

UNIVERSIDADE DE SANTA CRUZ DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS -
MESTRADO E DOUTORADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM LEITURA: ESTUDOS LINGUÍSTICOS,
LITERÁRIOS E MIDIÁTICOS
LINHA DE PESQUISA: ESTUDOS LITERÁRIOS E MIDIÁTICOS

Murilo da Silva Anony

SUPERAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA DO BINARISMO
SEXO/GÊNERO EM *ÁGUA VIVA*

Santa Cruz do Sul

2023

Murilo da Silva Anony

SUPERAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA DO BINARISMO

SEXO/GÊNERO EM *ÁGUA VIVA*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado e Doutorado (PPGL). Área de Concentração em Leitura: estudos linguísticos, literários e midiáticos, Linha de Pesquisa em Estudos literários e midiáticos da Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Dr. Rafael Eisinger Guimarães.

Santa Cruz do Sul

2023

CIP CATALOGAÇÃO DA PUBLICAÇÃO

Murilo da Silva Anony

SUPERAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA BINARISMO

SEXO/GÊNERO EM *ÁGUA VIVA*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado e Doutorado (PPGL). Área de Concentração em Leitura: estudos linguísticos, literários e midiáticos, Linha de Pesquisa em Estudos literários e midiáticos da Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Dr. Rafael Eisinger Guimarães

Dr. Anselmo Peres Alós – UFSM

Dra. Aline Aver Vanin

Santa Cruz do Sul

27 de Julho de 2023

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES que viabilizou esta pesquisa.

À coordenação e professores do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Santa Cruz do Sul, em especial ao Professor Dr. Rafael Eisinger Guimarães, meu querido orientador e à Profa. Dra. Rosângela Gabriel pela paciência e empenho na guiança e orientação deste trabalho.

À minha família e em especial à minha mãe e meus avós que por serem exímios professores e também motivadores me auxiliaram nos momentos mais difíceis do período de escrita dessa dissertação.

A todos os professores que passaram em minha vida e contribuíram durante minha trajetória acadêmica e escolar e fizeram com que este trabalho fosse possível.

A todos aqueles que não acreditaram que uma pessoa trans não-binária pudesse produzir qualquer coisa que seja.

A todo e qualquer perrengue, distúrbio de personalidade ou psíquico que possa ter impedido que este trabalho fosse concluído e mesmo assim o foi.

À toda egrégora e os seres de luz que me acompanham e que incansavelmente me auxiliam em minha vida em todos os campos, áreas e níveis, em especial a meu mentor Aureliano que sempre me ajudou a voltar para meu eixo.

Ao Criador de Tudo que É e seu potencial criativo de amor incondicional infinito.

A todos os aprendizados e virtudes que este trabalho gerou e ainda possivelmente gerará.

RESUMO

Em um mundo globalizado no qual as fronteiras entre o público e o privado, o Eu e o Outro, o Masculino e o Feminino se diluem cada vez mais, não é de se espantar que seja possível observar no próprio cânone da literatura brasileira contemporânea obras que desconstruam vários dos conceitos tradicionais, rígidos e dogmáticos que temos acerca da realidade e sobretudo, do próprio conceito que temos acerca de nossas identidades. Diferentes tecnologias cada vez mais eficazes de alteração dos corpos que agem fazendo modificações a nível molecular estão disponíveis no mercado mundial e são cada vez mais consumidas e difundidas entre a população. Já é possível, desse modo, alterar e transpor abundantemente as barreiras outrora consideradas rígidas e fixas que tínhamos acerca de nossos corpos e identidades. O tema do presente trabalho é a superação da fixação identitária sexo/gênero na obra de Clarice Lispector *Água Viva*. Desse modo, presente trabalho propõe trazer inicialmente vários dos conceitos e argumentos de diferentes autores e autoras acerca daquilo que se supõe ser a identidade enquanto sexo, posteriormente pensada enquanto gênero e ainda mais contemporaneamente considerada enquanto efeito de instituições de poder – algo vivo, atemporal, maleável, fluido, plástico e tecnológico. Por fim, analisaremos a obra clariceana *Água Viva* sob o prisma e a ótica de autores e autoras que discutem a identidade sob o prisma do sistema sexo/gênero, autores estes que buscam pensar a questão identitária para além de algo sólido, rígido e estável, interpretando o artefato literário à luz dos conceitos propostos e de diferentes autoras como Simone de Beauvoir, Hélène Cixous, Paul Preciado, Donna Haraway, Judith Butler, Teresa de Lauretis, Joan Scott, dentre outros.

PALAVRAS-CHAVE: literatura brasileira contemporânea; identidade; sexo/gênero; *Água Viva*;

ABSTRACT

In a globalized world in which the boundaries between the public and the private, the Self and the Other, the Masculine and the Feminine are increasingly diluted, it is not surprising that it is possible to observe in the literary canon of contemporary Brazilian literature texts that deconstruct many of the traditional, rigid and dogmatic concepts we have about reality and the very concept we have about our identities. Different and increasingly effective technologies for altering bodies that act by making changes at the molecular level are available on the world market and are increasingly consumed and disseminated among the population. It is already possible, in this way, to abundantly change and overcome the barriers once considered rigid and fixed that we had about our bodies and identities. The main theme of this work is the overcoming of the sex/gender identity fixation in Clarice Lispector's book *Água Viva*. The present work proposes initially to bring several of the concepts and arguments of different authors about what is supposed to be a gendered identity, later thought as gendered and even more contemporaneously considered as an effect of institutions of power - something alive, timeless, malleable, fluid, plastic and technological. Finally, we will analyze Clarice Lispector's work *Água Viva* under the prism and perspective of authors who discuss identity from the perspective of the sex/gender system, authors who seek to think about the identity issue beyond something solid, rigid and stable, interpreting the literary artifact in the light of the proposed concepts of different authors like Simone de Beauvoir, Hélène Cixous, Paul Preciado, Donna Haraway, Judith Butler, Teresa de Lauretis, Joan Scott, among other

KEYWORDS: contemporary Brazilian literature; identity; sex/gender; *Água Viva*;

“Tinha que existir uma pintura totalmente livre da dependência da figura – o objeto – que, como a música, não ilustra coisa alguma, não conta uma história e não lança um mito. Tal pintura contenta-se em evocar os reinos incomunicáveis do espírito, onde o sonho se torna pensamento, onde o traço se torna existência.”

– Michel Seupor, epígrafe inicial de Água Viva

SUMÁRIO

- 1. INTRODUÇÃO**
- 2. IDENTIDADES SEXUALMENTE (IN)DIFERENCIADAS**
- 3. IDENTIDADES GENERIFICADAS E O TECNOSISTEMA SEXO/GÊNERO**
- 4. SOMOS TODES CLARICE**
- 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS?**

INTRODUÇÃO

Em termos linguísticos, grande parte das línguas latinas ainda empregam o uso e emprego do tido “sujeito universal” através do sexo/gênero masculino. Nas escolas de ensino regular, a maioria dos nossos professores, ao ensinar os pronomes pessoais em aulas de gramática, por exemplo, apresenta como a forma da terceira pessoa do discurso o pronome “ele” e, salvos alguns casos excepcionais, apresenta-se a possibilidade da variação pronominal “ela”. Vivemos em um mundo que tradicionalmente condiciona nossas mentes e corpos a um esquema e modelo sistematicamente binário – principalmente no que concerne às questões de cunho identitário. Sistemas mais complexos de identificação são taxados inúmeras vezes de “doutrinação ideológica” e, portanto, postos fora de cogitação. O que acontece então quando o mundo em que vivemos na atual modernidade oferece não apenas duas, mas múltiplas e infinitas possibilidades aos sujeitos de identificação? Como pensar e propor diferentes esquemas de interpretação e percepção do discurso quando temos textos que transcendem o livro físico a ser folheado? Que memes, posts e tweets também são formas de discurso e leitura? E mais: que diferentes modelos e configurações identitárias podem ser promovidos e configurados através de tais veículos, pois apresentam uma multiplicidade cada vez maior de conteúdo?

O conceito de leitura majoritariamente difundido em nossas realidades escolares durante aulas de língua portuguesa e literatura ainda é, em grande parte, que o ato de ler consiste em codificar letras em textos sobretudo viabilizados através de livros – canônicos, aclamados e reconhecidos academicamente e majoritariamente escritos por homens. O ato de pensar sobre o modo como estamos praticando o que pensamos parece, por muitas vezes, estar em seus momentos derradeiros. Não é novidade que aquilo que nomeamos como ficção e literatura promove, cria novos modos de esquematizar, (des)organizar e pensar a realidade e o mundo à nossa volta. A crítica e a teoria contemporâneas viabilizam observar e analisar o literário e a leitura sob um prisma mais

de criação e simulação e menos de representação do mundo. Representar torna-se problemático sob esse viés justamente porque prevê uma cópia mimética exata e fidedigna, verossímil da realidade. O pós-estruturalismo, como tendência filosófica, por exemplo, propõe novas formas, novas ficções para pensar questões aparentemente básicas e no entanto muito complexas de nosso cotidiano. Diferentes escritoras e filósofas feministas, por exemplo, buscam observar o discurso literário de modo a perceber, apontar e tornar consciente o próprio *modus operandi* que configura a maneira como pensamos o mundo e nossas identidades através da leitura e da literatura.

Tal movimento configurou-se esteticamente no Brasil já na terceira fase do modernismo, conhecido como “Geração de 45”. Esse momento configura-se pelo alto teor de inovação estética tanto na poesia quanto na prosa, sendo chamada por alguns críticos de “fase pós-modernista”. Ao final da Segunda Guerra e depois da ditadura Vargas, a geração de 1945 vislumbrou diferentes possibilidades temáticas, deixando em segundo plano as preocupações políticas, ideológicas e culturais que marcaram a geração modernista anterior. Em meio a um cenário marcado pela Guerra Fria e o governo de Kubitschek, diferentes nomes se destacaram no cenário literário brasileiro da época. Uma das autoras que mais se salientou devido à renovação estética na forma foi a ucraniana – naturalizada brasileira – Clarice Lispector.

Clarice afirma escrever já desde a tenra infância histórias inacabadas, contos sem um começo, meio ou fim específicos. O enfoque narrativo se desenrola através da subjetividade das personagens, em sua maioria mulheres, vivendo situações banais da vida cotidiana que as causam alguma espécie de catarse. O tempo narrativo sai de uma perspectiva espacial e empírica para um escopo psicológico, fluido e inconstante. Mais importante que o mundo externo é descrever com minuciosidade os dramas e devaneios internos das personagens na obra de Clarice. Abre-se espaço para uma nova maneira de experienciar o discurso literário, e um mundo completamente apagado pela amargura da rotina das personagens vem à tona das profundezas e do âmago de cada uma. É possível perceber o tom melancólico e angustiante muitas vezes na escrita de Clarice, na qual as personagens se percebem em meio a epifanias que as deixam completamente desorientadas, perplexas. Aquilo que antes parecia simples e fácil de descrever torna-se opaco, denso e caótico. Como explicar onde começa um pensamento e onde termina? É possível identificar uma emoção de maneira exata e precisa? Como descrever aquilo que sinto e vai sendo transmitido à minha mente conforme vou experienciando o que me

ocorre? – essas são algumas das perguntas que podem pairar na mente do leitor de Clarice.

Em 1972, vem à público, sob a categoria de romance, a obra *Água Viva*. Completamente existencial, revoltado e desordenado é o discurso presente na obra. Logo que parece possível ao leitor organizar uma ideia em sua mente do que está sendo lido ou mesmo mentalizar uma imagem a ser capturada, a mesma é abruptamente interrompida e distorcida – quase como se não fosse passível de fazer um sentido completo de nada do que está ali. O mesmo serve para a personagem ou voz narrativa em questão: tão logo se depreende algo palpável e esse algo escorre feito água pelas mãos do leitor(a). Será mesmo possível pensar na obra em uma identidade para a voz narrativa, e até mesmo enquadrar essa voz dentro de um esquema binário de sexo/gênero? Tendo em mente essas reflexões preliminares, a presente dissertação tem seu objetivo principal discutir sobre a impossibilidade da fixação em uma categorização formal e binária da identidade sexo/gênero na obra *Água Viva*, de Clarice Lispector, e de que modo isso se (des)constrói na obra em questão.

Este trabalho parte de um *locus* epistemológico altamente filosófico. No capítulo 1, revisitaremos as discussões modernas e contemporâneas acerca das teorias do sexo/gênero de algumas teóricas feministas de matriz francófona dialogando com outros autores. Nesse primeiro momento, propomos pensar de que forma inicialmente são pensados de maneira mais filosófica e psicológica os conceitos que temos acerca de nossos corpos no que concerne especificamente a questão do sexo. Partiremos da obra de Simone de Beauvoir (1980) que é indiscutivelmente fundamental a nosso ver para iniciarmos a pensar a questão da identidade do sujeito enquanto universal e masculino, bem como por que seriam as mulheres a “deficiência”, o “Outro” dessa suposta universalidade identitária estrutural proposta já desde a filosofia da antiguidade clássica grega e que permeou (e ainda permeia) o conceito de mulher e feminino até os dias de hoje. A filósofa francesa nos é cara nesse sentido pois ela possibilita pensarmos a questão da alteridade sempre a partir da óptica de um sistema binário, na qual sempre um elemento acaba se destacando enquanto melhor do que o outro. O estadunidense Thomas Laqueur (2001) vem a corroborar com o pensamento de Beauvoir na sequência, através do qual discorreremos acerca de alguns dos conceitos que teve o corpo/sexo na história moderna e do quanto o método científico estrutural lançou mão de utilizar a Natureza enquanto algo irrefutável para defender seus argumentos acerca da diferença sexual. Dissertaremos

sobre o pensamento de H el ene Cixous, filósofa argelina que discorre acerca do que ela intitula ser na metafísica ocidental um “sistema de representação falologocêntrico”, no qual o pensamento funciona sempre por oposições hierarquizadas – sendo que nos pares opositivos de pensamento sempre uma polaridade elimina e invisibiliza a outra jamais possibilitando a possibilidade da diferen  a além de submeter sua organização conceitual ao homem. Traremos também a francesa Lucie Irigaray para discutir acerca de alguns dos principais conceitos temos acerca do corpo/sexo e diferen  a sexual, sobretudo na proposta que a autora traz de repensarmos a própria ciência que  , segundo ela, algo que inviabiliza a mulher e o feminino por ser majoritariamente androcêntrica no Ocidente. Além disso, faremos um paralelo da teoria de Cixous (1995, 2008) com o pensamento de Jacques Derrida *apud* Wolfreys (2009) e entre Irigaray (2017) e alguns aspectos específicos da teoria de Sigmund Freud (1976) acerca da sexualidade humana.

No capítulo 2 traremos alguns dos conceitos propostos pela teoria feminista no que tange à categoria do gênero. Aqui propomos pensar sob o prisma de um corpo que, para além de sexuado,   construído e efeito/espaço político de intersecção de diferentes instituições. Para tanto, iniciamos trazendo algumas das ideias propostas por Joan Scott (1990) interseccionadas com as de Linda Nicholson (1994). Segundo essas autoras, o conceito de sexo é ainda biológico e fundamentalista demais, de modo que elas buscam propor suas reflexões de forma mais relacional, estrutural e construtivista. Ambas procuram, desse modo, expor e teorizar acerca de uma relação mútua entre a biologia e a matriz político-social de constituição do sujeito. Na sequência traremos a teoria da filósofa estadunidense Judith Butler (2015), para quem o gênero   não somente construído pelas instituições sociais mas também um efeito, produto de práticas discursivas diversamente amplas – produto que  , de acordo com Butler, vivo e performático. A autora argumenta ainda que o conceito de identidade enquanto base única e permanente é inexistente e que a própria diferen a  o que fazemos entre “sexo” e “gênero” é altamente problemática. Teresa de Lauretis (1987) vem na sequência corroborar o pensamento de Butler, afirmando que o gênero é um conjunto de efeitos produzidos nos corpos – uma tecnologia. Lauretis também nos propõe o termo “sistema sexo/gênero”, no qual ambos os conceitos estão imbricados e se relacionam de maneira não essencialista. Traremos também o filósofo espanhol Paul Preciado (2014) para dialogar com os conceitos propostos por Butler e Lauretis, já que Preciado também argumenta a favor da plasticidade, mobilidade e atemporalidade do sistema sexo/gênero na

contemporaneidade. Preciado critica sobretudo qualquer possibilidade de pensar a partir de uma perspectiva fixa acerca do sexo/gênero. Sua proposta é de justamente desnaturalizar e desregular os discursos já dados como postos acerca do sexo/gênero. Donna Haraway (1991, 2016), filósofa trazida na sequência, nos traz conceitos acerca de um mundo pós-gênero e pós-identitário. Nesse mundo pós-gênero, as narrativas de identidade baseadas na metafísica ontológica cedem espaço a uma concepção de diferença que não tem por base uma causalidade original fixa do sexo/gênero.

No capítulo 3, dissertaremos sobre os conceitos estudados e levantados postos em relação com a obra *Água Viva*, de Clarice Lispector. Discutiremos acerca da escritura performativa, fluida, tecnológica e plástica que é a escritura-Lispector, à luz da teoria sobretudo das autoras utilizadas como referencial no capítulo 2, problematizando o binarismo e a categorização da identidade/corpo/voz/sexo/gênero como constructo fixo na obra em questão. Buscaremos averiguar e investigar o processo da escritura da obra em questão, relacionando com a proposta filosófica de todos os autores e autoras estudados ao longo dos primeiros capítulos, fazendo assim uma análise interpretativa e qualitativa de *Água Viva*. Dada a dissertação feita no último capítulo, o presente texto não se propõe portanto como um fim. Encerrar aqui qualquer discussão vai contra os próprios pressupostos epistemológicos colocados em questão. Pretende-se aqui revelar menos a capacidade de redução a sistemas binários, mas sim à potencialidade que o discurso literário tem de transcender formas e padrões fixos de pensamento e percepção do literário e do próprio conceito de identidade.

1. IDENTIDADES SEXUALMENTE (IN)DIFERENCIADAS

Durante séculos na tradição filosófica ocidental a concepção da identidade foi, em sua maior parte, entendida como uma entidade ontológica unificada: “imagem e semelhança” de uma figura metafísica que é, em suma, universalmente masculina. A concepção do ser como entidade abstrata idêntica a si mesma impregna a tradição clássica desde a filosofia pré-socrática. Parmênides defendia a existência de uma realidade una e eterna, teoria que o mobilismo de Heráclito viria a contestar veementemente junto de seus adeptos e seguidores. Alguns dos primeiros passos para a racionalização e universalização da identidade no Ocidente já pode ser percebida desde a filosofia grega. Tais filósofos visavam propor um discurso científico, racionalista e sobretudo naturalista acerca do pensamento, do mundo e principalmente do Ser.

Durante o Renascimento europeu, as metanarrativas até então constituídas acerca do sujeito tiveram sua própria legitimidade contestada pelo racionalismo moderno. No século XVII, quando o Humanismo estava em seu apogeu, o filósofo iluminista René Descartes propôs através d’*O Discurso do Método* o conceito do *cogito*: sou quem sou e *existo porque penso*. Partindo desse pressuposto, somos apenas aquilo que podemos significar através do método racionalista e científico. O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade (ADORNO, 1995, p. 24). Minha condição de existência e de ser está, portanto, conectada àquilo que é considerado racional – não algo mítico, dado como naturalmente incontestável. Foi partindo desse ideal de racionalização e cientificismo que, em meados do século XX, a corrente estruturalista propôs analisar cientificamente as leis gerais pelas quais algumas estruturas ou sistemas semiótico-culturais funcionam – reduzindo os fenômenos individuais a meros exemplos dessas leis (EAGLETON, 2006, p. 129). Dentro desse modelo de pensamento, os elementos que constituem a estrutura só podem ser entendidos como partes do todo, a partir das relações em que se encontram com os outros elementos que compõem o todo. Dessa maneira, uma consequência do movimento estruturalista é a “descentralização” do

sujeito individual e suas particularidades, que deixa de ser considerado como a fonte ou a finalidade do significado de sua própria identidade (EAGLETON, 2006, p.143).

No entanto, o conceito de uma identidade ou humano “pronto” e universal parece estar em seu momento derradeiro desde o último século. Ao passo que os estruturalistas buscam identificar a constituição do sujeito enquanto parte de uma estrutura centrada e universalizada, no cenário político, acadêmico e cultural da década de 60 começou a configurar-se um movimento de mulheres que buscavam, dentre outras coisas, confrontar esses ideais de uma identidade pronta e encerrada geralmente na figura masculina, do Pai ou do Estado. Uma das pensadoras que fundamentou grande parte desse movimento foi a francesa Simone de Beauvoir através de sua obra *O segundo sexo* – originalmente publicada em 1949. Logo na parte introdutória do livro, Simone de Beauvoir nos coloca o seguinte questionamento ontológico: “em verdade, haverá mulher?” (BEAUVOIR, 1980, p. 7). Este é um dos principais questionamentos que irá subsidiar os argumentos das feministas do que chamamos de um movimento de segunda onda: existe ou não a mulher ideal, o conceito original e protótipo de mulher a ser seguido? O fato de o próprio conceito de feminino e mulher estar necessariamente interconectado também preocupava essas mesmas feministas. Beauvoir mesmo afirma em sua obra que “todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher” (BEAUVOIR, 1980, p. 7). O ser do sexo feminino deve, no entanto, “tornar-se” essa realidade: ninguém nasce mulher, mas antes “se torna” uma. Pensar em um modelo ideal e único de mulher para tornar-se também parece difícil à autora, que afirma que “embora certas mulheres se esforcem por encarná-lo, o modelo nunca foi registrado” (BEAUVOIR, 1980, p. 7). É esse próprio modelo sem precedentes que as feministas de segunda onda, amparadas pelo pensamento de Beauvoir, vem a criticar:

O que as feministas de segunda onda buscaram foi à compreensão da origem da condição feminina, isto é, elas queriam entender as razões que fundamentam a opressão sofrida pelas mulheres. Queria se entender qual deveria ser o elemento essencial que une todas as mulheres sob a mesma condição, ou seja, o que todas as mulheres existentes, indiscriminadamente, têm em comum que justifique estarmos todas em situação de vulnerabilidade se comparadas aos homens, de forma geral (SILVA, 2019, p. 15)

No entanto, voltamos então ao mesmo dilema que é posto por Beauvoir logo ao início d'*O segundo sexo*: “se a função da fêmea não basta para definir a mulher, se nos recusamos também explicá-la pelo ‘eterno feminino’ e se, no entanto, admitimos, ainda

que provisoriamente, que há mulheres na terra, teremos que formular a pergunta: que é uma mulher?” (BEAUVOIR, 1980, p. 9). Se o fato de ser homem não é uma particularidade e sim uma universalidade, a mulher aparece como Outro, como pólo negativo do que é o universal. Dentro desse modelo universalista, os homens representam, portanto, os “seres humanos em si”, enquanto as mulheres são consideradas seres de alguma forma derivados, deficitários, subordinados. Evidentemente, tais conceitos ideológicos fazem operar e possibilitam manifestações que, por inúmeras vezes, excluem a mulher ao invés de incluí-la.

