, útero-espaco-continente para um sujeito que vem a ser através dela, reproduzindo uma ordem simbólica e social que garante o lugar da mãe como

corpo e nunca como subjetividade. Nesse sistema, as mulheres não são lidas como sujeitos corporificados, mas como corpos sem sujeitos.

No nível individual, assim como no social, Irigaray (1987a) afirma que a lei do pai se insere no corpo a corpo com a mãe (as experiências iniciais de cuidado entre a mãe e o bebê). A entrada do pai faz com que essa relação do sujeito com seu espaço primordial seja forcluída. Esse primeiro corpo-casa estaria associado em nossa cultura à fusão terrorífica e ao aniquilamento subjetivo. Apenas através de sua forclusão seria possível o desenvolvimento da linguagem. Por ser depositária desses fenômenos ditos pré-linguageiros, a mãe deve ser excluída para que a ordem social e cultural seja estabelecida e mantida. Na análise de Irigaray, é possível afirmar que a linguagem e o simbólico fálicos nascem justamente como uma forma de forcluir ou recalcar essas experiências corporais primitivas, normalmente difusas e que acarretam ansiedades sem nome. Esse terror não é o da falta, não é o da castração, mas o do vazio representacional, o da ameaça da ininteligibilidade e inexistência – não se trata de perder uma parte, mas de despedaçar-se e perder-se em um abismo sem fim.

Para nosso imaginário e simbólico, só há civilização porque um pai adentrou essa relação fusional dual e instituiu a Lei, o simbólico. Trata-se de um aniquilamento, um assassinato da relação com a mãe, cujo luto é interdito, já que se trata de uma perda que é negada e, portanto, torna-se impossível de representar. Essa relação primordial se mantém então não interpretada e não representada, deixando cicatrizes devido à impossibilidade de processar e de elaborar a perda da relação com a origem. Por temer perder sua validade e condição de sujeitos, tal qual as mulheres parecem ter perdido, os homens sentem-se assombrados por sua relação com a origem:

Nesse proliferante desejo do mesmo, a morte será o único representante de um exterior, de um heterogêneo, de um outro: a mulher assumirá a função de representante da morte (do sexo), da castração (...), que é a mortificação do sexo que a mulher evoca (Irigaray, 1974, p. 27, minha tradução).

Os homens teriam um desejo de se apropriar da relação intrauterina e pré-histórica com o materno (Irigaray, 1974; 1987a). Dominar o maternal significaria que o fálico poderia se apossar de todos os sentidos possíveis. As experiências iniciais de todo bebê com o útero e com o corpo materno (Irigaray, 1987a) pertencem a uma lógica que não está em relação com a fálica patriarcal. A origem, representada pela relação com o útero, não passa pelo falo, mas pela gestação, pelo parto, pelo aleitamento e pelas vivências iniciais do bebê, experiências que nosso imaginário e simbólico não parecem conseguir simbolizar. É aqui que as significações fálicas tentam adentrar de forma a aniquilar a relação com a origem, tentando significá-la a partir dos parâmetros fálicos. Por se tratarem de experiências não representáveis, para nosso imaginário e simbólico masculinos, o que é relativo à origem e a essas experiências primordiais fica associado a uma queda sem fim, além de ao pavor do aniquilamento, do engolfamento, da psicose e das vivências irrepresentáveis.

Luce Irigaray entende a maternidade como *mais uma* prisão para as mulheres, a não ser que ocorra uma importante mudança social. Em sua visão, a maternidade é um lugar de silenciamento e invisibilidade, que sintetiza a condição feminina, socialmente fabricada, de ser *meio para um fim*. A correlação que a epistemologia fálica ocidental estabelece entre feminino e maternidade

faz com que o primeiro seja ininteligível e que a segunda seja o suprassumo da ininteligibilidade, uma origem que deve ser destruída para que o sujeito da norma exista. A categoria do feminino maternal acaba então associada ao irrepresentável para aquém/além da significação. Dessa forma, ou tenta-se forcluir a feminilidade e a maternidade, por serem impensáveis e sem significação, ou tenta-se recalca-las, o feminino e o materno como inconsciente recalçado, que retorna como sintoma.