Esse modelo polarizado e dicotômico particular, em si/universal, corpo/mente, eu/outro no qual o feminino figura como negativo e “deficiente” está, no entanto, longe de ser algo necessariamente moderno. Os primeiros textos conhecidos da antiguidade europeia – da Grécia e da Roma antigas – são originários de sociedades patriarcais. O próprio mito da caverna de Platão já propõe uma divisão clássica que configura a base da metafísica ocidental: o mundo é dual e polarizado – o mundo das ideias e o mundo concreto. Dentro dessa perspectiva dicotômica de concepção da realidade, entretanto, salienta-se o fato de que uma realidade sobrepõe-se hierarquicamente à outra, sendo mais preferível ou, para usar os termos de Aristóteles que foi seguidor de Platão, verossímil. Platão em seus *Diálogos* (2002) chega a agradecer aos deuses por ter sido livre, não escravo; homem, não mulher. A dicotomia masculino e feminino insere-se assim também dentro do contexto dual de concepção da realidade platônica. A mulher desde a antiguidade clássica é então vista nesse modelo da metafísica clássica proposto enquanto uma víbora, “deficiente”, e “hierarquicamente menor”. Nos escritos de Aristóteles (2002), por exemplo, essa suposta deficiência figura como algo natural e biológico, sendo justificado pelo fato de os homens terem mais “calor” que as mulheres.

Posteriormente, nos escritos de Santo Agostinho (2001-2006), a mulher passa a ser descrita como “um homem incompleto”. Nas escrituras bíblicas, a mulher vem “do” homem, jamais como um ser autônomo e juiz de sua própria vida. Novamente aqui, o “ser mulher” é concebido e percebido através de um caráter polarizado da dimensão existencial por conta de uma suposta ineficiência, que, de acordo com Beauvoir, não fundamenta-se em nenhum dado concreto: “nas mais primitivas sociedades, nas mais antigas mitologias, encontra-se sempre uma dualidade que é a do Mesmo e a do Outro. A divisão não foi estabelecida inicialmente sob o signo da divisão dos sexos, não depende de nenhum dado empírico” (BEAUVOIR, 1980, p 11). Todas as sociedades se inscrevem estruturalmente sob a ótica do binarismo, que inclui, por conseguinte, a diferença sexual

provocada pela alteridade – “uma categoria fundamental do pensamento humano; nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si” (BEAUVOIR, 1980, p. 11).

É partindo do próprio conceito estrutural de alteridade que nos cabe questionar, portanto, de acordo com a autora, de que maneira foi que, dentro do par binário da diferença sexual, um termo tenha prevalecido como “superior” ao outro. Beauvoir traz essa indagação da seguinte forma: “como se entende, então, que entre os sexos essa reciprocidade não tenha sido colocada, que um dos termos se tenha imposto como o único essencial, negando toda relatividade em relação a seu correlativo, definindo este como a alteridade pura?” (BEAUVOIR, 1980, p. 12)

As justificativas biológicas e deterministas do final do século XIX, por exemplo, buscaram fundamentar seus discursos na Natureza – algo absoluto, irrevogável, semelhante ao mito. O que a filósofa propõe é que, se quisermos ver com clareza, devemos “sair desses trilhos; precisamos recusar as noções vagas de superioridade, inferioridade, igualdade que desvirtuam todas as discussões e reiniciar do começo” (BEAUVOIR, 1980, p. 21). Dessa forma, a crítica de Beauvoir se situa na própria metafísica ontológica do ser, questionando quais são as relações político-culturais que caracterizam os sujeitos em inferiores ou superiores, sobretudo no que concerne a diferença sexual:

Quando um indivíduo ou um grupo de indivíduos é mantido numa situação de inferioridade, ele é de fato inferior; 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. Sim, as mulheres, em seu conjunto, *são* hoje inferiores aos homens, isto é, sua situação oferece-lhes possibilidades menores: o problema consiste em saber se esse estado de coisas deve perpetuar-se. (BEAUVOIR, 1980, p. 18, grifos da autora)

Nos parece importante aqui colocar uma questão que será bastante cara ao longo deste trabalho: toda vez em que proferimos algum discurso, seja através da linguagem escrita, falada ou corporal, estamos partindo de algum lugar epistemológico. Para citar Beauvoir, “não há como tratar qualquer problema humano sem preconceito (...), toda qualidade envolve valores. Não há descrição, dita objetiva, que não seja erga sobre um fundo ético” (BEAUVOIR, 1980, p. 22). O próprio fato de “definirmos” o que é a mulher já implica epistemologicamente situá-la no espaço e na esfera do Outro: “o sujeito só se

põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto” (BEAUVOIR, 1980, p. 12). Como pensar então o lugar da mulher como autônoma e não necessariamente sendo objeto, mas sim sujeito apropriado de seus discursos e de seu corpo? Desconstruir esse modelo ideológico dual e polarizado que exclui ao invés de incluir é um impasse necessário e fundamental de acordo com Beauvoir:

Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro. Pretende-se torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial (BEAUVOIR, 1980, p. 23)

Discussão similar acerca dessa dinâmica polarizada sujeito/objeto, eu/outro é amplamente feita e discutida por Freud em *Três ensaios sobre a sexualidade humana e outros textos* (1901-1905) sendo ele o pioneiro a discutir a teoria da sexualidade humana calcada na biologia como destino e ponto determinante para a identidade e a personalidade de cada um. Grande parte dos discursos acerca da sexualidade humana são de fato, até hoje, pautados na teoria psicanalítica. A psicanálise toca um ponto que nos parece aqui fundamental discutir, pois é dele e nele que se fundamentam grande parte dos conceitos abordados ao longo deste trabalho acerca do corpo sexuado.

A noção da existência de dois sexos é relativamente recente. No início de *Inventando o sexo*, Thomas Laqueur (2001) pontua de maneira bastante explícita e detalhada a existência de um modelo do que ele chama de “sexo único” ou “carne única”. Este modelo de concepção anatômica domina a ideia da diferença sexual desde a antiguidade clássica até o final do século XVII. Antes do século XVIII, acreditava-se que as mulheres tinham genitália similar aos homens. Dentro desse contexto, a vagina é tida como uma espécie de pênis interno: “os lábios como prepúcio, o útero como o escroto e os ovários como os testículos” (LAQUEUR, 2001, p. 16). Para Cláudio Galeno, o mais influente anatomista da tradição ocidental, nada parecia ser mais óbvio do que imaginar as mulheres como homens, afirmando que “não se encontraria uma única parte masculina que não tivesse simplesmente mudado de posição” (GALENO apud LAQUEUR, 2001,

p. 42). Ele compara a estrutura anatômica da vagina e do útero com a estrutura ocular das toupeiras, que embora tenham a mesma estrutura ocular dos outros animais, não enxergam. Esses órgãos acabam figurando como “um pênis eternamente precário e por nascer” (LAQUEUR, 2001, p. 44). Ao invés de haver a noção da existência de dois sexos, há apenas de um:

Em vez de serem divididos por suas anatomias reprodutivas, os sexos eram ligados por um sexo comum. As mulheres, em outras palavras, são homens invertidos, logo, menos perfeitas. Têm exatamente os mesmos órgãos, mas em lugares exatamente errados (LAQUEUR, 2001, p. 42)

Dentro da perspectiva epistemológica do Iluminismo, por exemplo, o corpo aparece como realidade única: o sexo/corpo masculino. A mulher – ou o gênero feminino – figura apenas como uma espécie de atrofia ou “corpo desviante”. Os significados culturais que esse corpo assume são apenas consequência deste sexo que era somente um, sendo que sexo e gênero coexistiam em um “modelo de sexo único”, explicitamente ligados em um círculo de significados: uma categoria sociológica, e não ontológica (LAQUEUR, 2001, p. 19).

Em meio a um período e contexto sociocultural no qual as descobertas científicas ganhavam destaque, os escritores que produziam entre o final do século XVIII e XIX começaram a insistir nas diferenças biológicas e anatômicas existentes entre o homem e a mulher. O evolucionismo darwinista visava categorizar a diferença sexual em seres humanos não em grau, conforme o modelo clássico renascentista, mas em espécies. Para o médico ou o naturalista, a relação da mulher para o homem é “uma série de oposições e contrastes” (LAQUEUR, 2001, p. 17). A diferença sexual se fundamentava, aqui, em um ideal de natureza bastante fervoroso. A partir desse momento, a lente epistemológica com relação à questão do corpo e do sexo inicia um processo radical de mudança:

O antigo modelo no qual homens e mulheres eram classificados conforme seu grau de perfeição metafísica, seu calor vital, ao longo de um eixo cuja causa final era masculina, deu lugar, ao final do século XVIII, a um novo modelo de dimorfismo radical, de divergência biológica. Uma anatomia e fisiologia de incomensurabilidade substituiu uma metafísica de hierarquia na representação da mulher com relação ao homem (LAQUEUR, 2001, p. 17)

O discurso que antes interpretava os corpos masculino e feminino como versões hierárquica e verticalmente ordenadas de um sexo, passou a paulatinamente a concebê-

los como opostos, horizontalmente ordenados e incomensuráveis (LAQUEUR, 2001, p.21). Entretanto, afirma Laqueur, “o sexo, como o ser humano, é contextual. As tentativas de isolá-lo de seu meio discursivo e determinado socialmente são tão fadadas a erro” (LAQUEUR, 2001, p. 27). Além de ser contextual, afirma o autor, é explicável somente “dentro do contexto de luta sobre gênero e poder” (LAQUEUR, 2001, p. 27). Dito dessa forma, é necessário pensar que a diferença sexual se constitui também no momento em que constituímos o significado. O próprio discurso produz a diferença sexual que muitas vezes visa desconstruir. No entanto, muitas autoras e teóricas afirmam que o discurso se produz sempre a partir de um único lugar: o masculino. A mulher figura como uma categoria vazia, pois somente é definida através da cadeia de relações e significados que levam o homem como padrão, como “carne única”. A respeito disso, Laqueur levanta o que nos parece ser um importante questionamento:

Essa "carne única", a construção de um corpo de sexo único com suas diferentes versões atribuídas a pelo menos dois gêneros, foi estruturada na Antiguidade para valorizar a afirmação extraordinariamente cultural do patriarcado, do pai, diante da afirmação mais sensorialmente evidente da mãe. A questão do modelo clássico não é o que ele afirma explicitamente - por que a mulher? - mas a questão mais problemática - por que o homem? (LAQUEUR, 2001, p. 30)

No cenário acadêmico da França nos anos 1970, por exemplo, houve um massivo movimento de produção de textos e disseminação de novas formas de pensar e organizar a questão da diferença sexual. Duas autoras que se destacam nessa época são a argelina Hélène Cixous e a francesa Lucie Irigaray. Hélène Cixous é considerada pela maior parte da crítica uma escritora altamente vanguardista, difícil de ser lida porque sua escrita poético-filosófica questiona principalmente os sistemas dominantes de representação ocidentais regentes e a própria forma de operar o processo criativo: “Por que é que toda e qualquer sociedade luta contra as pessoas criativas? Porque o que está em jogo é a castração. A esterilização faz tudo que pode para bloquear o fluxo natural da fertilidade”¹ (CIXOUS; SELLERS, 2008, p. 7, tradução nossa). Todo seu trabalho é permeado por uma espécie de ideal de liberdade; isso motivou seu interesse inicial pela psicanálise e pela repressão da sexualidade feminina, guiando todos seus escritos feministas. Sua escrita teve um importante impacto no pensamento feminista nas últimas décadas e ela

¹ Why any given society's fight against creative people? Because what's at stake is castration. Sterility does everything in its power to block fertility's natural flow.

continua sendo uma das mais respeitadas intelectuais feministas francesas que vivem hoje.

Hélène Cixous é considerada pela crítica uma feminista pós-estruturalista da diferença. As teorias feministas pós-estruturalistas da diferença postulam que a diferença sexual é um efeito da representação e, portanto, capaz de ser subvertida e reconsiderada. Essa vertente de pensamento argumenta ainda que a luta pela igualdade dos direitos de sexo/gênero permanece presa num sistema de representação falologocêntrico. Dentro desse esquema, o pensamento funciona por oposições – duais e hierarquizadas: “em tudo (onde) intervém uma ordenação, uma lei organiza o pensável por oposições (duais, irreconciliáveis; ou reconstruíveis, dialéticas). E todos os pares de oposição são pares” (CIXOUS, 1995, p. 14). Esses pares opostos, de acordo com a autora, constituem o sentido através da eliminação, invisibilização ou destruição de ao menos um dos elementos – a diferença sendo representada como oposição. Esse modelo de hierarquização submete toda a organização conceitual ao homem (CIXOUS, 1995, p. 14). Tendo o masculino como universal e elemento pivô da fórmula em questão, ainda são associados os elementos atividade/passividade à equação, sendo o primeiro associado ao masculino e, o segundo, ao feminino.

No decorrer dos processos histórico-civilizatórios, fica evidente, após o resgate teórico que fizemos, que o papel de passividade atribuído à mulher a deixou sem protagonismo em inúmeros eventos, locais e situações. No entanto, tal papel tem sido fortemente questionado por várias vertentes teóricas e movimentos sociais dos últimos anos, buscando desconstruir, problematizar e questionar a ordem hierárquica do sistema falologocêntrico imposto. Esse sistema é explicitado por Cixous em *La Joven nacida*, ensaio publicado em *La risa de la Medusa y otros ensayos*:

O que seria do falologocentrismo, dos grandes sistemas filosóficos, da ordem do mundo em geral, se a pedra sobre a qual fundaram sua igreja se estilhaçasse? Se um dia se soubesse que o projeto falologocêntrico sempre foi, inconfessavelmente, o de fundar o falocentrismo, o de assegurar à ordem masculina uma razão igual à história de si mesma?² (CIXOUS, 1995, p. 16, tradução nossa)

² Que sería del logocentrismo, de los grandes sistemas filosóficos, del orden del mundo en general, si la piedra sobre la que han fundado su iglesia se hiciera añicos? Si un día se supiera que el proyecto logocentrico siempre habfa sido, inconfesablemente, el de fundar el falocentrismo, el de asegurar al orden masculino una razón igual a la historia de si misma?

Assim podemos perceber o quanto Cixous (1995) está comprometida com a crítica desconstrutivista à metafísica ocidental tida como um sistema de oposições. Tal sistema é estruturado por uma hierarquia lógica dicotômica que tenta ordenar o processo de significação privilegiando (ou trazendo para presença) apenas uma polaridade desse esquema binário. Dessa forma, as séries binárias como homem/mulher, natureza/cultura, corpo/mente funcionarão de maneira a legitimar o primeiro termo como proprietário do discurso e o segundo como uma cópia defeituosa do primeiro ou incompleta. Para a autora e as outras feministas da diferença, o sistema de oposições metafísico ocidental é sobretudo generificado, e mais: dentro desse mesmo sistema uma representação autônoma da mulher e da feminilidade não tem lugar – “ou a mulher é passiva ou não existe” (CIXOUS, 1995, p. 15). Ao invés disso, o feminino é aquilo que excede a capacidade de ser capturado pelos *a priori* metafísicos.

Outra autora também de matriz francófona que propõe pensar o corpo como objeto discursivo da diferença sexual é a belga Lucie Irigaray. De acordo com Irigaray, a cultura ocidental reconhece somente um tipo de sujeito – o masculino. Esse é o argumento central de suas ideias: o Ocidente é, em suma, androcêntrico. Suas análises do pensamento ocidental buscam revelar como estruturas psicológicas, linguísticas e lógicas básicas perpetuam a dominação masculina. O objeto científico tornou-se alvo de constante crítica e teve suas verdades absolutas contestadas pelas teóricas feministas de linha francesa. Em ensaio intitulado “A mecânica dos fluidos”, presente em *Este sexo que não é um*, Lucie Irigaray argumenta que precisamos voltar à “ciência” para reformular certas construções que estruturam nossa noção do sistema sexo/gênero. A racionalidade e a objetividade apresentam-se como constructo sólido, estrutural e racional, sendo, portanto, pertencente à ordem do masculino. O feminino, de acordo com Irigaray, é uma “realidade psíquica que resiste ainda a uma simbolização adequada e/ou que significa a impotência da lógica em retomar na sua escrita todas as características da natureza” (IRIGARAY, 2017, p. 124).

Nesse sentido, a mulher funciona como um plano projetivo para “assegurar a totalidade do sistema” (IRIGARAY, 2017, p. 125) – sistema esse falocrático, através da dialética negativa racional. O próprio psiquismo em termos racionais se organiza em função do falo, que é tido como elemento propulsor e causa primeira do desejo. Irigaray afirma ainda que um dos objetivos do próprio sistema racionalista é criar normas para o psiquismo segundo leis que submetem o sexual ao poder absoluto da forma (IRIGARAY,

2017, p. 127), e o sexo feminino aparece como “o que está em excesso em relação à forma” (IRIGARAY, 2017, p. 128) sendo assim rejeitado e desvalorizado. A “lógica”, ou melhor dizendo, a “não-lógica” do feminino é antes fluida do que sólida:

Que se deixa facilmente atravessar por fluxos em função de sua condutibilidade às correntes vindas de outros fluidos, ou exercendo pressão através das paredes de um sólido, que se mistura com os corpos de estado parecido, neles se diluindo às vezes de modo quase homogêneo, o que torna problemática a distinção de um e de outro; e além disso, que se difunde já “em si mesmo”, o que desconcerta qualquer tentativa de identificação estática (IRIGARAY, 2017, p. 129)

As concepções de Cixous e Irigaray nos parecem, dessa forma, consoantes aos estudos de Jacques Derrida que nos mostra como o pensamento operacionaliza o processo de significação partindo de uma série de exclusões hierárquicas. *X* somente significará *X* a partir da significação do que for *não-X*. *X* torna, dessa forma, sua polaridade negativa invisível – como “não-coisa”. A crítica derridiana propõe, ao invés disso, que o significado está continuamente em processo de devir, tornando a identidade algo que não é fixo – fato que possibilita uma abertura maior à nossa relação com a diferença. Curiosamente, Derrida também propõe um novo significante em francês à palavra *différence*, grafando-a como “*différance*”. Ao contrário da concepção de uma origem como presença, a *différance* constitui-se de uma origem sem fundamento, sendo mais uma lógica “originadora” de outros processos de pensamento do que uma origem *a priori*.

Derrida argumenta que a filosofia esteve por muitos anos comprometida em resolver seus próprios problemas metafísicos, se distanciando da realidade e distanciando o sujeito do mundo através de um *logos* teleológico. O corpo ou é compreendido em termos de seu funcionamento orgânico e instrumental nas ciências naturais ou é postulado como uma mera extensão física, um objeto como qualquer outro nas ciências humanas e sociais. Para romper com esse esquema de pensamento, Derrida incita-nos a uma espécie de prática filosófica denominada desconstrução. A desconstrução é tanto uma *práxis* filosófico-discursiva quanto de mecanismo operador de leitura: “um método de análise, uma escola de pensamento, um programa para ler” (WOLFREYS, 2007, p. 30). Essa prática não se restringe somente ao cânone filosófico e campos de estudos afins, podendo envolver também textos de cunho literário. Não é à toa que muitos dos escritos de Derrida também contemplam análises e críticas de textos de Antonin Artaud, Mallarmé, Maurice

Blanchot e Paul Valéry. Para ele, assim como para Nietzsche e Heidegger, o ato de leitura envolve também engajar-se de maneira crítica com nossa herança metafísica. De acordo com Julian Wollfreys em sua obra *Compreender Derrida*, o que interessa à Derrida é aquilo que é “irrecuperável a qualquer ordem homogênea e que ainda a sustenta, fazendo com que a identidade, o significado, o discurso, a instituição ou a ontologia aconteçam” (WOLFREYS, 2007, p. 31).

Em contraste com a linguagem oral, por exemplo, a palavra escrita pode ser separada do corpo e da consciência da qual se originou; é impossível prever em quais mãos vai cair ou quais efeitos vai produzir sem a assistência de seu autor. Pode-se fazer praticamente o que se quiser com a palavra escrita. Derrida rompe, assim, com o caráter representativo do signo – que ainda se fazia presente na linguística de Saussure – a fim de superar seu vínculo com o pensamento metafísico que induz à hierarquização e ao binarismo dos pares negativos. Coloca assim em xeque o próprio conceito de “leitura”, que para Derrida implica “um comentário abrangente de um poema ou romance em sua totalidade, uma tarefa que é impossível: nós nunca podemos *finalmente* ler ou alegar ter lido um texto em sua totalidade” (WOLFREYS, 2007, p. 29, grifo do autor).

Tal pensamento vai ao encontro do que propõe Cixous em seus escritos, questionando o processo de significação e de fazer sentido, pois inclusive o próprio pensamento configura-se como escritura, também. Ao buscar desconstruir a separação cartesiana entre mente e corpo, Cixous nos inquirir a considerar o pensamento como algo “corporificado”. Se pensar é também uma forma de escrever, de escritura, então tal processo se manifesta através de nossos corpos – já que para a autora não devia haver a separação dual cartesiana racionalista. A escritura masculina, de acordo com Cixous, permanece ciclicamente encerrada numa repetição destrutiva e castradora de hierarquias. Em outras palavras, a escritura masculina se manifesta como uma espécie de “contra-pensamento”, de maneira fundamentalista, bem como discursos machistas, homofóbicos, racistas, etc. – discursos estes que se baseiam em uma relação de imposição de medo ao diferente e ao Outro. É importante salientar aqui que a escritura não está atrelada a corpos biologicamente sexuais. Cixous encara o feminino metaforicamente em seus escritos, e não como referência literal a um sexo biológico. Tanto Cixous quanto Irigaray discutem e problematizam ao longo de suas obras o campo da psicanálise freudiana, afirmando que, para pensarmos o sexo – mais precisamente a questão da diferença sexual –, é necessário refletir acerca do desejo. À respeito do desejo, Cixous traz o seguinte questionamento:

De onde surge o desejo? De uma mescla de diferença e desigualdade. Se os dois elementos do par estão em estado de igualdade, o movimento quase não existe. Sempre é uma diferença de forças que acarreta o movimento. (...) A diferença sexual com igualdade de forças não produz o movimento do desejo. O que desencadeia o desejo [dentro do sistema de representação ocidental] é a desigualdade (CIXOUS, 1995, p. 36)

Os discursos deterministas e naturalistas sobre o suposto “destino genético” do desejo de homens e mulheres são também formas de escrever e inscrever a diferença sexual que impacta na forma como performamos nossa identidade sexual no mundo. Dentro da psicanálise freudiana, por exemplo, a sexualidade sempre foi pensada a partir de parâmetros que são masculinos. Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Sigmund Freud (1976) afirma que o órgão masculino é o fundamento para descrever a economia sexual infantil, sendo a libido de caráter apenas masculino. O próprio clitóris é considerado uma espécie de “micro pênis”, não possuindo validação ou valor. Irigaray investiga de forma extensa em suas obras esse legado freudiano teórico às concepções da sexualidade moderna, sobretudo em *Speculum e Este sexo que não é um*. De acordo com a autora, pensar o sexo feminino reduz observar os órgãos genitais da mulher não mais do que como um “buraco-envelope que esfrega em torno do pênis” (IRIGARAY, 2017, p. 33), pois para Freud existe apenas um sexo: o masculino. O próprio processo de castração dentro da fase fálica do Complexo de Édipo – momento em que se dá a diferenciação sexual –, conforme retoma Irigaray, consiste em reconhecer uma suposta “falta” ou “atrofia” de seu sexo, restando-lhe apenas o que o psicanalista austríaco denomina “inveja do pênis”:

A visão do pênis [para a menina] revela como seu clitóris é fora de comparação com o órgão sexual do menino. Ela compreende então o prejuízo – anatômico – que constitui o seu destino, e deve aceitar a castração, não como a ameaça de uma perda, o medo de que ela aconteça, mas como um fato já estabelecido: uma amputação realizada. Ela reconhece, ou deveria reconhecer, que, comparativamente ao menino, ela não tem sexo, ou pelo menos que o que ela acreditava ser um sexo válido não passa de um pênis decepado (IRIGARAY, 2017, p. 52)

A boca e o ânus são tidos como “neutros” no ponto de vista da diferença dos sexos, dado que somente os órgãos genitais pertenceriam à “função sexual”: a reprodução, submetendo todas as pulsões à essa finalidade – “ela reunirá e submeterá e submeterá todas as pulsões ao primado da procriação” (IRIGARAY, 2017, p. 53). A castração, para

a menina, resume-se em aceitar não ter o sexo masculino. Dentro desse esquema de pensamento, a mulher não funcionaria senão como apenas um suporte para atuação das fantasias do homem, já que só existe uma libido e que pode ser colocada a “fins passivos”:

Seu sexo [da mulher] representa o horror do nada para se ver. Uma falha sistemática da representação e do desejo. “Buraco”, em seu objetivo escopofílico. Que esse *nada para se ver* deva ser excluído, rejeitado dessa cena de representação, é o que já pode ser notado na estatuária grega. O sexo da mulher está simplesmente ausente nela: mascarado, recosturado em sua “fenda” (IRIGARAY, 2017, p. 36, grifo da autora)

Estando ausente o sexo, o desejo final da mulher é entendido como o de enfim poder possuir algo equivalente ao sexo masculino. Esse desejo é suprido, teoricamente, através da experiência da maternidade, que supostamente provê aquilo do qual o sexo que foi reprimido estava carente e é entendido como atrofiado durante o período fálico. Sendo assim, o sexo feminino consiste sempre da falta, da necessidade de um preenchimento ou reconhecimento de si – do sexo que lhe foi deserdado:

[a Mulher] não é nem uma nem duas. Não se pode, rigorosamente, determiná-la como uma pessoa, e muito menos ainda como duas. Ela resiste a toda definição adequada. Aliás, ela nem sequer tem um nome “próprio”. E seu sexo, que não é *um* sexo, é contado como não-sexo. Negativo, avesso, reverso do único sexo visível e morfológicamente designável: o pênis (IRIGARAY, 2017, p. 36-37, grifo da autora)

A mulher é tida como o território “outro”, e o “outro” sexo é visto unicamente como o complemento desse “único” sexo (IRIGARAY, 2017, p. 38) que é o masculino – “ela” é indefinidamente outra, em si mesma” (IRIGARAY, 2017, p. 39). Essa indefinição e exclusão do imaginário feminino de si fragmenta a noção de mulher e a faz percebê-la como margem de um sistema no qual o centrismo ideológico universaliza o “homem”. Resta à mulher ser elemento reflexivo, espelho e desdobramento do homem. O próprio papel da feminilidade, ressalta Irigaray, é “prescrito por essa especula(riza)ção masculina e corresponde muito pouco ao desejo da mulher, que só seria recuperado, secretamente, às escondidas, de uma maneira inquieta e culpada” (IRIGARAY, 2017, p. 40). Não resta assim nenhuma possibilidade se não a de ser um lugar de troca, não podendo haver a possibilidade de “ser”, numa troca incessante com o outro na qual nenhuma identificação é possível:

(re)encontrar-se, para uma mulher, não poderia significar senão a possibilidade de não sacrificar

nenhum de seus prazeres a um outro, e de não se identificar com nenhum em particular – de *não ser nunca simplesmente uma*. Uma espécie de universo em expansão, ao qual nenhum limite poderia ser fixado, não havendo, assim qualquer incoerência (IRIGARAY, 2017, p. 41, grifo da autora)

Nos parece então que, de acordo com Cixous e Irigaray, a questão da diferença sexual deve permanecer em aberto e sendo constantemente questionada. Responder de maneira final e teleológica essa questão, pondo um ponto final, pode colocar um limite na liberdade tão cara à proposta epistemológica de Cixous, por exemplo. Dentro desse espectro, Irigaray também argumenta que, ao definirmos o que significa ser um homem ou uma mulher, corremos o risco de estar sendo ortodoxos e fundamentalistas com relação à diferença sexual. O próprio modelo de escritura da autora cria uma linguagem que vai além de uma separação falocêntrica entre o corpo e a mente, tentando forjar uma nova linguagem que comunica o espaço que está entre a linguagem e o corpo:

Que elas não a coloquem, portanto, sob a forma: “o que é a mulher?”, mas sim repetindo e interpretando o modo como, no interior do discurso, o feminino se encontra determinado: como falta, defeito, ou como uma imitação e reprodução do inverso do que se estende por sujeito, e que assim elas signifiquem que, a respeito dessa lógica, um excesso disruptivo é possível, do lado do feminino (IRIGARAY, 2017, p. 90)

Todos esses autores e essas autoras, desde o campo da filosofia até a teoria feminista, buscaram problematizar modelos dicotômicos, hierárquicos e que encerram possíveis formas de expressão e, num nível mais abrangente, existência de determinados sujeitos. Os corpos sexuados foram e continuam sendo discutidos de maneira ampla e vasta, porém as discussões acerca da diferença sexual não foram a única forma de criticar o sistema cartesiano, determinista e falologocêntrico de pensamento da identidade. No próximo capítulo, faremos uma breve recapitulação em forma de linha do tempo inicialmente para demonstrar quais eram os principais objetivos e discussões do movimento feminista de primeira e segunda onda, bem como abordaremos a emergência de um terceiro movimento que busca novas propostas e alternativas a todos esses questionamentos.

2. IDENTIDADES GENERIFICADAS E O TECNOSISTEMA SEXO/GÊNERO

No primeiro capítulo, buscamos trazer alguns dos fundamentos da teoria e crítica feminista acerca da diferença sexual, investigando de que maneira alguns dos principais conceitos clássicos e modernos acerca do corpo na filosofia ocidental influenciam a maneira como concebemos nossa identidade e quem somos. A primeira fase do movimento feminista moderno trouxe a “noção, dominante na maioria das sociedades industrializadas, de que a distinção masculino/feminino, na maioria dos seus aspectos essenciais, era causada pelos ‘fatos da biologia’, e expressada por eles” (NICHOLSON, 1994, p. 2). Em seu artigo “Interpretando o gênero”, Linda Nicholson afirma que:

Foi entre os séculos XVII e XIX que se desenvolveu, particularmente entre os “homens de ciência”, a tendência a se pensar as pessoas como matéria em movimento – seres físicos que podem se distinguir uns dos outros, acima de tudo, pela referência às coordenadas espaciais e temporais que ocupam (NICHOLSON, 1994, p. 7)

Ao passo que as primeiras feministas estavam preocupadas com a universalidade e igualdade entre os sexos, um segundo movimento de mulheres, nas décadas de 1960 e 1970, estava preocupado em apontar de que maneira o próprio sexo é construído e efeito/espço político de intersecção de diferentes instituições. Essas feministas idealizavam estender e ampliar o significado do termo sexo biológico para com ele se referir também a muitas das diferenças entre mulheres e homens “expostas na personalidade e no comportamento” (NICHOLSON, 1994, p. 3). Assim, o conceito de “sexo” foi paulatinamente sendo substituído pelo conceito de “gênero”. Uma das primeiras autoras estadunidenses dentro do cânone da crítica feminista anglófona a desenvolver e propor uma definição para tal conceito foi a socióloga e historiadora Joan Scott. No ensaio “Gênero: uma categoria útil para a análise histórica”, a autora define o gênero da seguinte maneira:

No seu uso mais recente, o “gênero” parece ter aparecido primeiro entre as feministas americanas que queriam insistir no caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava uma rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”. O gênero sublinhava também o aspecto relacional das definições normativas das feminilidades. (SCOTT, 1990, p. 3)

Ao invés de uma noção igualitária e universal, as feministas de segunda onda optaram por um conceito que operasse de forma mais relacional, estrutural e construtivista: “segundo esta opinião, as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e nenhuma compreensão de qualquer um poderia existir através de estudo inteiramente separado” (SCOTT, 1990, p. 3). Linda Nicholson descreve o gênero como sendo um conceito que engloba a “junção de duas ideias importantes do pensamento ocidental moderno: a da base material da identidade e da construção social do caráter humano” (NICHOLSON, 1994, p. 2). É através de uma noção bastante similar que Joan Scott, assim como o faz Linda Nicholson, sublinha a diferenciação do conceito de gênero de qualquer base infundada em justificativas biológicas e incorpora noções mais complexas de outros campos de estudos, sobretudo da sociologia e história:

O seu uso rejeita explicitamente as justificativas biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum para várias formas de subordinação no fato de que as mulheres têm filhos e que os homens têm uma força muscular superior. O gênero se torna, aliás, uma maneira de indicar as “construções sociais” – a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado (SCOTT, 1990, p. 7)

Dessa forma, o uso do conceito de gênero coloca a ênfase sobre todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas que não necessariamente determina o sexo e a sexualidade humanas. Nicholson atenta dessa forma para o fato de que “o biológico foi assumido como a base sobre a qual os significados culturais são constituídos” (NICHOLSON, 1994, p. 3). Isso configura uma relação mútua entre a biologia e a matriz político-social de constituição do sujeito, na qual a própria concepção de identidade torna-se mais heterogênea e múltipla, menos essencialista:

Tal concepção do relacionamento entre biologia e socialização torna possível o que pode ser descrito como uma espécie de noção “porta-casacos” da identidade: o corpo é visto como um tipo de cabide de pé no qual são jogados diferentes artefatos culturais, especificamente os relativos a personalidade e comportamento. (NICHOLSON, 1994, p. 4)

Aqui surge uma questão que nos é crucial para a discussão presente neste trabalho: a noção de identidade. Na obra *Problemas de gênero*, Judith Butler nos traz a seguinte afirmação acerca da identidade feminina: “o próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes” (BUTLER, 2003, p. 18). Ela, bem como outras autoras de matriz anglófonas contemporâneas, buscam, assim como Scott e Nicholson, incorporar conceitos e concepções oriundas de diferentes áreas do conhecimento. Butler, por exemplo, atenta repetidamente para o aspecto político constituidor fundamental da identidade, sendo a identidade efeito de instituições e práticas discursivas, e não produto final de um sistema binário de diferenciação. Dessa forma, seus conceitos aproximam-se da produção teórica do francês Michel Foucault:

Foucault observa que os sistemas jurídicos de poder *produzem* os sujeitos que subsequentemente passam a representar (...) Porém, em virtude de a elas estarem condicionados, os sujeitos regulados por tais estruturas são formados, definidos e reproduzidos de acordo as exigências delas (BUTLER, 2003, p. 18, grifo da autora)

Butler afirma que “o poder jurídico ‘produz’ inevitavelmente o que alega meramente representar; conseqüentemente, a política tem de se preocupar com essa função dual do poder: jurídica e produtiva” (BUTLER, 2003, p. 19). Assim sendo, “‘O sujeito’ é uma questão crucial para a política, e particularmente para a política feminista, pois os sujeitos jurídicos são invariavelmente produzidos por via de práticas de exclusão” (BUTLER, 2003, p. 19). O sistema binário de pensamento e mais especificamente o que mais tarde a autora nomeará “heterossexualidade compulsória” produz politicamente os sujeitos na medida em que há sujeitos que são necessariamente suprimidos, anulados. Tal questionamento toca, no entanto, no ponto da representatividade do sujeito feminino, afinal de contas “se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo que esse alguém é” (BUTLER, 2003, p. 19). Isso possibilita com que pensemos no feminino de maneira mais ampla, abarcando de maneira interseccional outras perspectivas de concepção e percepção:

O gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das intersecções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (BUTLER, 2003, p. 20)

Ainda na introdução de *Problemas de gênero*, Butler chega a indagar se existiria de fato uma “região do ‘especificamente feminino’, diferenciada do masculino e como tal reconhecível em sua diferença por uma universalidade indistinta e conseqüentemente presumida ‘mulheres’” (BUTLER, 2003, p. 21). Se “mulher” não é tudo aquilo que um sujeito pode ser e existem diferentes instituições que perpassam o caráter desse conceito, a própria noção singular de identidade torna-se ineficaz e equívoca:

A noção binária de masculino/feminino constitui não só a estrutura exclusiva em que essa especificidade pode ser reconhecida, mas de todo modo a “especificidade” do feminino é mais uma vez totalmente descontextualizada, analítica e politicamente separada da constituição de classe, raça, etnia e outros eixos de relações de poder (BUTLER, 2003, p. 21)

O que nos parece necessário aqui para a posterior análise que será feita da obra de Clarice é justamente o que Butler também propõe na seqüência do trecho anteriormente mencionado – “formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam” (BUTLER, 2003, p. 22), observando a obra *Água Viva* de modo que não haja uma base única e permanente da identidade. Dessa forma, buscamos, assim como Butler, um novo tipo de política e teoria-crítica que contemple o gênero não de maneira estável, mas de maneira viva e performática – “uma política feminista que tome a construção variável da identidade como pré-requisito e normativo, senão como um objetivo político” (BUTLER, 2003, p. 23). Vale ressaltar aqui um trecho específico de Joan Scott em “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, no qual a autora enfatiza, de modo similar à Butler, o caráter móvel e fluido do gênero:

Ademais, as ideias conscientes do masculino e do feminino não são fixas, já que elas variam segundo os usos do contexto. Portanto, existe sempre um conflito entre a necessidade que o sujeito tem de uma aparência de totalidade e a imprecisão da terminologia, a relatividade do seu significado e sua dependência em relação à repressão. Esse tipo de interpretação torna problemáticas as categorias “homem” e “mulher” sugerindo que o masculino e o feminino não são característicos inerentes e sim construções subjetivas (ou fictícias). Essa interpretação implica também que o sujeito se encontra num processo constante de construção e oferece um meio sistemático de interpretar o desejo consciente e inconsciente, referindo-se à linguagem como

um lugar adequado para a análise (SCOTT, 1990, p. 16)

É imperativo ressaltar aqui que, sobretudo dentro da perspectiva teórica de Butler, a separação dos conceitos de “sexo” e “gênero” torna-se altamente problemática. A noção de gênero foi formulada pelas feministas de segunda onda para subverter a noção de que a biologia pode ser utilizada como fator determinante para privilegiar e sobretudo excluir politicamente sujeitos. Essa própria noção já abre espaço para o gênero figurar como a “interpretação múltipla do sexo” ou “os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado” (BUTLER, 2003, p. 24) – assim, “levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos” (BUTLER, 2003, p. 24). Dessa forma, a autora propõe, partindo de um lugar onde não há essa descontinuidade entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos, como conceber esse sistema mais complexo que se configura de maneira imbricada e multifacetada:

Supondo por um momento a estabilidade do sexo binário, não decorre daí que a construção de “homens” se aplique exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo “mulheres” interprete somente corpos femininos. Além disso, mesmo que os sexos pareçam não problematicamente binários em sua morfologia e constituição, não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois. A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito (BUTLER, 2003, p. 24)

O próprio corpo figura dentro do aparato teórico de Butler como uma construção. De acordo com a autora, não é possível viver uma experiência a não ser de maneira discursiva. Já no segundo capítulo de *Problemas de Gênero*, ela afirma que “[para os cientistas sociais] o gênero pode ser compreendido como um significado assumido por um corpo [já] diferenciado sexualmente; contudo, esse significado só existe em relação a outro significado oposto” (BUTLER, 2003, p. 28). Sempre relacional e nunca singular, nos parece importante salientar este aspecto do gênero que posteriormente nos levará ao aspecto performático do gênero, que teve seu ponto de abertura através da teoria social na qual “o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes” (BUTLER, 2003, p. 29).

Partindo desse paradigma de abertura a uma concepção relacional do gênero, quatro questionamentos surgem então de forma ímpar no pensamento de Butler e aqui neste trabalho acerca da identidade: 1) “o que pode então significar ‘identidade’, e o que alicerça a pressuposição de que as identidades são idênticas a si mesmas, persistentes ao longo do tempo, unificadas e internamente coerentes?” (BUTLER, 2003, p. 37); 2) “em que medida é a ‘identidade’ um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência?” (BUTLER, 2003, p. 37); 3) “como as práticas reguladoras que governam o gênero também governam as noções culturalmente inteligíveis de identidade?” (BUTLER, 2003, p. 38), e ainda 4) “se a ‘identidade’ é um efeito de práticas discursivas, em que medida a identidade de gênero — entendida como uma relação entre sexo, gênero, prática sexual e desejo — seria o efeito de uma prática reguladora que se pode identificar como heterossexualidade compulsória?” (BUTLER, 2003, p. 39).

O conceito de “identidades idênticas a si mesmas” está, segundo Butler, alicerçada na metafísica da substância. Dentro do espectro humanista e para o feminismo humanista, seres humanos possuem aspectos que lhes são essenciais e não essenciais. Assim sendo, o gênero, por exemplo, aparece apenas como um atributo do próprio sujeito, figurando de forma sempre permanente e fixa, como “ser” idêntico a si mesmo: “essa aparência se realiza mediante um truque performativo da linguagem e/ou do discurso, que oculta o fato de que ‘ser’ um sexo ou um gênero é fundamentalmente impossível” (BUTLER, 2003, p. 40). Faz-se necessário, de acordo com a autora, pensar em um outro modelo ou anti-modelo de linguagem inclusive, pois “mesmo tomados em sua variedade, os discursos constituem modalidades da linguagem falocêntrica” (BUTLER, 2003, p. 30). Esse movimento implicaria inclusive uma crítica a todas as categorias psicológicas (ego, indivíduo, persona), que são “conceitos falsos, visto que transformam em substâncias fictícias unidades que inicialmente só tem realidade linguística” (MICHEL HAAR apud BUTLER, 2003, p. 43). O próprio falocentrismo já figura a identidade em termos normativos, na qual o masculino é presumido como sendo um *déjà-lá*, posto e universal. Butler traz, como exemplo, a crítica proposta por Beauvoir:

Para Beauvoir, o “sujeito”, na analítica existencial da misoginia, é sempre já masculino, fundido com o universal, diferenciando-se de um “Outro” feminino que está fora das normas universalizantes que constituem a condição de pessoa, inexoravelmente “particular”, corporificado e condenado à imanência (BUTLER, 2003, p. 31)

Essa categoria “outra” é formada dentro e através da perspectiva de um sistema binário – o falologocentrismo, já citado no primeiro capítulo conforme os termos de Hélène Cixous e também mencionado por Butler – que visa regular através de práticas discursivas infundadas em uma lógica binária, essencialista e justificada nas ciências biológicas as possibilidades de existência de determinadas formas do gênero. Segundo Butler, “gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (BUTLER, 2003, p. 38). A crítica deve ser formulada, assim, dentro da própria matriz cultural na qual o gênero se torna inteligível, pois:

A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir” — isto é, aquelas em que o gênero não decorre do sexo e que aquelas em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero”. (...) Do ponto de vista desse campo, certos tipos de “identidade de gênero” parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente porque não se conformam às normas da inteligibilidade cultural (BUTLER, 2003, p. 38-39)

Assim sendo, o gênero não figura no pensamento de Butler como substância essencial nem o que afirmam outros autores como sendo um “conjunto de elementos flutuantes”, já que “seu efeito substantivo é performativamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero” (BUTLER, 2003, p. 48). Dessa forma, afirma Butler, “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados” (BUTLER, 2003, p. 48). Não há um Ser ou entidade ontológica fixa e estática “por trás” do gênero; é o próprio gênero que configura as práticas discursivamente constituídas em nosso cotidiano e se configura ao mesmo tempo, de maneira contínua e ininterrupta:

No desafio de repensar as categorias do gênero fora da metafísica da substância, é mister considerar a relevância da afirmação de Nietzsche, em *A genealogia da moral*, de que “não há ‘ser’ por trás do fazer, do realizar e do tomar-se; o ‘fazedor’ é uma mera ficção acrescentada à obra — a obra é tudo” (BUTLER, 2003, p. 48)