Então, se a feminilidade é o continente negro da psicanálise, a maternidade é o continente negro desse continente negro: ela é o ininteligível extremo de nossa sociedade e cultura, fundamentadas em um matricídio (Irigaray, 1987a, 1987b). Uma vez que a maternidade é equivalente ao impensável nos valores falocêntricos, a instauração de uma lógica fálica com sentidos próprios ao masculino fez com que a rejeição e a tentativa de apagamento do corpo materno fossem um imperativo. Esse corpo, igualado à vagina, ao ventre e ao útero, equivale, na norma fálica, a vivências despedaçadas. Paradoxalmente, esse corpo é tematizado como a própria impossibilidade de simbolizar.

Logo, as experiências intrauterinas e as correspondentes ao desamparo inicial do bebê são tomadas como ininteligíveis. A entrada dos sentidos “do pai” na dupla mãe/bebê não é apenas a entrada estruturante de uma instância terceira: para Irigaray, a chegada desse pai é anterior a qualquer conflitiva edípica, correspondendo à própria cultura, o simbólico e o imaginário que estão tomados pelos sentidos do masculino e que, por essa razão, significam todas as relações a partir de sua trama de sentidos monista, que considera as vivências primitivas como impensáveis. Assim, “o pai” impõe uma separação que não é limitante e estruturante, mas um violento apagamento da relação corporal e íntima de todo sujeito com seu primeiro lar, o corpo da mãe.

A mãe fica como a marca de um estado de dependência total do sujeito fálico, que se vê em constante terror de perder seu estatuto de sujeito. O pai dominaria então a linguagem e colonizaria a relação do bebê com a mãe, eliminando qualquer conteúdo ininteligível para sua matriz de sentidos. Isso não quer dizer que sejam experiências necessariamente da ordem do irrepresentável, fragmentárias e avessas ao simbólico, mas sim de experiências irrepresentáveis para essa matriz de sentidos. Ironicamente, é justamente porque não há recursos simbólicos e imaginários para dar conta dessa relação inicial que ela continua sendo tão aterrorizante e apavorante, justamente porque ela não conta com uma rede de sentidos própria. O problema maior, e aqui retomo a importância dos saberes parciais e localizados (Haraway, 1988), é que se trata de um discurso único, que deseja falar a verdade sobre todo e qualquer fenômeno, quando, em realidade, precisaríamos estar pensando em uma pluralidade de mecanismos significantes e imaginários diferentes para dar conta de diversas possibilidades de experiências intersubjetivas e de apresentações identitárias e de sexualidade.

A relação inicial com a mãe está nas origens da subjetividade, da relação com si mesmo, com o psiquismo, o corpo, as sensações, a linguagem e os afetos. A impossibilidade de significar essas experiências iniciais faz com que sejam lidas como traumáticas, de forma que todos os piores temores do sujeito sob a égide do falo acabam associados a esse período primordial. Assim como o inconsciente é o externo que vive dentro do sistema que o exclui (o psiquismo), a mãe assassinada habita a cultura que a rejeita. A não significação dessa mãe, da relação com a origem e de seu assassinato, faz com que se perpetuem

fantasias nefastas e misóginas, como a mulher como uma ameaça de ser devorado, de loucura ou de morte – ou mesmo fantasias transfóbicas, do tipo pavor da mulher com pênis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, procurei apresentar algumas ideias relativas à análise epistemológica proposta pela psicanalista, filósofa e linguista Luce Irigaray. Sua teoria sobre os espelhos é fundamental para a compreensão de seu diagnóstico do matricídio sobre o qual, em sua visão, assentou-se a cultura ocidental. Essencialmente, é a incapacidade de um dado sistema representacional, que se propõe universal, de significar experiências, sentidos e corpos a partir de uma lógica diferente da sua própria que faz com que a relação com o corpo da mãe remeta a uma caverna amedrontadora. Irigaray entende que as mulheres, lidas como mães, acabam por carregar *o corpo*, enquanto guardiãs da matéria.