Falar em termos de gênero como algo performático nos possibilita associar esse conceito a autores que enfatizam não somente seu caráter político e discursivo, mas também observam e analisam e o concebem como ferramenta e, sobretudo, instrumento

regulador de práticas. No ensaio “A tecnologia do gênero”, por exemplo, Teresa de Lauretis afirma que “o conceito de gênero como diferença sexual e seus conceitos derivados acabaram por se tornar uma limitação, como que uma deficiência do pensamento feminista” (DE LAURETIS, 1987, p. 206). A autora afirma que tanto a diferença sexual quanto o gênero acabaram por ficar encerradas aos próprios termos do patriarcado ocidental, “naquilo que Frederic Jameson chamaria de ‘o inconsciente político’ dos discursos culturais dominantes e das ‘narrativas fundadoras’ que lhe são subjacentes” (DE LAURETIS, 1987, p. 207). Teresa de Lauretis incita-nos a pensar, similar ao que nos propõe Butler, no que ela chama de um “potencial epistemológico” que pense o sujeito de outra forma:

(...) um sujeito constituído no gênero, sem dúvida, mas não apenas pela diferença sexual, e sim por meio de códigos linguísticos e representações culturais; um sujeito “engendrado” não só na experiência de relações de sexo, mas também nas de raça e classe; um sujeito, portanto, múltiplo em vez de único, e contraditório em vez de simplesmente dividido (DE LAURETIS, 1987, p. 208)

Assim sendo, se proporia que “o gênero, como representação e como auto-representação, é produto de diferentes tecnologias sociais, (...) discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, bem como das práticas da vida cotidiana (DE LAURETIS, 1987, p. 208). O gênero passa a ser um “produto e processo de um certo número de tecnologias sociais e aparatos biomédicos” (DE LAURETIS, 1987, p. 208) – não algo existente *a priori*, mas sim um conjunto de efeitos produzidos nos corpos. Além de um conjunto de efeitos, Lauretis afirma que a representação do gênero é necessariamente a representação de uma relação, a relação de pertencer a uma classe, um grupo, uma categoria: “o gênero constrói uma relação entre uma entidade e outras entidades previamente constituídas como uma classe, uma relação de pertencer; (...) o gênero representa não um indivíduo e sim uma relação (...) por meio de uma classe” (DE LAURETIS, 1987, p. 211). Dentro da própria língua inglesa, a autora salienta o caso do pronome *it* que nos será, inclusive, importante à análise posterior da escritura clariceana. As crianças, de acordo com Lauretis, pertencem ao gênero neutro *it*, e “embora a criança tenha um sexo ‘natural’, é só quando ela se torna (i.e., quando é significada como sendo) menino ou menina que adquire um gênero” (DE LAURETIS, 1987, p. 211). É então que a autora inicia em seu artigo a utilizar o termo “sistema de sexo-gênero”:

O sistema de sexo-gênero, enfim, é tanto uma construção sociocultural quanto um aparato semiótico, um sistema de representação que atribui significado (identidade, valor, prestígio, posição de parentesco, status dentro da hierarquia social etc.) a indivíduos dentro da sociedade. Se as representações de gênero são posições sociais que trazem consigo significados diferenciais, então o fato de alguém ser representado ou se representar como masculino ou feminino subentender a totalidade daqueles atributos sociais. Assim, a proposição de que a representação de gênero é a sua construção, sendo cada termo a um tempo o produto e processo do outro, pode ser reexpressa com mais exatidão: “A construção do gênero é tanto produto quanto processo de sua representação” (DE LAURETIS, 1987, p. 212)

O próprio gênero apresenta, de acordo com a pensadora, a função ideológica de constituir indivíduos em homens e mulheres, diferenças que são produzidas por meio de sistemas de representação que se excluem mutuamente. Dessa maneira, o sujeito do feminismo, segundo Lauretis, passa a receber uma nova roupagem: “um sujeito cuja definição ou concepção se encontra em andamento, (...) ao mesmo tempo dentro e fora da ideologia do gênero” (DE LAURETIS, 1987, p. 217) – não a Mulher como representação, mas mulheres (no plural). O corpo é concebido através desse aparato epistemológico sob um prisma de plasticidade, maleabilidade e de “suplemento” pelos termos de Derrida. O corpo figura algo que jamais é natural, mas sim construído e constituído por arquiteturas específicas do poder. Se na perspectiva determinista o corpo é dado como natural e para maior parte das feministas de matriz francesa o corpo é uma realidade discursiva, na obra de Lauretis o corpo é visto como uma tecnologia. Lauretis trabalha dentro dessa perspectiva foucaultiana de modo que o corpo como tecnologia é constituído por um conjunto de operações de poder e, portanto, organizado em torno de uma funcionalidade sexopolítica e reprodutiva – sendo que todos os corpos que falham a esse funcionamento são anormais.

O sistema sexo/gênero - ou “tecnosistema” - como performance discursiva e política tal qual figura em Butler e Lauretis não é exclusividade do pensamento de tais autoras. O filósofo espanhol Paul Preciado em *Manifesto contrassexual* atenta para a influência que o sexo/gênero recebe sobretudo do mercado bioquímico e suas múltiplas possibilidades de modificação do corpo – hormônios, faloplastia e pílula anticoncepcional, para citar alguns exemplos. Tais tecnologias modificam radicalmente a própria forma de conceber o corpo, já que as mais variadas opções estão disponíveis e fazem alterações a nível molecular. Logo, o sexo/gênero figura também como algo não

fixo, mas todos os estereótipos associados são sempre flutuantes e temporalmente acessíveis conforme desejado. Sua proposta é de justamente desnaturalizar e desregular os discursos já dados como postos acerca do sexo/gênero. Há um intenso exercício de imaginação política, pensando em um espaço no qual a temporalidade fixa do pensamento é inexistente e as relações humanas sejam pautadas na equivalência e não na igualdade. O próprio ato de leitura e interpretação da realidade é questionado: “não existem textos originais, como tampouco há línguas nacionais puras às quais estes possam ser remetidas. Toda leitura já é um processo de tradução” (PRECIADO, 2014, p. 13).

Preciado também ressalta a importância do discurso na performatividade do sexo/gênero, mostrando em sua obra que em certo ponto somos todos conjuntos de ficção política. Vários elementos compõem essa ficção, assim como vários são os elementos que compõem a esfera do discurso. O que interessa o autor é, dessa forma, entender como se constroem e se organizam os discursos que legitimam as possibilidades de sexo/gênero como normal ou anormal, sendo o corpo o próprio espaço no qual figuram essas potencialidades performativas, “como espaço de construção biopolítica, como lugar de opressão, mas também como centro de resistência” (PRECIADO, 2014, p. 13). Para tanto, o que Preciado propõe não é um corpo sexuado, mas sim o que intitula sendo uma “contrassexualidade”: “o fim da Natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros” (PRECIADO, 2014, p. 21). Dentro dessa perspectiva, o autor fornece alguns dados que são importantes para entender este “conceito”:

Em primeiro lugar, uma análise crítica da diferença de gênero e de sexo, produto do contrato social heterocentrado, cujas performatividades normativas foram inscritas como verdades biológicas. Em segundo lugar: a contrassexualidade aponta para a substituição desse contrato social que denominamos Natureza com um contrato contrassexual [no qual] os corpos se reconhecem a si mesmos não como homens e mulheres, e sim como corpos falantes (PRECIADO, 2014, p.21)

Dessa forma, Preciado atenta para o fato de que a própria biologia – as ciências biológicas – criam aquilo que supõem descrever, produzindo metáforas performativas em seu próprio discurso. O corpo falante figura dessa forma como algo múltiplo e plástico, não podendo ser preso a uma forma específica, e esses corpos “reconhecem em si mesmos a possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como a todas as posições de enunciação, enquanto sujeitos, que a história determinou enquanto masculinas,

femininas ou perversas” (PRECIADO, 2014, p. 21). Nesse contexto, o próprio conceito de gênero é tido como uma categoria que se inventa justamente para reduzir a multiplicidade dos corpos ao masculino e feminino. A testosterona é, de acordo com o autor, uma tecnologia biopolítica, já que o hormônio em si não apresenta gênero *a priori*.

As próprias noções de homossexualidade e heterossexualidade são inventadas no discurso médico em 1868, de acordo com Preciado, quando a taxonomia também inaugura, conforme a expansão colonial, o conceito de diferentes raças com a necessidade de produzir um sistema hierárquico. Há uma preocupação sociopolítica iminente por parte do Estado e da ciência médica nesse sentido, e a contrassexualidade proposta pelo autor vai contra essa hierarquização naturalizada, se dedicando “à desconstrução sistemática da naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero”, e afirmando “a equivalência (e não igualdade) de todos os corpos-sujeitos falantes que se comprometem com os termos do contrato contrassexual” (PRECIADO, 2014, p. 22). Preciado está também, dessa forma, assim como Teresa De Lauretis, aliado ao pensamento de Foucault, para quem:

A forma mais eficaz de resistência à produção disciplinar da sexualidade em nossas sociedades liberais não é a luta contra a proibição (como aquela proposta pelos movimentos de liberação sexual antirrepressivos dos anos setenta), e sim a contraproduzibilidade, isto é, a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna (PRECIADO, 2014, p. 22)

O autor propõe então deslocar as questões do sexo/gênero para fora das questões médicas, pensando em outras possibilidades de manifestação do desejo e de experimentação do corpo – um lugar no qual a reprodução não esteja no centro do poder, movimento epistemológico já anteriormente proposto por Foucault em sua obra. Um poder que não seja necessariamente masculino, pois o masculino, desde a perspectiva falocêntrica, é o poder ativo e criativo. O verbo é a manifestação da criação divina, e, dentro dessa perspectiva, a capacidade de agir e criar é inerentemente masculina, sendo por oposição a feminina despotencializadora ou sem poder:

A contrassexualidade é também uma teoria do corpo que se situa fora das oposições homem/mulher, masculino/feminino, heterossexualidade/homossexualidade. Ela define a sexualidade como tecnologia, e considera que os diferentes elementos do sistema sexo/gênero denominados “homem”, “mulher”, “homossexual”, “heterossexual”, “transexual”, bem como suas práticas e identidades sexuais, não passam de máquinas, produtos, instrumentos, aparelhos,

A própria temporalidade do discurso é posta em cheque na proposta de Preciado, na qual toda e qualquer linearidade causal é substituída por uma “temporalidade fractal constituída de múltiplos ‘agoras’, que não podem ser o simples efeito da verdade natural da identidade sexual ou de uma ordem simbólica” (PRECIADO, 2014, p. 24). O objeto de estudos da contrassexualidade, cita o autor, são as próprias “transformações tecnológicas dos corpos sexuais e generizados” (PRECIADO, 2014, p. 24), tendo como tarefa prioritária “o estudo dos instrumentos e dos dispositivos sexuais e, portanto, das relações de sexo e de gênero que se estabelecem entre o corpo e a máquina” (PRECIADO, 2014, p. 25).

Outra autora que faz associação do corpo às máquinas e tecnologias produzidas pelo Estado é a estadunidense Donna Haraway em “O manifesto ciborgue”. Haraway inicia seu texto criticando a metafísica ocidental tradicional e sua tentativa insistente de separar o pensamento em categorias hierárquicas que se excluem através de processos de representação, sendo que por mais que todas as categorias e rótulos pareçam incompatíveis elas devem permanecer juntas, “porque todas são necessárias e verdadeiras” (HARAWAY, 1991, p. 35). Para explicar seu modelo de esquematização epistemológica, a autora lança mão da figura do ciborgue, sobre a qual gostaríamos aqui de destacar as inicialmente as seguintes definições e afirmações: 1) Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção; 2) [Os ciborgues são] criaturas que são simultaneamente animal e máquina, que habitam mundos que são, de forma ambígua, tanto naturais quanto fabricados; 3) O ciborgue é uma matéria de ficção e também de experiência vivida – uma experiência que muda aquilo que conta como experiência feminina no final do século XX e 4) O processo de replicação dos ciborgues está desvinculado do processo de reprodução orgânica.

O pensamento de Haraway insere-se em um contexto bastante atual de discussão e crítica acerca da identidade sexo/gênero. A autora critica os movimentos feministas que tentam impor aquilo que ela nomeia de “uma experiência das mulheres”, afirmando que, assim como o ciborgue, “essa experiência é tanto uma ficção quanto um fato do tipo mais crucial, mais político” (HARAWAY, 1991, p. 36). A contemporaneidade faz com que

também se faça necessário pensar na relação que nós como seres orgânicos estabelecemos com outras tecnologias e máquinas. Haraway afirma que:

No final do século XX, neste nosso tempo, um tempo mítico, somos todos quimeras, híbridos – teóricos e fabricados – de máquina e organismo; somos, em suma, ciborgues. O ciborgue é nossa ontologia; ele determina nossa política. O ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material: esses dois centros, conjugados, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica. (HARAWAY, 1991, p. 37)

Esse questionamento da autora nos possibilita discutir o segundo ponto mencionado que é a própria relação imbricada entre ser humano e máquina, já que, pelas palavras dela, “nas tradições da ciência e da política ocidentais (...) a relação entre organismo e máquina tem sido uma guerra de fronteiras (HARAWAY, 1991, p. 37). Já é possível observar máquinas de todos os tipos e aparatos médicos sobretudo modificando e alterando a química corporal nos dias atuais, o que motiva os questionamentos e críticas quanto à própria concepção que temos da identidade – nos trazendo sobretudo uma identidade em que as fronteiras de delimitação se multiplicam e expandem constantemente:

Este ensaio é um argumento em favor do *prazer* da confusão de fronteiras, bem como em favor da *responsabilidade* em sua construção. É também um esforço de contribuição para a teoria e para a cultura socialista-feminista, de uma forma pós-modernista, não naturalista, na tradição utópica de se imaginar um mundo sem gênero, que será talvez um mundo sem gênese, mas, talvez, também, um mundo sem fim (HARAWAY, 1991, p. 37, grifos da autora)

Chegamos então ao terceiro e quarto pontos mencionados anteriormente, que aqui serão discutidos de maneira imbricada. Como situar, no meio disso tudo, os debates de identidade, gênero e sexualidade partindo deste paradigma proposto? De acordo com Haraway, “o ciborgue é uma criatura de um mundo pós-gênero: ele não tem qualquer compromisso com a bissexualidade, com a simbiose pré-edípica, com o trabalho não alienado”. (HARAWAY, 1991, p. 39). Nesse mundo pós-gênero, as narrativas de identidade baseadas na metafísica ontológica cedem espaço a uma concepção de diferença que não tem por base uma causalidade original do sexo/gênero. A psicanálise e o marxismo dependem de uma “narrativa da unidade original”, da qual não se apropria Haraway:

Em certo sentido, o ciborgue não é parte de qualquer narrativa que faça apelo a um estado original, de uma “narrativa de origem”, no sentido ocidental, o que constitui uma ironia “final”, uma vez que o ciborgue é também o *telos* apocalíptico dos crescentes processos de dominação ocidental que postulam uma subjetivação abstrata, que prefiguram um eu último, libertado, afinal, de toda dependência – um homem no espaço. (HARAWAY, 1991, p. 38)

Nas palavras da autora, “o ciborgue pula o estágio da unidade original, da identificação com a natureza, no sentido ocidental” (HARAWAY, 1991, p. 39), sendo que “com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra” (HARAWAY, 1991, p. 39). Não mais se configura assim um sistema hierárquico de representação e auto representação, mas sim um espaço múltiplo onde é possível a coexistência e performatividade múltipla das subjetividades, tornando imprecisa a fronteira que há entre o físico e o não físico. Isso ocorre não somente entre os corpos e entre os ciborgues, mas também entre outras máquinas modernas e dispositivos microeletrônicos:

O ciborgue aparece como mito precisamente onde a fronteira entre o humano e o animal é transgredida. Longe de assinalar uma barreira entre as pessoas e os outros seres vivos, os ciborgues assinalam um perturbador e prazerosamente estreito acoplamento entre eles (...) os dispositivos microeletrônicos são, tipicamente, as máquinas modernas: eles estão em toda parte e são invisíveis. A maquinaria moderna é um deus irreverente e ascendente, arremedando a ubiquidade e a espiritualidade do Pai (HARAWAY, 1991, p. 41-43)

Haraway ainda argumenta que os ciborgues são ainda “éter, quintessência”: “um mundo de ciborgues pode significar realidades sociais e corporais vividas, nas quais as pessoas não temam sua estreita afinidade com animais e máquinas, que não temam identidades permanentemente parciais e posições contraditórias” (HARAWAY, 1991, p. 46) Essas identidades permanentemente parciais surgem em contrapartida à nomeação, à inscrição da identidade em um *logos* metafísico sobre o qual afirma Haraway que promove uma “aguda consciência de exclusão” (HARAWAY, 1991, p. 47). De acordo com ela tanto o gênero e a sexualidade como a raça e a classe já tendo sido entendidos como historicamente construídos não podem mais ser infundados na crença da unidade *a priorística* essencial:

Não existe nada no fato de ser “mulher” que naturalmente una as mulheres. Não existe nem mesmo uma tal situação – “ser” mulher. Trata-se, ela

própria, de uma categoria altamente complexa, construída por meio de discursos científicos sexuais e de outras práticas sociais questionáveis. (HARAWAY, 1991, p. 47)

Ainda de acordo com a autora, as feministas-ciborgue “têm que argumentar que ‘nós’ não queremos mais nenhuma matriz identitária natural e que nenhuma construção é uma totalidade” (HARAWAY, 1991, p. 52), sendo que “não é por acaso que, em nosso tempo, a ‘mulher’ se desintegra em ‘mulheres’” (HARAWAY, 1991, p. 58). Haraway também propõe em seu artigo um novo quadro/esquema de compreensão epistemológica ao feminismo sobre o qual argumenta: Representação à simulação; Mente à inteligência artificial; Natureza/cultura a campos de diferença; Sexo à engenharia genética; Reprodução à replicação; Patriarcado capitalista branco à informática da dominação (HARAWAY, 1991, p. 58-59). Comentaremos agora sucintamente cada uma das transitividades desses termos.

Toda a escola essencialista, biologista, determinista, kantiana e *a priorística* postula um termo como origem, como verdadeiro material ou discurso do qual de originariam todos os outros. Tais ideais estão presentes desde a base da filosofia metafísica grega através do pensamento de Sócrates e também Platão, para quem os bons autores seriam apenas aqueles que retratam a Verdade acerca da vida na *pólis*. Contrário a esse conceito de representação se propõe aqui o conceito de simulacro que assemelha-se ao conceito de suplemento e *différance*, além de propormos pensar a identidade sexo-gênero como um sistema tecnológico e plástico, que produz os sujeitos e existe como potência e não representatividade de algo supostamente essencial e original – “não existe nenhuma arquitetura ‘natural’ que determine como um sistema deva ser planejado” (HARAWAY, 1991, p. 61). O próprio pensamento – a mente – não é mais observado, bem como o próprio corpo, sendo um dado natural, mas sim artificialmente produzido conforme diferentes sistemas discursivos e arquiteturas de poder específicas ou tecnologias de gênero. Dessa forma:

A dicotomias entre mente e corpo, animal e humano, organismo e máquina, público e privado, natureza e cultura, homens e mulheres, primitivo e civilizado estão, todas, ideologicamente em questão. A situação real das mulheres é definida por sua integração/exploração em um sistema mundial de produção/reprodução e comunicação que se pode chamar de “informática da dominação”. (HARAWAY, 1991, p. 63)

É dentro desse espaço não dicotômico que figura o ciborgue de Haraway: “o ciborgue é um tipo de eu – pessoal e coletivo – pós-moderno, um eu desmontado e remontado. Esse é o eu que as feministas devem codificar” (HARAWAY, 1991, p. 63). É mister destacar aqui a relação que se estabelece entre o pensamento de Preciado e Haraway. Ambos buscam evidenciar de que maneira tecnologias de comunicação e biotecnologias interferem de maneira crucial no processo de organização, (re)modelamento e apresentação de nossos corpos e identidades na (pós)modernidade. Dentro desse contexto, afirma Haraway:

As tecnologias e os discursos científicos podem ser parcialmente compreendidos como formalizações, isto é, como momentos congelados das fluidas interações sociais que as constituem, mas eles devem ser vistos também como instrumentos para a imposição de significados. A fronteira entre ferramenta e mito, instrumento e conceito, sistemas históricos de relações sociais e anatomias históricas dos corpos possíveis (incluindo objetos de conhecimento) é permeável. Na verdade, o mito e a ferramenta são mutuamente constituídos. (HARAWAY, 1991, p. 64)

Haraway aproxima-se assim também, de certo modo, além do conceito de plasticidade de Preciado, da concepção de suplemento proposta por Derrida. Os autores e autoras que serão utilizados em nossa análise da obra clariceana abordada nesta dissertação não partem de um princípio identitário e de complementaridade binariamente hierárquica. Dentro deste (a) sistema, não há a presença ou necessidade da mencionada “terceira perna que (...) era essencial e já não é mais” (LISPECTOR, 2009, p. 9) conforme cita a personagem G.H no início do romance *A paixão segundo G.H.* A “lógica” do suplemento – ou da perda da terceira perna – afirma Silviano Santiago, “só é pensável a partir do descentramento” (SANTIAGO, 1995, p. 88), não havendo portanto uma concepção epistemológica em que haja um começo ou fim para o fenômeno, a linguagem, ou seja:

A lógica do suplemento, da diferença, se distingue, em Derrida, da lógica da complementaridade, ou da identidade, e da oposição binária em que se fundamenta a filosofia clássica, por não estabelecer um terceiro termo como solução para as oposições, ainda que desorganize este sistema (SANTIAGO, 1995, p. 88)

A noção derridiana também nos é interessante aqui para análise da obra que será discutida em nosso próximo capítulo pois nos leva a um outro “ponto” importante da obra

de Haraway que é a noção de simulacro. Ao invés de propor aqui uma análise partindo de um conceito de representação mimética aristotélica, faremos nossa análise “partindo” da performatividade, simulação, plasticidade, fluidez, tentacularização do signo linguístico – para usar o termo do pensamento de Haraway. A contemporaneidade é um espaço-tempo que se configura, de acordo com tais autores, não como um mundo possível, mas um (des)mundo em processo constante de (des)construção em que as fronteiras entre autor, obra e leitor se diluem. Dessa (não)forma, (des)configura-se um mundo em que há uma matéria primeira, uma voz ali sempre presente e algo sempre representável – “por exemplo, quem disse pela primeira vez assim: nunca?” (LISPECTOR, 1999, p. 17). É nesse mundo que Haraway contextualiza, dessa forma, a presença de tecnologias microeletrônicas que problematizam a própria noção de um corpo que se restringe aos limites físicos da pele humana:

A microeletrônica é a base técnica dos simulacros, isto é, de cópias sem original. A microeletrônica está no centro do processo que faz a tradução do trabalho em termos de robótica e de processamento de texto, do sexo em termos de engenharia genética e de tecnologias reprodutivas e da mente em termos de inteligência artificial e de procedimentos de decisão. As novas biotecnologias têm a ver com mais coisas do que simplesmente reprodução humana. (HARAWAY, 1991, p. 66)

Dentro do contexto literário mundial e sobretudo nas últimas décadas, alguns autores da fortuna crítica dos estudos literários examinam e investigam algumas obras que podem ser averiguadas sob o prisma de todo o aparato teórico supracitado. Em território brasileiro durante o período do modernismo, sobretudo na terceira fase, alguns nomes em específico se destacam – dentre eles a autora Clarice Lispector. No próximo capítulo, dissertaremos especificamente acerca da obra *Água Viva*, publicada no ano de 1973. Essa obra suscita diferentes discussões sobretudo no campo da perspectiva pós-estruturalista, do qual utilizaremos diferentes inferências e interpretações para (des)compormos nosso *corpus* de análise.

3. SOMOS TODES CLARICE

Enigmática, provocativa e inquietante: Clarice Lispector foi certamente uma mulher de muitos adjetivos. De origem ucraniana, veio para o Brasil com sua família viver com a tia Tânia em Recife, tendo não muito tempo depois da chegada falecido sua mãe e não muitos anos posteriormente, seu pai. Quando mais velha, durante a faculdade de direito, casa-se com um diplomata e então passa muitos anos de sua vida viajando por diversos países, conhecendo diversas culturas e aprendendo diferentes idiomas. O hábito de escrever sempre esteve presente, tendo a autora afirmado que escrevia desde quando era adolescente em uma de suas últimas entrevistas em vida à TV Cultura, em 1977, ao jornalista Júlio Lerner. Nessa mesma entrevista, Clarice afirma que inclusive sua mãe escrevia e que sua irmã, Elisa Lispector, também. Ela também afirma acerca do fato de ser escritora que é “amadora”, e que “faz questão de continuar sendo uma amadora” pois afirma “eu só escrevo quando quero”. Clarice Lispector é, no entanto, autora de um total de 17 obras publicadas, sendo apenas seu último romance *A Hora da Estrela* publicado após sua morte. Não somente no Brasil a autora fez sucesso como também teve suas obras traduzidas para um total de 32 idiomas. Definir quem foi essa autora, que por vezes foi chamada inclusive de feiticeira, é também uma tarefa bastante difícil. Olga Borelli (1981) em *Clarice Lispector: esboço para um possível retrato*, traz o seguinte comentário acerca da autora:

Defini-la é difícil. Contra a noção de mito, de intelectual, coloco aqui a minha visão dela: era uma dona-de-casa que escrevia romances e contos. Dois atributos imediatamente visíveis: integridade e intensidade. Uma intensidade que fluía dela e para ela fluía. Procurava ansiosamente, lá, onde o ser se relaciona com o absoluto, o seu centro de força – e essa convergência a consumia e fazia sofrer. Sempre tentou de alguma maneira solidarizar-se e compreender o sofrimento do outro, coisa que acontecia na medida da necessidade de quem a recebia. O problema social a angustiava. Sabia o quanto doíam as coisas e o quanto custava a solidão. São muitos os ‘mistérios’ que aos olhos de alguns a transformaram em mito. Simplesmente, porém, em Clarice não aparecia qualquer mistério. Ela descobria intuitivamente o mistério da vida e do ser humano; em compensação, era capaz de dissimular o seu próprio mistério (BORELLI, 1981, p. 14-15).

A fortuna crítica de Clarice é vasta e extensa e suas obras são examinadas não somente dentro do campo dos estudos literários como também em outras áreas do

conhecimento, sobretudo na filosofia e na psicologia. Ao fazer um apanhado acerca da literatura crítica de Clarice, é possível notar que as inferências giram basicamente em torno de termos como “epifania”, “fluxo de consciência” e “intimismo”. Na mesma entrevista supracitada à TV Cultura, Clarice afirma que nunca leu muitos dos autores franceses por exemplo com quem tem sua escritura comparada. Existe uma ênfase rigorosa no *modus operandi* da escrita de Clarice e no modo altamente subjetivista dos textos de maneira geral, desde as pequenas crônicas ao seu romance de maior fôlego *A paixão segundo GH*, publicado no ano de 1964. Faremos aqui, destarte, um breve resgate do que foram esses temas recorrentes na fortuna crítica de Clarice, iniciando pela questão da linguagem. Em meio à fortuna crítica de Clarice, sempre foi ímpar a presença de tal reflexão, mais especificamente de que maneira forma e conteúdo se articulam no interior e no decorrer de sua obra.

Os métodos de análise e a abordagem do artefato literário eram até o final do século XX – e em sua grande parte continuam sendo – de enfoque estruturalista. Tal perspectiva, no entanto, nos parece e possivelmente também pareceu à crítica mais contemporânea insuficiente para dar conta de pensar e refletir acerca da obra clariceana – sobretudo no que tange ao poder da palavra. Antes da difusão dos conhecimentos de Ferdinand de Saussure no *Curso de Linguística Geral* (1999), publicado em 1916, a concepção mais amplamente aceita acerca da linguagem era de que esta possuía um relacionamento virtualmente tangível com a realidade. Isso significaria que as palavras estariam “conectadas diretamente” a objetos e ideias no universo. Dessa forma, ter “clareza” na percepção do significado era possível ao ler e escrever de maneira “correta”. Entretanto, após a teoria saussuriana de que a linguagem é um sistema auto-referenciado de signos convencional e arbitrariamente relacionados sem uma relação necessária com algo fora da língua em si mesma, todas as antigas concepções de uma “forma correta”, “clara” ou “estável” da relação entre linguagem e realidade foram desafiadas. Clarice Lispector brinca a todo instante com essa relação entre o real e o linguístico em suas obras. A escritura de Clarice está constantemente investigando formas novas e formas outras de referência linguística, jogando semanticamente com as palavras. Este jogo, no entanto, não se aplica na maior parte das vezes – para não dizer todas – a um cenário orgânico, objetivo e concreto, mas sim à subjetividade interna das personagens em suas obras.

Clarice passou a vida inteira escrevendo textos que lutavam com questões como: do que depende a identidade de alguém? Onde reside o significado “real” da linguagem? O que significa “saber” algo? Existe algum significado “real”, “verdadeiro” e “estável”? Se sim, por que não podemos todos saber e concordar sobre isso? Por outro lado, se o significado é instável e mutável, como podemos esperar nos comunicar uns com os outros ou até com nós mesmos? Mais ainda: como nomear e dar forma à pulsão, a emoção, o que se sente? Em *O Drama da linguagem*, Benedito Nunes afirma que, na literatura de Clarice há:

“(…) um sentimento nasce e se identifica quando nomeado, como objeto do desejo. Mas ao ter um nome, já se modifica ou se extingue na expressão verbal que lhe deu forma” e que “as palavras amortalam os sentimentos que elas próprias partejam. O dizer modifica o sentir” (NUNES, 1995, p. 103).

Semelhante pensamento podemos encontrar no capítulo “Frente ao ato de escrever”, em *Clarice Lispector: esboço para um possível retrato*. Borelli inicia com a seguinte epígrafe de um trecho de Clarice acerca do processo criativo de escritura da autora que ilustra de maneira exemplar esse jogo semântico com as palavras constante supracitado:

Estou no reino da fala. Escrever é lidar com a absoluta desconfiança. Escrevo como se somam 3 algarismos. A matemática da existência. O que escrevo é simples como um voo (...). Quero escrever o borrão vermelho de sangue com as gotas e coágulos pingando de dentro para dentro (...). Quero escrever noções sem o uso abusivo da palavra. Só me resta ficar nua: nada tenho mais a perder (LISPECTOR apud SÁ, 1981, p. 65)

Na intencionalidade de estar nua e despida do uso abusivo da palavra, Clarice também almeja, por muitas vezes, estar nua de si mesma. É nesse jogo semântico e alinear da palavra que Clarice suscita temáticas existenciais das mais variadas. O intenso processo de interiorização possibilita o que nos dias atuais temos o costume de chamar de *insight* – “in” de dentro e “sight” de vista –, mas que a fortuna crítica nomeia frequentemente de “epifania”. As personagens de Clarice vivem nesse constante processo de dar-se conta, da expansão da consciência de si e do mundo. Dessa forma, de acordo com Nunes, “a temática assim compreendida é uma temática marcadamente existencial”

(NUNES, 1995, p. 100). Ainda de acordo com o autor, existem algumas temáticas que estão constantemente presentes ao longo de toda a obra de Clarice:

A inquietação, o desejo de ser, o predomínio da consciência reflexiva, a violência interiorizada das relações humanas, a potência mágica do olhar, a exteriorização da existência, a desagregação do eu, a identidade simulada, o impulso ao dizer expressivo, o grotesco e/ou o escatológico, a náusea e o descortínio silencioso das coisas (NUNES, 1995, p. 100)

A partir da crítica que propõe Nunes, é possível perceber uma literatura que escapa da convencionalidade usual do que é inclusive nomeado Literatura. A obra de Clarice desafia e confronta em sua maior parte conceitos pré-concebidos de significação, e sobretudo o próprio processo *a priorístico* de significação. Um mundo dado, posto e ordenado revela-se ao autor/leitor como algo estranho, estrangeiro, no qual as personagens “obedecem à necessidade de um aprofundamento impossível, e perdem-se entre os múltiplos reflexos de uma interioridade que se desdobra como superfície espelhada e vazia em que se miram” (NUNES, 1995, p. 105).

É em uma dessas superfícies espelhadas e vazias que nos defrontamos com *Água viva*, publicada no ano de 1973, “um texto sem a lei da narrativa”³ (CIXOUS, 1990, p. 14, tradução nossa), como afirma Cixous em um ensaio intitulado *Água viva: How to Follow a Trinket of Water*, publicado na obra *Reading with Clarice Lispector*. A autora inicia o ensaio afirmando que *Água Viva* produz resistência e angústia ao leitor por ser governado “por uma ordem diferente”⁴ (CIXOUS, 1990, p. 11, tradução nossa). De que espécie de ordem está falando Hélène? O discurso organizado e ordenado, formas estáveis de enunciados que levam a um gênero conforme afirma Bakhtin? Muito pelo contrário. As palavras mais desestabilizam a semântica do discurso do que arranjam algo que seja nítido ou palpável ao autor/leitor. A sintaxe das frases pode ser considerada caótica e, muitas vezes, pode-se ler várias vezes o mesmo trecho e ainda se perguntar: como posso significar isso? e mais: A qual gênero literário pertence *Água viva*? É possível encerrar *Água viva* em um gênero literário ou qualquer espécie de Forma? “Por três anos ela teve medo de publicar a obra, porque não há história, como ela diz”⁵ (CIXOUS, 1990, p. 14, tradução nossa). Dentro desse espectro, nosso propósito aqui é também o de pensar,

³ A text without the law of narrative.

⁴ By a different order.

⁵ For three years she had been afraid to publish it, because there is no story, as she says.

dentro do campo da teoria e crítica literária contemporânea, como conceber, nomear e até mesmo ler *Água viva*:

O texto é legível? Você pode ter de encontrar outros procedimentos, outros modos de aproximar-se do texto. Você pode cantá-lo. Você está em outro mundo. O texto não guarda, não prende, e você não pode retê-lo. Isso significa que é somente água? Absolutamente não. É água viva, água transbordante. Escapa a primeira regra de qualquer texto. Não é linear nem formalmente construído como muitos outros textos de Clarice o são. Como não há história, você pode começar em qualquer lugar, no meio, no fim. Não há borda externa alguma⁶ (CIXOUS, 1990, p. 15, tradução nossa)

Como então (se) articula no processo da escritura de *Água viva* essa “água transbordante” e que efeitos de sentido são gerados a partir desse *modus operandi*? Como *Água viva* problematiza e desconstrói a narrativa falologocêntrica que remete à (pré)existência de uma identidade e um corpo dado, fixo? Ao dissertar acerca do processo da escritura em *La joven nacida*, Cixous destaca que pensar e analisar obras como *Água viva* demanda sobretudo retornar ao “básico”: pensar sobre a própria forma como se pensa sobre o que se pensa e como o pensamento ocidental, por ser regulado por um regime falologocêntrico, impõe formas pré-estabelecidas, colonizadas de criar, escrever e, sobretudo, ler literatura; afinal, afirma Cixous, o pensamento ocidental sempre funcionou por pares opositivos, hierarquizados:

O pensamento sempre funcionou por oposição, palavra/escritura, alto/baixo; por oposições duais, hierarquizadas. Superior/inferior. Mitos, lendas, livros. Sistemas filosóficos. Em tudo (onde) intervém uma ordenação, uma lei organiza o pensável por oposições (duais, irreconciliáveis; ou reconstrutivas, dialéticas). E todos os pares de oposições são *pares* (CIXOUS, 1995, p. 14, grifo da autora, tradução nossa)⁷

Esse sistema de hierarquização submete todo sistema epistemológico à esfera do masculino, de acordo com Cixous, além de que os pares por oposição reconhecem a

⁶ Is the text readable? One may have to find other modes, other ways of approaching it; one can sing it. One is in another world. The text does not keep, hold back, and one cannot retain it. Does this mean it is only water? Absolutely not. It is living water, full water. It escapes the first rule of text. It is not linear, not formally constructed, whereas most texts by Clarice Lispector are somehow constructed. As there is no story, one can start anywhere, in the middle, at the end. There is no exterior border.

⁷ El pensamiento siempre ha funcionado por oposición, Palabra/Escritura, Alto/Bajo; Por oposiciones duales, *ierarquizadas*. Superior/Inferior. Mitos, leyendas, libros. Sistemas filosóficos. En todo (donde) interviene una ordenación, una ley organiza lo pensable por oposiciones (duales, irreconciliables; o reconstruibles, dialecticas). Y todas las parejas de oposiciones son *parejas*.

diferença como algo a ser marginalizado. Desse modo, é possível depreender que toda nossa maneira de pensar está regida por um sistema filosófico que operacionaliza o processo de significação através da exclusão – uma coisa é o que outra necessariamente não é. Isso também se estende à maneira como nossa sociedade concebeu – e ainda concebe – a questão do sexo/gênero: “no esquema de reconhecimento (hegeliano) não há lugar para o outro, para um outro igual, para uma mulher inteira e viva”⁸ (CIXOUS, 1990, p. 36, tradução nossa). Por que então associar tudo isso à esfera do literário? Apesar disso, Hélène salienta:

E se interrogarmos a história literária, (...) tudo se refere ao homem, ao seu tormento, seu desejo de ser (na) origem. Ao pai. Há um vínculo intrínseco entre o filosófico – e o literário: (na medida em que significa, a literatura é regida pelo filosófico) e o falocentrismo. O filosófico se constrói a partir da submissão da mulher. Subordinação do feminino à ordem masculina que aparece como condição do funcionamento da máquina⁹ (CIXOUS, 1990, p. 16, tradução nossa)

Água viva no entanto desorganiza esse funcionamento regido pela economia fálica: “esse não é um livro porque não é assim que se escreve, (...) estou tentando escrever-te com o corpo todo, (...) meu corpo incógnito” (LISPECTOR, 1999, p. 12). Um corpo incógnito não (se) define, mas subverte a ordem da máquina. Ainda no ensaio *La joven nacida*, Hélène Cixous propõe um modelo conceitual que subverte o regime falocêntrico: a bissexualidade. Não se trata de uma orientação sexual do desejo, mas da possibilidade de cada corpo conter e permitir a coexistência, a um só tempo, tanto do sexo feminino quanto do sexo masculino. Dentro do conceito de bissexualidade, as diferenças não são anuladas, pois o par masculino/feminino, antes tido por oposição, é então percebido como complementar. Segundo Cixous, a própria escritura literária é o lugar por excelência no qual o sistema de pares opositivos que se anulam cede espaço à bissexualidade, já que, em sua concepção, a escritura não é masculina tampouco feminina:

[a bissexualidade é] a localização, em si, individualmente, da presença, diversamente

⁸ En el esquema del reconocimiento (hegeliano) no hay lugar para el otro, para um outro igual, para uma mujer entera y viva.

⁹ Y si interrogamos a la historia literaria, el resultado es el mismo. Todo se refiere al hombre, a su tormento, su deseo de ser (en) el origen. Al padre. Hay un vinculo intrinseco entre lo filosófico y lo literario: (en la medida en que significa, la literatura está regida por lo filosófico) y el falocentrismo. Lo filosófico se construye a partir del sometimiento de la mujer. Subordinación de lo femenino al orden masculino que aparece como la condición del funcionamiento de la máquina.

manifesta e insistente segundo cada um ou cada uma, de dois sexos, não-exclusão da diferença de sexo algum, e a partir dessa “permissão” outorgada, multiplicação dos efeitos de inscrição do desejo em todas as partes de meu corpo e do outro corpo¹⁰ (CIXOUS, 1990, p. 44-45, tradução nossa)

“Sou um ser concomitante: reúno em mim o tempo passado, o presente e o futuro” (LISPECTOR, 1999, p. 22) – assim também (nos) fala a escritura de *Água viva*. A um só tempo é manifestação múltipla do tempo que é também espaço/corpo de significação: “por enquanto o tempo é quanto dura um pensamento” (LISPECTOR, 1999, p. 22), e pensamento também é escritura. Pensar é também (inscr)escrever no tecido da vida, e isso se dá sempre através/pelo corpo. *Água viva* é, no entanto, corpo incógnito, sem fim; corpo falante de uma língua que “não contém, transporta; não retém, faz possível”¹¹ (CIXOUS, 1990, p. 49, tradução nossa). Em se tratando disso, Simone Curi, em *A escritura nômade em Clarice Lispector*, afirma o seguinte:

A escritura-Lispector põe em ação um procedimento que consiste em tratar a língua ordinária, a língua padrão, de modo a fazê-la “restituir” uma língua original desconhecida [traço também da psicose]. Talvez seja uma projeção da língua de Deus, aquela que arrastaria consigo toda a linguagem (...) um mundo que se manifesta com intensidade pura, pulsações que diluem todas as formas e conteúdos. (...) É a escritura que funda uma territorialidade própria, sem pontos e sem centros, simplesmente conjugada ao movimento (CURI, 2001, p. 69-77)

O movimento da escritura é portanto fluido e nômade, pelas palavras de Curi. Uma (ou várias?) linguagem(ns) que jamais se deixa(m) fixar, excluir ou ser(em) lida(s) como finalidade ou origem: “eu sou antes, eu sou quase, eu sou nunca” (LISPECTOR, 1999, p. 18). De que modo estamos, portanto, nos relacionando com essa escritura? Qual seria a melhor maneira de considerar o processo de significação em *Água viva*? Nos parece necessário voltar aqui ao próprio modo em que estruturamos nosso pensamento – a maneira como organizamos “ser” as coisas em nossas vidas. Em *Staying with the trouble: making kin in the Cthulocen*, Donna Haraway atenta também para a importância de refletirmos sobre o modo como pensamos as coisas:

Importa quais questões usamos para pensar em outras questões; importa quais histórias contamos para contar outras histórias; importa que nós atam nós, que

¹⁰ La localización en si, individualmente, de la presencia, diversamente manifiesta e insistente segun cada uno o una, de dos sexos, no-exclusión de la diferencia ni de un sexo, y a partir de este "permiso" otorgado, multiplicación de los efectos de inscripción del deseo en todas las partes de mi cuerpo y del otro cuerpo.

¹¹ No contiene, ltransporta; no retiene, hace posible.

pensamentos pensam pensamentos, que descrições descrevem descrições, que laços atam laços. Importa quais histórias fazem mundos, quais mundos fazem histórias¹² (HARAWAY, 2016, p. 12, tradução nossa)

Logo na introdução de *Staying with the trouble*, Haraway faz a proposição de que devemos engendrar novas formas de operacionalizar o pensamento e (des)organizá-lo de maneira que nossa própria percepção da realidade seja mais múltipla e menos individualista, egoísta. Por ser também pesquisadora e referência na área das ciências biológicas, a autora utiliza ao longo da obra a analogia com outros animais para construir seu pensamento. A palavra Chthuloceno, cunhada por ela, por exemplo, deriva do nome de uma aranha encontrada especialmente em uma determinada parte dos Estados Unidos, tendo por nome científico *Pimoides Cthulhu*. Diferente do Antropoceno e do Capitaloceno, que são períodos históricos em que reina uma epistemologia racional-cartesiana-binário-falologocêntrica, o Chthuloceno engendra uma proposta epistemológica na qual todas as espécies que habitam o planeta Terra – inclusive todo e qualquer fenômeno que possa ser pensado – estão interconectadas por uma espécie de jogo de cordas sem fim nem começo. Dentro desse jogo, nós, seres humanos, performamos “figuras de cordas” constantemente:

Figura de cordas é passar adiante e receber, fazer e desfazer, pegar os fios e largá-los; Figura de cordas é prática e processo; é *tornar-se-com*¹³ o outro em relés surpreendentes; é uma figura para a continuidade no Chthuloceno¹⁴ (HARAWAY, 2016, p. 3, tradução e grifo nosso)

A proposta epistemológica de *becoming-with* ou, como traduzimos, “tornar-se-com”, engendra a um só tempo dois conceitos que já foram abordados anteriormente aqui. Em primeira instância, viabiliza uma proposta epistemológica identitária não fixa ou sólida mas sim de devir, fluida, conforme propõe Irigaray, por exemplo. Em segundo lugar, o vocábulo “com” promove a possibilidade de articulação entre as partes que compõem o pensamento e não a anulação de pares opostos tal qual a metafísica ocidental racionalista o propõe. Dentro desse jogo de figuras de cordas, Haraway elabora um novo modelo de pensar sobre nós mesmos e o mundo, cunhando alguns neologismos

¹² It matters what matters we use to think other matters with; it matters what stories we tell to tell other stories with; it matters what knots knot knots, what thoughts think thoughts, what descriptions describe descriptions, what ties tie ties. It matters what stories make worlds, what worlds make stories.

¹³ Optamos por traduzir o termo “becoming-with” desta maneira para fins didáticos e epistemológicos.