O que busquei sugerir, ao longo deste artigo, é que, com as devidas ressalvas e adaptações, podemos transpor para outras categorias, excluídas em nossa cis-heteronorma, muito do que essa autora disse sobre a relação de nossa cultura com essa mulher-mãe ininteligível e inominável. Essas exclusões não são todas iguais. Elas têm diversas intersecções, particularidades e recortes, mas acredito ser possível dizer que a noção de um sistema que torna alguns corpos e existências válidos e outros não parece, infelizmente, ainda muito atual. O mais fundamental de sua teoria, que, afinal, é centrada em uma análise da episteme, é a noção de que uma única matriz de sentidos é incapaz de dar conta de todas as existências, corpos e subjetividades. Precisamos de linguagens, imaginários, simbólicos, saberes, teorias, epistemes - no plural.

Ainda que Irigaray tenha se interessado por pensar as mulheres cisgênero, entendo mesmo assim que um feminismo plural e dos dias de hoje pode se interessar por pensar, a partir de sua teoria, em como retirar a ênfase do fálico enquanto única referência para a sexualidade e para a subjetivação. Não se trata necessariamente de nos livrar dessa referência, mas de dar espaço para a *criação* e para a existência de *outras referências*, tanto anatômicas quanto imaginárias, simbólicas e relacionais. Se propusermos apenas a positivação da sexualidade da mulher cisgênero estaremos produzindo *novas abjeções*, impossibilitando pensar outras apresentações de gênero, fora do binarismo sexual. Ademais, preencher de atributos uma subjetividade dita feminina, que corresponderia a uma anatomia específica, parece muito restritivo mesmo para a categoria que supostamente representa.

Vejo importantes contribuições de Irigaray, mas entendo ser uma condição para que sua teoria seja mais inclusiva que seja lida a partir de uma interlocução com outras teorias de gênero, notadamente aquelas que trabalham a partir de uma matriz antiessencialista, tal qual a de Donna Haraway, a de Judith Butler ou a de Paul B. Preciado. Assim, é possível que sua teoria nos renda seus melhores frutos e que não gere nem reitere exclusões, principalmente relativas a apresentações de gênero que variem da mulher cisgênero. O que resta valioso hoje na teoria epistemológica de Irigaray é a noção de *criar um espaço para as diferenças* na produção de saberes. Pensar com Irigaray significa abandonar a ideia de um discurso único e apostar no potencial criativo presente em existir, pensar, viver e teorizar a partir de pontos de vista nunca neutros, mas sempre diferentes e singulares.

REFERÊNCIAS

- Ayouch, T.(2018). *Psychanalyse et hybridité: Genre, colonialité, subjectivations*. Leuven: Leuven University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2019). *Corpos que importam: Os limites discursivos do "sexo"*. São Paulo: n-1 edições. (Obra original publicada em 1993).
- Butler, J. (2021). *Os sentidos do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica. (Obra original publicada em 2015).
- Carneiro, S. (2019). Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In H. B. Hollanda (Org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. (Obra original publicada em 2003).
- Cossi, R. K. (2019). Luce Irigaray e a psicanálise: Uma crítica feminista. *Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia*,12(2),319-337. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.36298/gerais2019120209>
- Cossi, R. K. (2020). Lacan e o feminismo francês: A história de uma (não) relação. *Psicologia USP*,31. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/0103-6564e180043>
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante.
- Foucault, M. (2012). *História da sexualidade I: A vontade de saber*. São Paulo: Graal. (Obra original publicada em 1976).
- Freud, S. (1976a). A questão da análise leiga. In J. Strachey (Ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 20, pp. 203-293). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1926).
- Freud, S. (1976b). Feminilidade. In J. Strachey (Ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 139-16). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1933).
- Freud, S. (1976c). Sexualidade feminina. In J. Strachey (Ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 138-150). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1931).
- Freud, S.(2011a). A dissolução do complexo de Édipo. *Obras completas* (Vol.16). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1924).
- Freud, S.(2011b). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. *Obras completas* (Vol.16).São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1925).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 11). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1913).
- Gallop, J. (1983). Quand nos lèvres s'écrivent: Irigaray's body politic. *Romanic Review*,74(1).
- Gonzalez, L.(2020). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In M. Lima, & F. Rios(Eds.), *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1983).
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3178066>
- Haraway, D. (2019). Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In H. B. Hollanda (Org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. (Obra original publicada em 1985).