¹⁴ String figuring is passing on and receiving, making and unmaking, picking up threads and dropping them. SF is practice and process; it is becoming-with each other in surprising relays; it is a figure for ongoingness in the Chthulucene.

na língua inglesa, como o termo *Terrapolis*: “uma fabulação especulativa; (...) um espaço de nicho *n*-dimensional para o tornar-se-com multiespécies; (...) é aberta, mundana, indeterminada e politemporal. *Terrapolis* é uma quimera de materiais, linguagens, histórias.”¹⁵ (HARAWAY, 2016, p.11, tradução nossa). *Terrapolis*, nessa fabulação especulativa, é também espaço para a espécie *humana*¹⁶:

Gumanos são cheios de *genders* e *genres*, cheios de modos-de-fazer, cheios de alteridades significantes. Meus amigos acadêmicos linguistas e especialistas em civilizações antigas me contam que gumano é adama/adão, composto de todos os *genders* e *genres* disponíveis (HARAWAY, 2016, p. 12, tradução nossa)

Estaria a escritura-Lispector propondo, viabilizando a leitura de um(a) gumano(a)? “E se eu digo ‘eu’ é porque não ousou dizer ‘tu’, ou ‘nós’, ou ‘uma pessoa’. Sou obrigada à humildade de me personalizar me apequenando mas sou o és-tu” (LISPECTOR, 1999, p.13). A proposição do “és-tu” parece-nos aqui muito similar e condizente ao “tornar-se-com”, devir politemporal e indeterminado de Haraway, no qual “naturezas, culturas, sujeitos e objetos não preexistem a seus mundos entrelaçados”¹⁷ (HARAWAY, 2016, p. 13, tradução nossa). Por conseguinte, gumanos não são seres de uma espécie individualizada através de identidades fixas, mas “espécies companheiras”:

Espécies companheiras estão incessantemente tornando-se-com (...). Espécies companheiras jogam jogos de cordas onde quem é/são para ser em/do mundo é constituído em intra e inter-ação. Os parceiros não precedem o nó; espécies de todos os tipos são consequência dos emaranhados mundanos que dão forma ao sujeito e ao objeto¹⁸ (HARAWAY, 2016, p. 13, tradução nossa)

O primeiro dos exemplos de “espécie companheira” citado por Haraway é o pombo. De acordo com Haraway, os pombos são seres “altamente diversificados, ocupam muitas categorias em muitas linguagens¹⁹” (HARAWAY, 2016, p. 15, tradução nossa). A autora conta um pouco da história dos pombos como espécie e os utiliza como analogia

¹⁵ A speculative fabulation (...); *n*-dimensional niche space for multispecies becoming-with (...) open, worldly, indeterminate, and polytemporal. *Terrapolis* is a chimera of materials, languages, histories.

¹⁶ Termo utilizado por Haraway para designar os seres humanos em sua metáfora epistemológica *Terrapolis*.

¹⁷ Natures, cultures, subjects, and objects do not preexist their intertwined worldings.

¹⁸ Companion species are relentlessly becoming-with. (...) Companion species play string figure games where who is/are to be in/of the world is constituted in intra-and interaction. The partners do not precede the knotting; species of all kinds are consequent upon worldly subject- and object-shaping entanglements.

¹⁹ They occupy many categories in many languages.

pois, cultural e historicamente, este animal é pensado sob diferentes perspectivas – desde um mensageiro capaz de transportar importantes comunicados durante o período da Idade Média até um simples rato de asas. Ela ainda atenta para o fato de como os pombos, na condição de espécie companheira, interagiram de diferentes formas com os gumanos, tanto sendo afetados como afetando nossas vidas: “espécies companheiras infectam umas às outras o tempo inteiro”²⁰ (HARAWAY, 2016, p. 29, tradução nossa). Gumanos e pombos, sendo figuras de cordas, não são entidades ontológicas pensadas de maneira separada, mas sim emaranhada através de um jogo em que essas figuras “fazem práticas pedagógicas e performances cosmológicas”²¹ (HARAWAY, 2016, p. 14, tradução nossa). É através da figura do pombo que, no capítulo subsequente, Haraway introduz a noção de pensamento tentacular: “nada é conectado a tudo; tudo está conectado a algo”²² (HARAWAY, 2016, p. 31, tradução nossa). A autora nos propõe um modelo epistemológico sistêmico e plural, que não se reduz a pares ou modelos metafísicos opositivos de relação. Um modelo no qual a diferença não é concebida através da exclusão, mas como elemento sem o qual não é possível, no mundo globalizado em que vivemos, pensar de modo geral:

O que ocorre quando as melhores biólogias do século vinte e um não dão conta de pensar e delimitar indivíduos limitados mais seus contextos, quando organismos mais ambientes, ou genes mais o que quer que necessitem, não mais sustentam a abundante riqueza de conhecimentos biológicos, se é que já alguma vez o fizeram?²³ (HARAWAY, 2016, p. 30, tradução nossa)

O discurso biológico cientificista sobre o qual já dissertamos no primeiro capítulo também reduz o reconhecimento da escritura a pares opositivos que se excluem. *Água viva* promove, a nosso ver, uma nova ficção na qual é possível integrar e permitir a diferença como potência. Isso não se dá através da operacionalização metafísica binária do pensamento: “muita coisa não posso te contar. Não vou ser autobiográfica. Quero ser ‘bio’” (LISPECTOR, 1999, p. 23). Haraway associa o pensamento sistêmico do Chthuloceno ao que ela nomeia *sympoiesis*: “sistemas coletivamente-produtores que não tem autodefinição ou limitação temporal. Informação e controle são distribuídos entre os

²⁰ Companion species infect each other all the time.

²¹ Making practices, pedagogical practices and cosmological performances.

²² Nothing is connected to everything; everything is connected to something.

²³ What happens when the best biologies of the twenty-first century cannot do their job with bounded individuals plus contexts, when organisms plus environments, or genes plus whatever they need, no longer sustain the overflowing richness of biological knowledges, if they ever did?

componentes. Os sistemas são evolucionários e têm potencial para surpreendentes mudanças”²⁴ (HARAWAY, 2016, p. 33, tradução nossa). É em meio a esses sistemas que surgem os *gumanos* e todos os seres tentaculares:

Os seres tentaculares não são figuras desencarnadas; são cnidários, aranhas, seres com dedos como humanos e guaxinins, lulas, águas-vivas, extravagâncias neurais, entidades fibrosas, seres flagelados, tranças miofibrilares, emaranhados microbianos e fúngicos emaranhados e feltrados, trepadeiras sondadoras, raízes inchadas, alcançando e escalando seres gavinhadados. Os tentaculares também são net e networks, bichos, dentro e fora das nuvens. Tentacularidade é sobre a vida vivida ao longo de linhas - e uma riqueza de linhas - não em pontos, não em esferas²⁵ (HARAWAY, 2016, p. 32, tradução nossa)

Sendo por excelência o tempo/espço da tentacularidade, o Chthuloceno é, desse modo, lugar de identidades “composto de estórias sem fim de multiespécies e práticas de tornar-se-com, (...) em termos precários em que o mundo não está acabado e o céu não desabou – ainda”²⁶ (HARAWAY, 2016, p. 55, tradução nossa). É nesse cenário que nos defrontamos com *Água viva*, terreno movediço, fluido e sem possibilidades de fechamento. Não há um herói buscando por uma finalidade identitária teleológica, mas sim um desmembramento, tentacularização da escritura-Lispector: “inútil querer me classificar: eu simplesmente escapulo, não deixando, gênero não me pega mais. Estou num estado muito novo e verdadeiro, curioso de si mesmo. Tão atraente e pessoal a ponto de não poder pintar ou escrevê-lo” (LISPECTOR, 1999, p. 13). O “corpo incógnito” de *Água viva* integra, ubiquamente, outras figuras de cordas nesse processo de tornar-se-com:

E eu, sangue da natureza – grutas extravagantes e perigosas, talismã da Terra, onde se unem estalactites, fósseis e pedras, e onde os bichos que são doidos pela sua própria natureza procuram refúgio. (...) Vejo aranhas penugentas e negras. Ratos e ratazanas

²⁴ Collectively-producing systems that do not have self-defined spatial or temporal boundaries. Information and control are distributed among components. The systems are evolutionary and have the potential for surprising change.

²⁵ The tentacular are not disembodied figures; they are cnidarians, spiders, fingery beings like humans and raccoons, squid, jellyfish, neural extravaganzas, fibrous entities, flagellated beings, myofibril braids, matted and felted microbial and fungal tangles, probing creepers, swelling roots, reaching and climbing tendrilled ones. The tentacular are also nets and networks, it critters, in and out of clouds. Tentacularity is about life lived along lines—and such a wealth of lines—not at points, not in spheres.

²⁶ Made up of ongoing multispecies stories and practices of becoming-with in times that remain at stake, in precarious times, in which the world is not finished and the sky has not fallen—yet.

correm espantados pelos chão e pelas paredes. (...) Baratas velhas se arrastam na penumbra. E tudo isso sou eu (LISPECTOR, 1999, p. 15)

Seres humanos são apenas parte de um todo que compõe o mosaico proposto por Haraway: “Diversos jogadores humanos e não-humanos são necessários em cada fibra dos tecidos da urgentemente precisada história do Chthuloceno”²⁷ (HARAWAY, 2016, p. 55, tradução nossa), bem como em cada componente da escritura-Lispector. Conforme já citado anteriormente, é-nos impossível falar em termos de uma identidade ontológica, *autopoiesis* dentro de *Água viva*, mas sim de um sistema *sympoiesis* infinitamente múltiplo e complexo de diferentes discursos: “construo algo isento de mim e ti” (LISPECTOR, 1999, p. 17). É desse “modelo” de identidade fraturada, múltipla que trata Haraway em seu manifesto ciborgue, abordado no capítulo 2 desta dissertação. Vejamos agora com mais detalhes de que maneira o Ser ontologicamente identitário e generificado se desconstrói na escritura-Lispector dentro da perspectiva de Donna Haraway n’*O manifesto ciborgue*. Ao pensar um mundo em que cada espécie é apenas componente de um todo híbrido *sympoiético*, as fronteiras e linhas que delimitam e demarcam territórios e identidades tornam-se cada vez mais fluidas – “estou viva. Mas sinto que ainda não alcancei os meus limites, fronteiras com o quê? Sem fronteiras, a aventura da liberdade perigosa” (LISPECTOR, 1999, p. 18). Esse mundo de ciborgues em *Água viva*, mundo sem fronteiras é, por conseguinte, um mundo de “identidades parciais”:

Um mundo de ciborgues pode significar realidades sociais e corporais vividas, nas quais as pessoas não temam sua estreita afinidade com animais e máquinas, que não temam identidades permanentemente parciais e posições contraditórias (HARAWAY, 2001, p. 46).

No (des)modelo epistemológico proposto por Haraway, de que modo situar a questão do feminismo proposto no *Manifesto*? Segundo a autora, “depois do reconhecimento, arduamente conquistado, de que o gênero, a raça e a classe são social e historicamente constituídos, esses elementos não podem mais formar a base da crença em uma unidade ‘essencial’” (HARAWAY, 2001, p. 16). Não havendo essa suposta “unidade essencial”, não é possível pensar em “ser” algo – sobretudo algo que naturalmente esteja dado e posto por uma ordem “natural”. A proposição de Haraway visa desconstruir a

²⁷ Diverse human and nonhuman players are necessary in every fiber of the tissues of the urgently needed Chthulucene story.

metafísica ocidental que tem o Ser ontológico como finalidade, *telos*. É nessa proposta que se insere o não-binarismo, a superação da categoria do gênero através da escritura-Lispector em *Água viva*. À respeito disso, Haraway afirma:

Não existe nada no fato de ser “mulher” que naturalmente una as mulheres. Não existe nem mesmo uma tal situação – “ser” mulher. Trata-se, ela própria, de uma categoria altamente complexa, construída por meio de discursos científicos sexuais e de outras práticas sociais questionáveis. (HARAWAY, 2001, p. 47)

De que maneira *Água viva* articula esse processo de superação? É possível perceber também as semelhanças que tem a escritura em questão com o próprio “capitalismo avançado”, pelas palavras de Haraway, e a pós-modernidade. Tais fatores, de acordo com a autora, “liberaram a heterogeneidade, deixando-nos sem nenhuma norma. O resultado é que nós nos tornamos achatados, sem subjetividade, pois a subjetividade exige profundidade” (HARAWAY, 2001, p. 102). A ausência de norma facilmente remete à queda do essencialismo e do determinismo biológico, aproximando-se de um mundo composto de simulacros nos quais não há uma suposta cópia original do quer que seja – há apenas a incessante troca e tampouco há o que possamos chamar de algo singular. Entretanto, não somente o sistema sexualizado e generificado da identidade acaba sendo desmantelado, como também inúmeras outras categorias científicas:

A luta teórica e prática contra a unidade-por-meio-da-dominância ou contra a unidade-por-meio-da-incorporação implode, ironicamente, não apenas as justificações para o patriarcado, o colonialismo, o humanismo, o positivismo, o essencialismo, o cientificismo e outros “ismos”, mas também *todos* os apelos em favor de um estado orgânico ou natural. (HARAWAY, 2001, p. 51, grifo da autora)

Similar ao pensamento de Haraway (se) constitui a escritura-Lispector de/em *Água viva*: “Não está claro quem faz e quem é feito na relação entre o humano e a máquina. Não está claro o que é mente e o que é corpo em máquinas que funcionam de acordo com práticas de codificação” (HARAWAY, 2001, p. 91). *Água viva* não encerra, a nosso ver, um Ser a que se possa denominar “personagem” ou “narrador” – “não capto o mim propriamente dito” (LISPECTOR, 1999, p. 17). Nossa proposta aqui é também discutir de que modo esse “mim” não é captado, encerrado em uma forma específica, um “sujeito”; é antes de tudo “sujeitizado” e, por sua vez, performatizado. Butler, autora discutida no capítulo dois, é quem nos traz uma gama de conceitos com os quais faremos a aproximação subsequente com *Água viva*, afinal:

Butler está empenhada em questionar continuamente “o sujeito”, indagando através de que processos os sujeitos vêm a existir, através de que meios são construídos e como essas construções são bem-sucedidas (ou não). O “sujeito” de Butler não é um indivíduo, mas uma estrutura linguística em formação. A “sujeitidade” [“subjecthood”] não é um dado, e, uma vez que o sujeito está sempre envolvido num processo de devir sem fim, é possível reassumir ou repetir a sujeitidade de diferentes maneiras (SALIH, 2018, p. 11)

Esse processo de devir sobressai também no próprio processo de escritura de Butler, que propõe incessantemente um questionamento atrás do outro – sem começo nem fim e “propondo ideias que não podem ser fixadas como verdades” (SALIH, 2018, p. 12). Toda teoria ou ideia, aliás, que se propõe “verdade última”, de acordo com Butler, possibilita práticas e ideologias de opressão. Isso faz com que ela tenha despertado questões e conflitos não só no campo dos estudos de gênero, mas também em diversos campos da filosofia, política e humanidades. Parece-nos também possível pensar muitas vezes que, mais importante do que fazer algo com a escritura de Butler é perceber o que a escritura da autora faz conosco. Ler Butler é também resistir a uma espécie de fetiche taxonômico, no qual possa se afirmar frases do tipo “Butler é marxista” ou “Butler é uma verdadeira leitora da psicanálise”. É possível ler a autora e terminar com mais perguntas do que respostas. No entanto, vários de seus questionamentos nos são altamente pertinentes aqui, por exemplo: como os sujeitos chegam a ser sujeitos? Como as categorias que são entendidas como verdade se sustentam como verdadeiras? Como é que as verdades ganham integridade ontológica? Como operam os mecanismos que legitimam a verdade no interior dos discursos filosóficos?

Em termos de identidade, mais que entender a mulher como algo que “se torna”, conforme afirma Beauvoir, Butler questiona quando é então que *de fato* nos tornamos mulheres, homens: sujeitos de fato. Como proposta de subversão a um sistema encerrado e sólido, Butler propõe, através de seus textos, a identidade e o processo de subjetivação como um processo sem fim e um devir – um tornar-se-com³. De suma importância à obra de Butler são também Foucault – para quem o gênero, o sexo e a sexualidade não são entidades fixas, mas construídas – e Derrida, que propõe pensarmos o significado enquanto “um ‘evento’ que ocorre numa cadeia citacional sem origem nem fim, uma teoria que, na verdade, priva os falantes individuais do controle sobre suas enunciações”

(SALIH, 2018, p. 15). Parece-nos também possível pensar aqui que a escritura-Butler é semelhante à escritura-Lispector no que concerne ao processo de identificação:

Butler não é uma freudiana ou uma foucaultiana, tampouco uma marxista, uma feminista ou pós-estruturalista; em vez disso, podemos dizer que ela tem afinidades com essas teorias e com seus projetos políticos, não se *identificando* com nenhuma delas em particular, mas utilizando uma série de paradigmas teóricos sempre que pareça conveniente, sob as mais variadas, e por vezes inesperadas, combinações (SALIH, 2018, p. 16, grifo nosso)

É importante salientar aqui também que Butler discorre acerca de tais questões através de um modo de análise “genealógico” – que não tem como meta uma verdade ou o conhecimento total da experiência. Investigar de modo genealógico é conceber que o sujeito, o sexo e o gênero são efeitos de instituições específicas de poder, e não causa de uma suposta origem, essência autoevidente e ontológica. Dessa forma, o sujeito é então instituído em contextos e momentos específicos, podendo sempre ser assim feito de maneiras diferentes e não preso a formas que reforcem estruturas de poder ou ideológicas já existentes de opressão. “Homem” e “mulher”, na obra de Butler, é antes algo que “fazemos”, e não algo que “somos”. Tudo isso vem a reforçar, mais uma vez, a ideia de que o sujeito não é uma entidade preexistente: “as identidades podem ser *reconstruídas* sob formas que desafiem e subvertam as estruturas de poder existentes” SALIH, 2018, p. 23) – tal qual ocorre, a nosso ver, em *Água viva*. Como leitoras e leitores deveríamos abandonar nossa busca de significados lineares, “unívocos” (isto é, singulares), questionando nossas próprias suposições a fim de “experimentar o incessante movimento da frase que constitui o seu significado” (SALIH, 2018, p. 28).

Um dos pontos que mais nos é pertinente aqui é um questionamento que Butler fará repetidamente ao longo de sua obra e que já está presente em seu primeiro livro, *Sujeitos do desejo* (1999): a subjetividade depende necessariamente da *negação* do “Outro” pelo “Eu”? É em *Sujeitos do desejo* que a autora irá questionar o processo de síntese de um conhecimento da subjetividade através dos fenômenos percebidos pela consciência. De acordo com a fenomenologia, o processo dialético de formação da subjetividade se dá através de nossa percepção, através da qual experienciamos “a progressão que vai da crença, passando pelo erro, pelo reconhecimento e pela fase da aquisição da experiência, chegando finalmente ao saber absoluto” (SALIH, 2018, p. 37). Assim é a proposta hegeliana de que as sucessivas formas de consciência pelas quais passam nossa percepção não são independentes da realidade: são antes de tudo *a própria*

realidade. Embora o sujeito de Hegel seja um “sujeito-em-processo”, como nomeia Salih, este sujeito ainda está em busca de uma síntese final ou absoluta. A crítica de Butler irá questionar esse movimento de síntese finita através de uma análise da questão do desejo e da psique humana, afinal, segundo Sara Salih:

(...) é provável que a síntese vá formar o próximo elo na cadeia dialética: a síntese é o ponto de partida para a próxima tese e para a antítese e a síntese dela resultantes. O Espírito progride pela admissão dos erros cometidos, de modo que sua jornada através da vida se parece com o jogo conhecido como snakes and ladders no qual ele repetidamente se mova para cima ou para diante, apenas para resvalar e cair novamente quando comete um erro, antes de passar para o próximo estágio (SALIH, 2018, p. 37)

O desejo é, segundo Butler, “um esforço incessante para superar diferenças externas, as quais acabam, afinal, por se mostrarem características imanentes do próprio sujeito, (...) um modo de ser dubitativo, um questionamento corporal da identidade e do lugar” (BUTLER, 1999, p. 6 – 9). Salih também destaca o fato de que a formação da subjetividade através do desejo só se dá, pela perspectiva hegeliana do senhor e do escravo, através da consumação e negação do Outro: a autoconsciência é, assim, sempre um processo destrutivo e negativo. Para além de uma dialética negativa, Butler visa aproximar seu pensamento de uma concepção ideológica na qual a linguagem é um campo aberto de significação no qual a ênfase recai mais na diferença que na unidade: “rejeitar o telos do texto também significa rejeitar a ideia de que ‘o absoluto’ e o ‘ser’ sejam fixos e finais. Além disso, o ser é visto como um processo de ‘devir’ que se dá através da diferença, enquanto o absoluto é igualmente aberto e inacabado” (SALIH, 2018, p. 51). Por isso, reiteramos e salientamos novamente aqui, é tão cara a Butler a filosofia de Derrida e Foucault:

Pode-se dizer que ambos, Derrida e Foucault, romperam com a dialética hegeliana: o primeiro pela afirmação da multiplicidade do signo; o último pela afirmação da multiplicidade e do excesso tanto do poder quanto da história. Para ambos os pensadores, a diferença e a divergência solapam qualquer tentativa de instaurar uma identidade, e a *Aufhebung* de Hegel, a suprassunção da diferença na mesmidade, é vista como negação da diferença e uma estratégia de ocultação através da qual se instaura um sujeito fictício e idêntico a si mesmo (SALIH, 2018, p. 55)

Butler afirma ainda que a identidade de atos é uma sequência de atos, utilizando Austin como referência, e também argumenta que, por trás da identidade performada do

gênero, não há um suposto *performer* que preexiste à prática do gênero, que ocorre no e através do discurso, não havendo nenhum fazedor por trás do feito. Aqui também vale destacarmos a diferença entre a performance – que supõe a existência de um sujeito – e a *performatividade*, que não o supõe. Isso não significa que não há sujeito de um modo geral, mas sim que é no próprio ato performativo que o sujeito se constitui como identidade. Assim sendo, jamais é possível *finalmente* tornar-se algo: “pode-se perguntar sempre por que e sempre continuar sem resposta” (LISPECTOR, 1999, p. 14). O conceito de performatividade aproxima-se em inúmeros momentos de *Água viva*, a nosso ver, que mais parece um ensaio sobre a escrita que “finalmente” uma obra literária, escapando qualquer tentativa de categorização teleológica: “Inútil querer me classificar: eu simplesmente escapulo, não deixando, gênero não me pega mais. Estou num estado muito novo e verdadeiro, curioso de si mesmo. Tão atraente e pessoal a ponto de não poder pintar ou escrevê-lo” (LISPECTOR, 1999, p. 13).

A identidade generificada está aqui, portanto, como algo que é “feito” no próprio ato discursivo e não algo já previamente cristalizado como uma estrutura rígida e sólida, fato bastante criticado pela autora em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2015). Nessa obra, concentram-se os conceitos-chave de Butler, para quem o próprio gênero, como *efeito performatizado* e não *causa originada* é o mesmo que sexo. Enquanto a maior parte das feministas de matriz anglófona e francófona ocuparam-se em fazer distinções entre o que é o sexo e o que é o gênero, Butler nos propõe pensar que 1) não existe nenhuma liberdade tácita para além do discurso e 2) o gênero se constrói *no* sexo e vice-versa: “talvez o sexo tenha sido desde sempre gênero, de maneira que a distinção sexo/gênero não é na verdade distinção alguma” (BUTLER, 2015, p. 7). A manutenção dessa distinção está, de acordo com a autora, na matriz heterossexista – ou como ela nomeia “heterossexualidade compulsória” – que, ao submeter todos os discursos ao falologocentrismo, institui a um só tempo as práticas de instituição de sujeitos heterossexuais:

O gênero não é um substantivo, mas demonstra ser performativo, quer dizer, constituinte da identidade que pretende ser. Nesse sentido, o gênero é sempre um fazer, embora não um fazer por um sujeito que se poderia dizer que preexiste ao feito (BUTLER, 2015, p. 25)

Como situar então o corpo no meio disso tudo? Ao discutir acerca do que ela nomeia “matriz heterossexual” no segundo capítulo de *Problemas de gênero*, dialogando

com o pensamento de Freud e Lacan, a autora também propõe “estar” o corpo um efeito do desejo, e não sua causa. O corpo é uma estrutura imaginada que é a consequência ou produto do desejo: “a natureza fantasmática do desejo revela o corpo não como sua razão ou causa, mas como a sua circunstância e seu objeto” (BUTLER, 2015, p. 71). Ela portanto também não propõe um corpo que seja fixamente material apenas, mas “um corpo que é construído e traçado pelo discurso e pela lei” (SALIH, 2018, p. 83). O desejo, dessa forma, “transfigura” o corpo. A exemplo disso, temos o seguinte trecho de *Água viva*:

Não, isto tudo não acontece em fatos reais, mas sim no domínio de – de uma arte? Sim, de um artifício por meio do qual surge uma realidade delicadíssima que passa a existir em mim: a transfiguração me aconteceu (LISPECTOR, 1999, p. 21)

Quais são as práticas, tecnologias e discursos utilizados para corporificar aquilo que chamamos de gênero? O que Butler faz é, em suma, um processo de desnaturalizar o gênero: não há como se sentir homem ou mulher; o gênero é algo que se faz. É antes a própria sujeição que funda o sujeito. As discussões teleológicas todas, como já dito, visam e atendem a uma causa, identidade, sexo/gênero/corpo/desejo teleológicos, e não interessa a Butler nem nos parece interesse fazer aproximação com a obra em questão de qualquer discurso teleológico, que apresente funcionalidade anterior a si mesmo. As identidades de gênero se consolidam através das próprias práticas de gênero; é sendo que somos, não tornando possível uma subjetividade que atenda à lógica de uma causalidade positivista. O importante aqui é pensarmos não as causas, mas sim os efeitos que provocam as práticas de gênero e em discursos que possam legitimar outras identidades que fujam ou não pertençam ao esquema generificado de identidades binárias. O próprio paradigma construcionista divide sexo e gênero na conformação de duas corporalidades apenas. Discutir questões relacionadas à corporalidade nos remete novamente ao espanhol, filósofo e ativista Paul Preciado. Em *Manifesto Contrassexual*, Preciado parece nos propor o seguinte questionamento: a identidade (de sexo/gênero) se constitui pela redução teleológica das partes? Como (des)compor então a questão da corporalidade? Preciado afirma que:

O sistema sexo/gênero é um sistema de escritura. O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou riscados. A (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente

de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstruir através de operações constantes de repetição e recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais (PRECIADO, 2014, p. 26, grifo do autor)

A proposta da contrassexualidade de Preciado, discutida no capítulo 2, tem por intuito “reforçar o poder dos desvios e derivações com relação ao sistema heterocentrado” (PRECIADO, 2014, p. 27), tal qual se apresenta a escritura-Lispector de *Água viva*. É a “tecnologia social heteronormativa” que vem a produzir a necessidade em nossas consciências, conforme afirma Preciado, de reforçar práticas e discursos que produzem o que o autor chama de “corpos-homem” e “corpos-mulher”: “uma máquina de produção ontológica que funciona mediante a invocação performativa do sujeito como corpo sexuado” (PRECIADO, 2014, p. 28). Para além de algo performatizado, Preciado concebe o gênero como algo prostético, ou seja, que não ocorre senão na materialidade dos corpos:

É puramente construído e ao mesmo tempo inteiramente orgânico. Foge das falsas dicotomias metafísicas entre o corpo e a alma, a forma e a matéria. O gênero se parece com o dildo. Ambos, afinal, vão além da imitação. Sua plasticidade carnal desestabiliza a distinção entre o imitado e o imitador, entre a verdade e a representação da verdade, entre a referência e o referente, entre a natureza e o artifício, entre os órgãos sexuais e as práticas do sexo. O gênero poderia resultar em uma tecnologia sofisticada que fabrica corpos sexuais (PRECIADO, 2014, p. 29)

Água viva nos parece, assim, manifestação literária da contrassexualidade proposta por Preciado. Em *Texto Junkie* (2018), Preciado propõe a existência de uma alta semelhança entre a própria pílula contraceptiva e as tecnologias de sexo/gênero, sendo essas tecnologias de produção de ficções somáticas. Foucault, em *História da sexualidade* (1988), nos traz o fato de que a própria sexualidade é uma invenção da modernidade – o quanto o próprio corpo/sexo/gênero não é, portanto, fixo ou constante, como quer a perspectiva naturalista, mas pode ser modificado, aperfeiçoado, e suas necessidades produzidas e organizadas de diferentes maneiras. A modernidade assinala a transição de uma “‘sociedade soberana’ para uma ‘sociedade disciplinadora’; (...) o deslocamento de uma forma de poder que decide e ritualiza a morte para uma nova forma de poder que planeja tecnicamente a vida em termos de população, saúde e interesse nacional” (PRECIADO, p. 75). Esse deslocamento é o que Foucault denominou *biopoder*, ou “um processo de modernização sexual”, pelas palavras de Preciado. Não somente a

sexualidade – termo que não será inventado até 1880 – de acordo com o autor é englobada pelo biopoder como ficção, mas também o sexo e a raça:

(...) a invenção do que poderia ser chamado de estética da diferença sexual (e racial) é necessária para estabelecer uma hierarquia político-anatômica entre os sexos (masculino e feminino) e as raças (brancos e não-brancos) em caso de agitações resultantes de movimentos de revolução e liberação que clamam pela ampliação da esfera pública para mulheres e estrangeiros. É aqui que a verdade anatômica passa a funcionar como legitimação de uma nova organização política do campo social (PRECIADO, 2018, p. 81)

Ainda de acordo com Preciado, “os dispositivos sexopolíticos que se desenvolvem com a estética da diferença sexual e das identidades sexuais no século XIX são técnicas mecânicas, semióticas e arquitetônicas da *naturalização* do sexo” (PRECIADO, 2018, p. 82, grifo nosso). Isso porque torna-se desse modo “natural” que todo indivíduo tenha necessariamente um sexo para conseqüentemente estar submetido às diferentes formas de poder do estado. As possibilidades são encerradas em duas – masculino e feminino – para o sexo, sendo portanto patologizadas as demais identidades, sobretudo a homossexualidade. Apesar de tudo isso já estar presente no discurso filosófico foucaultiano, Preciado também salienta o fato de que “Foucault negligencia a emergência de um conjunto de profundas transformações das tecnologias de produção do corpo e da subjetividade que apareceram progressivamente com o começo da Segunda Guerra Mundial” (PRECIADO, 2018, p. 84), contexto no qual se situa temporalmente *Água Viva*:

Após a Segunda Guerra Mundial, o contexto somatopolítico da produção tecnopolítica do corpo parece dominado por uma série de novas tecnologias do corpo (biotecnologia, cirurgia, endocrinologia, engenharia genética etc.) e da representação (fotografia, cinema, televisão, internet, videogame etc.) que se infiltram e penetram como nunca a vida cotidiana. Trata-se de tecnologias biomoleculares, digitais de transmissão de informação em alta velocidade. Esta é a era das tecnologias suaves, ligeiras, viscosas e gelatinosas” (PRECIADO, 2018, p. 85)

Foi também em contexto similar ao supracitado por Preciado que o filósofo psicanalista francês Félix Guattari fez uma visita ao Brasil durante a década de 1970, apenas dois anos após a publicação do primeiro volume de *Água viva*. Em meio ao cenário político brasileiro da época, Guattari junto de outra filósofa e psicanalista, Suely Rolnik, empreenderam visitas a diferentes cidades e centros universitários. O resultado dessa

visita veio à luz, anos depois, em um volume organizado por Suely Rolnik intitulado *Micropolítica: cartografias do desejo*. Logo na introdução da obra, Guattari e Rolnik fazem a seguinte consideração acerca do momento em que não apenas se vivia – e ainda se vive – no Brasil, mas em *Terrapolis*, para citar o termo de Haraway, de modo globalizado:

(...) todos vivemos, quase que cotidianamente, em *crise*; crise da economia, especialmente a do desejo, crise dos modos que vamos encontrando para nos ajeitar na vida – mal conseguimos articular um certo jeito e ele já caduca. Vivemos sempre em defasagem em relação à atualidade de nossas experiências. Somos íntimos dessa incessante desmontagem de territórios: treinamos, dia a dia, nosso jogo de cintura para manter um equilíbrio nisso tudo. (...) por medo da essa marginalização chegar a comprometer até a própria possibilidade de sobrevivência (o que é plenamente possível), acabamos reivindicando um território no edifício das identidades reconhecidas. (...) Mas tudo isso não é assim tão simples: os inconscientes às vezes – e cada vez mais – protestam (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 12)

É desse “inconsciente que protesta” e que vive em constante “defasagem” e está íntimo “dessa incessante desmontagem de territórios” que nos parece tratar a escritura-Lispector em *Água viva*: “quero capturar o presente que pela sua própria natureza me é interdito (...) e a vida é esse instante incontável” (LISPECTOR, 1999, p. 9-10). Trazemos aqui a discussão proposta por Guattari e Suely Rolnik de modo a complementar o pensamento dos demais autores trazidos anteriormente, bem como para pensar esse diferente processo de (des)articulação identitária e também literária que nos parece proposta em *Água viva*. Destarte, podemos pensar no que o Guattari e Rolnik propõem no primeiro capítulo de *Micropolítica* acerca da questão da identidade e da subjetividade, ou melhor: aquilo que Guattari destaca como sendo um sistema “produtor de subjetividades capitalísticas”:

Essa cultura de massa produz, exatamente, indivíduos normalizados, articulados uns aos outros segundo sistemas hierárquicos, sistemas de valores, sistemas de submissão (...) e eu nem diria que esses sistemas são “interiorizados” ou “internalizados” de acordo com a expressão que esteve muito em voga na última época, e que implica uma ideia de subjetividade como algo a ser preenchido. Ao contrário, o que há é simplesmente uma *produção* de subjetividade. (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 16-17, grifo dos autores).

É notório que os sistemas hierárquicos de submissão, mencionados por Guattari não distanciam-se das noções já discutidas por outros autores presentes neste trabalho. É inevitável tratar de questões relativas ao sujeito e à subjetividade ao tratarmos de identidade. Diferente de toda uma tradição filosófica clássica que remonta à ideia de sujeito como dado natural, um *être-là*, Guattari propõe algo que, a nosso ver, se aproxima mais dos efeitos produzidos por Clarice em sua obra – uma identidade fabricada e, se não fabricada, que visa constantemente encontrar uma forma de ser sua própria fonte criativa. Um fluxo de escritura que “se busca no próprio movimento, incluindo-se nesse movimento os recuos, as reapreciações e as reorganizações das referências que forem necessárias” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 27). Não sendo a escritura algo separado do mundo, mas algo do e no mundo, também ela é parte desse processo de subjetivação capitalística, pois “a produção de subjetividade constitui matéria-prima de toda e qualquer produção” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 28). Dito isso, em *Água viva* podemos vislumbrar também um modelo de prática subversiva da escritura:

Uma prática (...) de modo a permitir um agenciamento de singularidades desejantes (...) produzindo um jogo (...) que [visa] retomar o espaço da farsa, produzindo, inventando subjetividades delirantes que, num embate com a subjetividade capitalística, a façam desmoronar (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 30)

Desse modo, Guattari e Rolnik também salientam que preferem utilizar o termo “agenciamentos coletivos de enunciação” ao termo “sujeito”, algo que nos parece aqui mais próximo da proposta de uma obra na qual não há pontos centrais e fixos identitários, tampouco em termos de um (tecno)sistema sexo/gênero – “o agenciamento coletivo não corresponde nem a uma entidade individuada nem a uma entidade social predeterminada” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 31) – e a referida subjetividade de Guattari e Rolnik também não é, de acordo com os autores, passível de centralização ou totalização. A escritura-Lispector em *Água viva* produz deste modo, a nosso ver, seu próprio processo de singularização descentrado daquilo que é proposto como sistema binário, opositivo e que quer ser tido como um dado natural. Há um processo de singularização muito forte e intenso que permeia o emaranhado da escritura, não permitindo necessariamente que se chegue a uma significação teleológica do que está a ser lido. É pela e na própria linguagem

que se propõe construir efeitos de sentido múltiplos e agenciamentos que não se fixam a uma identidade ou Ser específicos, criando seu sistema de significação particular:

Em face desse sistema (...) penso ser necessário elaborar uma outra concepção do que seja efetivamente a produção da subjetividade, a produção de *enunciados* em relação a essa subjetividade. Uma concepção que não tenha nada a ver com postular instâncias intrapsíquicas ou de individuação (como nas teorias do ego), nem instâncias de modelização semióticas icônicas (como encontramos em todas as teorias relativas às funções da imagem no psiquismo). Um exemplo dessas últimas é a teoria freudiana Freud quis construir uma economia social da subjetividade a partir dos sistemas de identificação e de toda a problemática dos ideais do ego (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 33, grifo nosso)

É através dos agentes coletivos de enunciação da escritura-Lispector que os efeitos de sentido produzem-se de forma automodeladora, que capta “os elementos da situação e que construa seus próprios tipos de referências e práticas, sem ficar nessa posição constante de dependência (...) a nível do saber, a nível técnico, a nível das segregações” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 46). O desejo não passa na escritura-Lispector a nosso ver, portanto, pelas esferas modelizadoras propostas pelos esquemas de metafísica ocidental estruturais e passivos de centralizar a identidade em algo pronto e até mesmo consumível. Rompe-se dessa forma o modelo romântico de consumir narrativas que, além de supostamente terem um fim, apresentam um suposto “começo original”. Ao discutir, no segundo capítulo de *Problemas de Gênero*, acerca dos recursos utilizados por algumas teóricas feministas ao debater sobre questões identitárias – as feministas de matriz anglófona, por exemplo –, Butler questiona, semelhante ao debate proposto por Guattari e Rolnik, o próprio caráter de buscar um “começo original” para o modo de conceber as identidades e, conseqüentemente, as narrativas: “A história das origens é, assim, uma tática astuciosa no interior de uma narrativa que, por apresentar um relato único e autorizado sobre um passado irrecuperável, faz a construção da lei parecer uma inevitabilidade histórica” (BUTLER, 2015, p. 72). Longe de legitimar narrativas originais ou teleológicas, *Água viva* transcende tais tipos narrativos que podem também sustentar a própria distinção natureza e cultura que, novamente, hierarquiza as identidades em pares opositivos que se anulam:

A relação binária entre cultura e natureza promove uma relação de hierarquia em que a cultura “impõe” significado livremente à natureza, transformando-a, conseqüentemente, num Outro a ser apropriado para seu uso ilimitado, salvaguardando a idealidade do

significante e a estrutura de significação conforme o modelo de dominação (BUTLER, 2015, p. 74)

Embora *Água viva* tente a todo instante captar essa identidade, esse Ser, o “é da coisa” (LISPECTOR, 1999, p. 9), a escritura e a linguagem se demonstram falhas e insuficientes. O que nos parece é que *Água viva* vem mais a confirmar a *negação* de uma ontologia identitária do que a afirmação de uma, afinal “a especificação ontológica do ser, a negação e as relações são determinadas por uma linguagem estruturada pela lei *paterna* e seus mecanismos de diferenciação” (BUTLER, 2015, p. 85, grifo nosso). De acordo com a autora, todos esses mecanismos de diferenciação identitários passam, dentro de um modelo esquematizado de pensamento metafísico ocidental, pela ordem dessa lei paterna – de modo que se configura impossível, partindo desse pensamento, conceber algo como o que se apresenta em *Água viva*:

O “sujeito” que emerge como consequência desse recalçamento torna-se proponente dessa lei repressiva. O caos libidinal característico dessa dependência primitiva é então plenamente restringido por um agente unitário cuja linguagem é estruturada por essa lei. Essa linguagem, por sua vez, estrutura o mundo pela *supressão dos múltiplos significados* (...) e pela instauração de significados unívocos e discriminados em seu lugar (BUTLER, 2015, p. 142, grifo nosso)

A nosso ver, para que haja uma efetiva leitura da escritura-Lispector que se apresenta em *Água viva*, não é possível partir dessas premissas metafísico-ontológicas e sobretudo linguísticas que suprimem os possíveis significados. A escritura-Lispector nos parece propor justamente o movimento inverso e contrário a este que se estrutura através de um simbólico falologocêntrico de significação. Desestrutura-se qualquer noção premeditada que se possa ter do próprio conceito de sujeito centrado através de qualquer lei e a própria escritura revela-se inconclusa, incapaz de capturar o Ser que busca encontrar. Ao invés disso, a escritura aproxima-se muito mais do descentramento do Ser e da busca por múltiplos agenciamentos e conexões, afastando-se de todo e qualquer *a priori* possível. O discurso é sobretudo opaco, propondo uma constante suspensão de qualquer modelo categórico pronto de definição.

Propomos aqui retomar a associação já feita entre a escritura-Lispector e alguns textos de Luce Irigaray – como, por exemplo, “A mecânica dos fluidos” (2017) – para buscar explicitar a relação do regime falologocêntrico de pensamento não somente ao

binarismo, mas também ao racionalismo e à mecanicidade de uma linguagem que visa solidificar o processo de significação oposta a uma proposta de linguagem fluida que é o que (se) propõe *Água viva*. A autora também consente que é necessário rever não somente o modelo epistemológico falologocêntrico através do qual a metafísica ocidental hierarquiza os processos de significação da escritura, mas também “voltar à ‘ciência’ para fazer algumas perguntas” (IRIGARAY, 2017, p. 123). De acordo com Irigaray, a organização da metafísica ocidental, partindo de um espectro falocrático, imobiliza e fixa o discurso e a própria escritura literária em formas engessadas de significação condizentes a uma realidade psíquica ordenada e estruturada simbolicamente pelo Faló. A escritura-Lispector²⁸ – termo que preferimos utilizar aqui para frente para referirmo-nos à obra clariceana – desconstrói esse sistema cientificamente pautado numa lógica racionalista e formal de significação e possibilita a (des)articulação do processo de leitura, deixando-o maleável. Assim sendo, *Água viva* desconstrói categorias formais pré-estabelecidas de toda ordem dada ou posta, inclusive identitárias; uma escritura que:

Que se deixa facilmente atravessar por fluxos em função de sua condutibilidade às correntes vindas de outros fluidos, ou exercendo pressão através das paredes de um sólido, que se mistura com os corpos de estado parecido, neles se diluindo às vezes de modo quase homogêneo, o que torna problemática a distinção de um e de outro; e além disso, que se difunde já “em si mesmo”, o que desconcerta qualquer tentativa de identificação estática (IRIGARAY, 2017, p. 129)

Irigaray salienta ainda que, para além da estrutura falocrática do pensamento, não há portanto espaço para a existência de algo que se nomeie “feminino” ou até mesmo “mulher”. Irigaray propõe inclusive um novo termo para “mulher” – esse não-espaço, não-lugar: *amulher*. *Amulher* pois, afirma a autora, “fora desse volume já circunscrito pela significação articulada no discurso (do pai) nada existe” (IRIGARAY, 2017, p. 130). O próprio ato de definir, fixar, “solidificar” é, para dialogar aqui novamente com o pensamento de Irigaray, racionalista e, conseqüentemente, falocrático, já que “a mecânica dos sólidos mantém relações antigas com a racionalidade, às quais os fluidos não cessam de fazer objeção” (IRIGARAY, 2017, p. 131). É justamente com esse líquido, fluido, que nos deparamos logo no começo de *Água viva*: “agora quero o plasma” (LISPECTOR, 1999, p. 9), plasma que desorganiza qualquer possibilidade de identificação definitiva:

²⁸ Termo já referenciado anteriormente, nomenclatura de Simone Curi (CURI, 2001, p. 69-77).

Pois a natureza não deixa de ter energia, certamente, mas nem por isso ela é capaz de possuir força motora “em si própria”, de encerrar tal força em uma/sua forma total. Assim, o fluido está sempre em excesso, em falta, em relação à unidade. Ele subtrai ao “*Tu és isto*”. Ou seja, a toda identificação definitiva (IRIGARAY, 2017, p. 134, grifo da autora)

Nesse plasma que é vivo, são possíveis múltiplos modos – no plural – de ler *Água viva*. Não nos parece viável, em uma obra como *Água viva*, ler sob o prisma e a óptica da epistemologia metafísica ocidental e binária: “mais que um instante, quero seu fluxo” (LISPECTOR, 1999, p. 16). É necessário buscarmos outros modos, outros procedimentos filosóficos para interpelar o discurso/escritura de Clarice em questão. Procedimentos que, em sua sistemática de significação, não tenham por alicerce necessariamente pares e sobretudo que esses pares não sejam opositivos e que se excluam. As teóricas feministas mais contemporâneas supracitadas estão engajadas em explicitar e elucidar de que maneira o próprio esquema e configuração de nosso pensamento e crenças moldam nossas práticas e, ao mesmo tempo, essas práticas configuram de modo interconectado e simbiótico nossas próprias percepções identitárias. *Água viva* se configura e configura ao mesmo tempo significação fluida ao invés de solidificada: “o fluido – como esse outro, dentro/fora do discurso filosófico – é, por natureza, instável. A não ser que seja submetido ao geometrismo, ou que seja idealizado” (IRIGARAY, 2017, p. 129). Há, na escritura-Lispector, uma “realidade psíquica que resiste ainda a uma simbolização adequada e/ou que significa a impotência da lógica em retomar na sua escrita todas as características da natureza” (IRIGARAY, 2017, p. 124).