- Irigaray, L. (1974). *Speculum: De l'autre femme*. Paris: Editions de Minuit.
- Irigaray, L. (1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Editions de Minuit.
- Irigaray, L. (1984). *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Editions de Minuit.
- Irigaray, L. (1985). *Parler n'est jamais neutre*. Paris: Editions de Minuit.
- Irigaray, L. (1987a). *Sexes et parentés*. Paris: Editions de Minuit.
- Irigaray, L. (1987b). Women-mothers, the silent substratum of the social order. In M. Whitford (Ed.) (1991), *The Irigaray reader* (pp. 34-47). New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Irigaray, L. (2017). *Este sexo que não é só um sexo: Sexualidade e status social da mulher*. São Paulo: Senac. (Obra original publicada em 1977).
- Irigaray, L. (2020). Entretien par Garnier, Marie-Dominique. Étrangère à quoi? Ou à qui? *Chimères*, 1(96), 21-35.
- Kirby, V. (1991). Corporeal habits: Addressing essentialism differently. *Hypatia*, 6(3).
- Laqueur, T. (1990). *Making sex: Body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Laqueur, T. (2000). Amor veneris, vel dulcedo appeletur. In L. Schiebinger, *Feminism and the body* (Oxford readings in feminism). New York: Oxford University Press.
- Laufer, L. (2020). Le rire des féministes. *Descentrada: Revista Interdisciplinaria de Feminismos y género*, 4(1). Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11590/pr.11590.pdf
- Orde, A. (2019). Não existe hierarquia de opressão. In H. B. Hollanda (Org.). *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. (Obra original publicada em 1983).
- Martins, P. G. (2021). A norma do falo e a abjeção da mulher na psicanálise. *Revista Subjetividades*, 21(1), Recuperado de <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v21i1.e10945>
- Platão. (2011). *Timeu – Crítias* (R. Lopes, Trad.; Coleção Autores Gregos e Latinos, Série Textos). Coimbra: Universidade de Coimbra; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- Poe, D. (2011). Can Luce Irigaray's notion of sexual difference be applied to transsexual and transgender narratives? In M. Rawlinson, S. Hom, & S. Khader, *Thinking with Irigaray*. Albany: State University of New York Press.
- Segal, H. (1950). Some aspects of the analysis of a schizophrenic. *The International Journal of Psychoanalysis*, 31, 268-278.
- Vergès, F. (2020). *Um feminismo decolonial*. São Paulo: UbuEditora.
- Whitford, M. (1991a). Irigaray's body symbolic. *Hypatia*, 6(3).
- Whitford, M. (1991b). *Luce Irigaray: Philosophy on the feminine*. London & New York: Routledge.
- Whitford, M. (Org.) (1991c). *The Irigaray reader*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Williams, C. (2002). Feminism, subjectivity and psychoanalysis: towards a (corpo)real knowledge. In K. Lennon, & M. Whitford, *Knowing the difference: Feminist perspectives in epistemology*. London & New York: Routledge. (Obra original publicada em 1994).