Nos interessa, dessa forma, pensar no que Irigaray propõe como sendo uma “semântica dos seres incompletos” (IRIGARAY, 2017, p. 127), pois, afinal de contas, o falologocentrismo visa, sobretudo, “criar normas para o psiquismo segundo leis que submetem o sexual ao poder absoluto da forma (IRIGARAY, 2017, p. 128). Além de normatizar o psiquismo de acordo com a forma, é importante salientar que essa forma metafísica ocidental segue e está calcada em modelos de representação e parâmetros que são exclusivamente masculinos, de acordo com Irigaray. O próprio modelo científico – estar ciente ou consciente de algo, podendo ser esse algo a própria escritura – visa encerrar e solidificar o psiquismo dentro de todos os modelos supracitados. A autora questiona tal fato, afirmando que “uma ciência não está nunca encerrada – ela também tem uma história. E, por outro lado, os dados científicos são suscetíveis de várias interpretações

(IRIGARAY, 2017, p. 84). Faz-se necessário, de acordo com Irigaray, visitar e reapropriar-se até mesmo do funcionamento semântico do discurso:

Trata-se antes de questionar o funcionamento da “gramática” de cada figura do discurso, suas leis ou requerimentos sintáticos, suas configurações imaginárias, suas redes metafóricas e também, é claro, o que ela não articula no enunciado: os seus silêncios. Não se trata, realmente, de interpretar o funcionamento do discurso permanecendo no mesmo tipo de enunciado como aquele que garante a coerência discursiva (IRIGARAY, 2017, p. 88-89)

O próprio processo de leitura pode ser pensado desse modo como uma forma de apropriação do discurso, ao passo que o que Irigaray e alguns dos autores anteriormente supracitados propõem é um modelo diferenciado de apropriação discursiva: “uma apropriação que não se detém jamais na identidade possível a si, de alguma forma. Sempre fluida” (IRIGARAY, 2017, p. 92). Assim sendo, não se torna mais possível pensar em modelos de leitura previamente estabelecidos e, sobretudo, calcados em um modelo falologocêntrico: “convém fazer com que a leitura linear não seja mais possível” (IRIGARAY, 2017, p. 92). Para que tal leitura seja possível, é necessário repensar questões inicialmente de cunho filosófico – sobretudo ético-filosóficas, como as já discutidas acima. Pensar em uma ética daquilo que concebemos como diferença sexual é um, senão o ponto-chave para modificarmos o esquema falologocêntrico de leitura, de acordo com Irigaray. Em *Ethics of a Sexual Difference* (1993), Irigaray afirma que a diferença sexual é “um dos maiores dilemas filosóficos existentes, senão o maior deles em nossa época”²⁹ (IRIGARAY, 1993 p. 5, tradução nossa). Irigaray propõe inclusive que é necessária uma verdadeira revolução no pensamento e questões éticas desse cunho na atualidade:

Uma revolução no pensamento e na ética é necessária se o trabalho com a diferença sexual quiser ser proposto de maneira efetiva. Precisamos reinterpretar tudo o que diz respeito às relações entre o sujeito e discurso, o sujeito e mundo, o sujeito e o cósmico, o microcósmico e o macrocósmico. Tudo, começando pelo modo através do qual o sujeito sempre foi escrito na forma masculina, enquanto *homem*, mesmo quando se quer afirmar enquanto neutro ou universal³⁰ (IRIGARAY, 1993, p. 6, grifo da autora, tradução nossa)

²⁹ Sexual difference is one of the major philosophical issues, if not the issue, of our age.

³⁰ A revolution in thought and ethics is needed if the work of sexual difference is to take place. We need to reinterpret everything concerning the relations between the subject and discourse, the subject and the world,

Para que essa “revolução” seja possível, a autora afirma que precisamos reconsiderar a própria temática do tempo e do espaço. Ela afirma que a própria filosofia sustenta o fato de que o tempo é a interiorização do próprio sujeito e, o espaço, sua exteriorização. Dessa forma, acabamos por nos considerar seres que são como *containers* ou envelopes de identidade, sendo necessário assim rever nossa relação com a matéria, a forma e o intervalo que existe entre elas – os três fatores que compõem aquilo que nomeamos espaço. É mister destacar aqui que o que cumpre o papel de intervalo entre a matéria e a forma é o próprio desejo, de acordo com Irigaray:

O desejo ocupa ou designa o lugar de *intervalo*. Dar uma definição permanente a ele faria com que o mesmo fosse suprimido. O desejo demanda um senso de atração: uma mudança no intervalo, o deslocamento do sujeito ou do objeto em suas relações de proximidade ou distância” (IRIGARAY, 1993, p. 8, tradução nossa).

Irigaray afirma que é assim que é a própria diferença sexual que demarca os limites do que nomeamos como sendo o espaço. Além das oposições falologocêntricas que diferenciam e demarcam o espaço através da metafísica ocidental tradicional situa-se, a nosso ver, a escritura-Lispector de *Água viva* para “além das oposições clássicas de amor e ódio, líquido e gelo - um invólucro que está sempre semi-aberto”³¹ (IRIGARAY, 2003, p. 18, tradução nossa). Sob o olhar filosófico de Irigaray podemos observar *Água viva* através de uma abordagem diferenciada:

Nessa abordagem na qual as fronteiras do corpo são casadas em um abraço que transcende todos os limites - sem, entretanto, arriscar o engolfamento, graças à fecundidade do permeável - na mais extrema experiência da sensação, que está também sempre no futuro, cada um descobre a si mesmo nessa experiência que não é possível expressar embora forme a base da vida e da linguagem³² (IRIGARAY, 2003, p. 18-19, tradução nossa)

Na sequência da introdução de *Ethics of a Sexual Difference*, Irigaray cita o discurso de Diotima n’*O Banquete* de Platão. Esse discurso nos é interessante aqui por

the subject and the cosmic, the microcosmic and the macrocosmic. Everything, beginning with the way in which the subject has always been written in the masculine form, as *man*, even when it claimed to be universal or neutral.

³¹ Beyond classical oppositions of love and hate, liquid and ice-a threshold that is always half-open.

³² In this approach, where the borders of the body are wed in an embrace that transcends all limits without, however, risking engulfment, thanks to the fecundity of the porous-in the most extreme experience of sensation, which is also always in the future, each one discovers the self in that experience which is inexpressible yet forms the supple grounding of life and language.

dois motivos: 1) ele é diferente dos demais discursos dialéticos proferidos pelos demais componentes da mesa na obra e 2) Diotima propõe, segundo Irigaray, uma espécie de modelo dialético que não se reduz a dois, mas no mínimo quatro componentes: “o aqui, os dois pólos de encontro, e o além - mas um além que nunca faz abolir o aqui. E assim por diante, infinitamente. (...) Tudo está sempre em movimento, em um estado de devir” (IRIGARAY, 2003, p. 21, tradução nossa). Desse modo, o mediador daquilo que é conhecido nunca está posto como fixo, mas sim em constante processo de mudança – exatamente ao que nos parece que ocorre em *Água viva*. Diotima questiona toda e qualquer pressuposição de um Deus ou Unidade perfeita e transcendentalmente estável. Pensamos ser possível estender tal proposição inclusive ao que pensamos ser um autor e inclusive leitor da obra literária, sobretudo no que concerne ao *corpus* deste trabalho. Assim como Eros, a escritura-Lispector nos parece figurar sempre algo *intermediário*: nem mortal, nem imortal; nem masculino, nem feminino; nem uma coisa, nem outra – apenas o puro espaço de contato com o devir e a inconstância semiótica.

Já no segundo capítulo, Irigaray estende a problemática de uma dialética polarizada masculino/feminino, dentro/fora, etc. também ao próprio conceito filosófico que temos do tempo/espaço. Ela propõe uma discussão partindo da *Física* de Aristóteles. Através de vários questionamentos teológicos que envolvem a figura do divino como espaço/tempo infinito, Irigaray indaga se o próprio espaço/tempo também não é um *locus* indefinidamente intercambiável, que não se prende ou fixa em categorias ou termos pré-definidos. A *amulher*, para retomar um termo já discutido aqui, deve, segundo a autora, não ter “nem um corpo, nem extensão para dentro, nem extensão para fora”³³ (IRIGARAY, 2003, p. 35, tradução nossa). Assim se configura, para Irigaray, a problemática inclusive do corpo, sua extensão e limites no espaço/tempo:

Em questão está a extensão do lugar, dos lugares e da relação dessa extensão ao desenvolvimento do corpo e dos corpos. Uma questão esquecida ou ignorada na junção da física e da metafísica, uma vez que essas duas dimensões foram postas de lado ou deslocadas, mas um problema ainda vivo hoje (ressuscitado de seu lugar de repressão, diriam os psicanalistas)³⁴ (IRIGARAY, 2003, p. 36, tradução nossa)

³³ Neither body, nor extension within, nor extension without.

³⁴ At issue is the extension of place, of places, and of the relation of that extension to the development of the body and bodies. An issue either forgotten or ignored in the junction of physics and metaphysics, since these two dimensions have been set aside or dislocated, but an issue still alive today (resurrected from its place of repression, psychoanalysts might say).

O corpo figura, de acordo com a autora, como recipiente e extensão de outros corpos e do próprio espaço/tempo. Através de um sistema falologicêntrico, os corpos seriam apenas recipientes e não ativamente parte ou participantes do espaço/tempo de acordo com a autora. Tal movimento é, a nosso ver, visível na escritura-Lispector de *Água viva*, na qual os limites de um corpo dado *a priori* podem dificilmente ser delineados através do discurso. O Lugar que ocupa e que é o corpo, a um só tempo, é, dessa forma, “a ‘natureza’ da matéria e da forma, o habitat no qual ambos coabitam sem cessar (...) *ad infinitum*”³⁵ (IRIGARAY, 2003, p. 37, tradução nossa). O corpo/espaço/tempo não pode, assim, ser “reduzido a uma parte ou estado tanto da matéria quanto da forma, mas figura enquanto receptáculo. (...) Isso significa que: não pode ser reduzido à forma (...) e não pode ser reduzido à matéria no qual figuraria enquanto recipiente ou envelope”³⁶ (IRIGARAY, 2003, p. 37-38, grifo e tradução nossa).

Podemos desse modo perceber que a própria discussão que estamos propondo não se encerra em uma simples teoria ou panorama epistemológico. A escritura-Lispector de *Água viva* nos parece propor uma nova configuração – se é que assim a podemos chamar – inclusive de *modus operandi* a nosso próprio pensamento. Ler a obra em questão é mais sobre permitir-se desconstruir inúmeras categorias e colonização de nosso próprio pensamento do que assumir um significado pronto e estável. O que a literatura em *Água viva* nos questiona é: que outros modos de leitura, percepção, abordagem e inclusive crítica podemos pensar a partir de uma perspectiva não falologicêntrica, que não esteja centrada em um esquema de pensamento e/ou modelo binário de interpretação e cognição e quais os impactos que isso vem a causar em um possível leitor: “o que te escrevo é um ‘isto’. Não vai parar: continua (...). O que te escrevo continua e estou enfeitiçada” (LISPECTOR, 1999, p. 94).

³⁵ The "nature" of matter and form, the habitat in which both wed without ceasing, and in their extension (...) *ad infinitum*.

³⁶ Reduced to either a part or a state of either matter or form, it appears like a *vessel*. (...) appears like a *vessel*. This means: it is not to be reduced to form (...) and it is not to be reduced to matter in that it is a container or envelope.

CONSIDERAÇÕES “FINAIS”

Ao longo do desenvolvimento da presente dissertação foi possível organizar e dissertar acerca de diferentes conceitos e teorias acerca da identidade sexo/gênero afim de realizar uma análise da obra *Água Viva*. Pudemos também perceber os vastos e consequentes desdobramentos e influências de toda essa teoria no pensamento, história, filosofia, política e psiquismo humanos de forma abrangente. Para realizar a análise em nosso último capítulo, decidimos nos dois primeiros capítulos revisitar uma gama de conceitos sobre o sexo/gênero através de dos estudos de vários pensadores e pensadoras, principalmente oriundos de teóricas feministas do século XIX e XX.

Optamos por iniciar no primeiro capítulo nossa discussão através do pensamento de Simone de Beauvoir – que questiona o sexo feminino a partir da perspectiva da ontologia do Ser, diferente dos discursos naturalistas do século XIX. Pudemos pontuar aqui, destarte, parte da investigação de Beauvoir em *O Segundo Sexo* e consequente inquietação da filósofa com relação ao universalismo ontológico da identidade sexo/gênero posta enquanto una e masculina. De acordo com ela, existe desde a antiguidade um modelo social e político que, em grau, reconhece a existência universalmente apenas do Homem, do Pai e do Masculino. Nesse esquema de concepção da identidade sexo/gênero, as possibilidades de identificação restringem-se e fixam-se apenas em um modelo, sendo o feminino apenas um esquema deficitário do primeiro. Assim, um termo ou parte da equação sempre se configura enquanto superior ao outro.

Trouxemos na sequência o filósofo Thomas Laqueur em sua obra intitulada *Inventando o sexo: o corpo dos gregos a Freud* na qual o autor pontua que a própria existência de dois sexos – ao invés de um universal – é relativamente recente. De acordo com Laqueur, esse modelo figurou epistemologicamente até o período do Iluminismo no qual o corpo era concebido enquanto realidade única – o masculino. Até então o ponto de vista sobre o sexo era estritamente social, e não ontológico. Foi somente entre o final do século XVIII e o começo do século XIX que as descobertas científicas destacaram as diferenças anatômicas entre os seres humanos não enquanto grau, mas enquanto espécie. Desse modo, as diferenças passaram a se calcar através da horizontalidade e oposição. É mister destacar também o poder do discurso psicanalítico dessa época acerca da

identidade sexo/gênero, pois conforme já destacado Freud foi o primeiro autor na tradição europeia a calcar a questão do sexo/gênero na biologia humana.

Corroborando ao pensamento de Laqueur, a feminista pós-estruturalista argelina Hélène Cixous critica esse sistema de identitário de representação ocidental que, de acordo com ela, submete toda sua organização em torno de pares necessariamente opositivos que se anulam e também exclusivamente à esfera do masculino. Dentro desse modelo, a diferença é sempre representada enquanto oposição e um dos lados acaba sempre por ser invisibilizado. As bases para a fixação identitária sexo/gênero destacam-se desde o próprio pensamento e discurso metafísico ocidental. Ainda dentro dessa primeira discussão figura a filósofa belga Lucie Irigaray que busca em suas análises do pensamento ocidental revelar como estruturas psicológicas, linguísticas e lógicas básicas perpetuam a dominação masculina. De acordo com Irigaray precisamos retomar o próprio conceito que temos de “ciência”, pois o termo de acordo com ela acaba por engessar, objetificar e solidificar diferentes discursos acerca da identidade sexo/gênero em vista da dominação da lógica androcêntrica. A questão da diferença e da identidade sexual deve, dessa forma, permanecer em constante transformação, reorganização e análise – já que seria paradoxal encerrar categórica e sistemicamente a identidade sexo/gênero sob a perspectiva dos(as) autores que trouxemos em nosso primeiro capítulo. Nesse primeiro momento, dissertamos mais acerca do pólo “sexo”, no que concerne ao que nomeamos “diferença sexual” e do “sexo” presente no termo “identidade sexo/gênero”.

Já no segundo capítulo trouxemos alguns dos conceitos feministas de algumas autoras pertencentes ao que chamamos de um segundo movimento ou onda de feministas. Essas autoras não estão fundamental e necessariamente preocupadas com a crítica à ciência filosófica, psíquica e linguística da identidade sexo/gênero, mas sim com o aspecto histórico, político e social do sexo enquanto intersecção e efeito de diferentes instituições. Iniciamos este capítulo fazendo uma intersecção entre as autoras estadunidenses Linda Nicholson e Joan Scott. Ao invés de majoritariamente criticar uma noção igualitária e universal da identidade sexo/gênero, as feministas de segunda onda optaram por um conceito que opere de forma mais relacional, estrutural e construtivista – o conceito de gênero. No início desse capítulo, buscamos dissertar acerca de alguns autores e autoras e buscam pensar a parte do “gênero” em “identidade sexo/gênero”, antes de discutirmos sobre a intersecção dos dois termos. Pensar a identidade em termos de gênero – ou identidade generificada – é conceber uma relação mútua entre a biologia e a

matriz político-social de constituição do sujeito. Outra filósofa essencial ao corpo deste trabalho e que aparece logo na sequência é Judith Butler, pensadora para quem a identidade é efeito de instituições e práticas discursivas, e não produto final de um sistema binário de diferenciação. Buscamos, ao trazer autoras como Butler, um novo tipo de política e teoria-crítica que contemple o gênero não de maneira estável, mas de maneira viva e performática para nossa posterior análise de *Água Viva*. Tal conceito se aproxima ao proposto por Joan Scott, por exemplo, em “Gênero: uma categoria útil para análise histórica”:

Ademais, as ideias conscientes do masculino e do feminino não são fixas, já que elas variam segundo os usos do contexto. Portanto, existe sempre um conflito entre a necessidade que o sujeito tem de uma aparência de totalidade e a imprecisão da terminologia, a relatividade do seu significado e sua dependência em relação à repressão. Esse tipo de interpretação torna problemáticas as categorias “homem” e “mulher” sugerindo que o masculino e o feminino não são característicos inerentes e sim construções subjetivas (ou fictícias). Essa interpretação implica também que o sujeito se encontra num processo constante de construção e oferece um meio sistemático de interpretar o desejo consciente e inconsciente, referindo-se à linguagem como um lugar adequado para a análise (SCOTT, 1990, p. 16)

Ainda de acordo com Butler, não há um Ser ou entidade ontológica fixa e estática “por trás” do gênero; é o próprio gênero que configura as práticas discursivamente constituídas em nosso cotidiano e se configura ao mesmo tempo, de maneira contínua e ininterrupta. Teresa de Lauretis corrobora ao pensamento de Butler argumentando em sua obra acerca do caráter tecnológico, performático e maleável do que ela nomeia enquanto sendo não apenas sexo ou gênero, mas um “sistema sexo/gênero”. Pensar na separação dos dois termos é, de acordo com ela, tão radical e negligenciador quanto dicotomizar as múltiplas possibilidades de existência e performance dentro desse sistema. A autora afirma que tanto a diferença sexual quanto o gênero acabaram por ficar encerradas aos próprios termos do patriarcado ocidental. Isso nos possibilita pensar em um sujeito ou identidade sobretudo produzida, efeito de práticas sociais, políticas e discursivas e não mimeticamente submetida à categorias engendradas *a priori*.

Paul Preciado, filósofo que trouxemos na sequência, ratifica esse caráter não apenas maleável e inconstante do sexo/gênero, mas também para as múltiplas

possibilidades que hoje a indústria e o mercado bioquímico oferecem de modificarmos nossos corpos através de hormônios, cirurgias e etc. Todos os constructos associados à identidade sexo/gênero são, dessa forma, acessíveis conforme desejado. Preciado propõe um novo modelo de esquematização do corpo em *Manifesto Contrassexual*, propondo pensar para além dos modelos binários de identidade sexo/gênero. Ele afirma que conceito de gênero é tido como uma categoria que se inventa justamente para reduzir a multiplicidade dos corpos ao masculino e feminino, propondo pensar no que ele chama de “contrassexualidade”:

A contrassexualidade é também uma teoria do corpo que se situa fora das oposições homem/mulher, masculino/feminino, heterossexualidade/homossexualidade. Ela define a sexualidade como tecnologia, e considera que os diferentes elementos do sistema sexo/gênero denominados “homem”, “mulher”, “homossexual”, “heterossexual”, “transexual”, bem como suas práticas e identidades sexuais, não passam de máquinas, produtos, instrumentos, aparelhos, truques, próteses, redes, aplicações, programas, conexões (PRECIADO, 2014, p. 22)

Pensar para além do escopo binário da identidade sexo/gênero restrita apenas ao masculino e ao feminino também é assunto dos estudos de Donna Haraway, outra filósofa estadunidense que trouxemos em seguida. Ao propor que a figura do ciborgue seja seu “ponto de partida” enquanto metáfora, a autora nos faz questionar acerca de nossas identidades enquanto começo e fim, calcadas em um discurso sempre orientado por hierarquias metafísicas sujeitas ao *logos a prioristico* falologicocêntrico. Haraway faz, acima de tudo, um intenso exercício de imaginação política e nos faz pensar sobre como pensamos o que pensamos, como concebemos o que concebemos enquanto sendo nossas identidades. O mito do ciborgue vai além dos constructos binários metafísicos ocidentais e desconstrói as narrativas fundadoras sob as quais estão calcados grande parte dos discursos que orientam o ocidente. Haray propõe justamente sairmos de uma lógica de complementaridade e identidade e entramos em uma lógica de simulacro, de diferença, na qual as diferenças sejam possíveis e não polaridades hierarquicamente castradoras.

Haraway destaca-se enquanto sendo a “porta de saída” de nosso segundo capítulo. Em um primeiro momento, buscamos autoras e autores que nos trouxessem discussões e críticas relevantes acerca da sexualidade humana, diferença sexual. Já no segundo capítulo exploramos diferentes conceitos acerca daquilo que, em um segundo movimento

político e epistemológico designou-se por gênero. No final do segundo capítulo, buscamos investigar, através de autores como Butler, Haraway e Preciado, uma teoria-crítica para análise que fornecesse o aporte suficiente para analisarmos *Água Viva*. É fato que muitos leitores e teóricos/críticos da obra cedem ao fato de enquadrar e categorizar a personagem/voz narrativa de *Água Viva* em um sujeito do sexo/gênero feminino, mas nos parece que essa obra supera qualquer fixação identitária – sobretudo sexo/gênero. A escritura-Lispector figura quase sempre enquanto um ponto de interrogação e, muitas vezes, desorganiza e desconstrói conceitos dos mais diversos que temos acerca da realidade, o mundo que nos cerca e principalmente nossas emoções. A água é elemento fluido, difícil de conter e, mesmo que seja contido, permanece em seu estado de “alinearidade”. Nos parece que encerrar este líquido em categorias, narrativas fundadoras ou teleológicas é inútil – bem como dizer que há uma personagem de sexo feminino em *Água Viva* nos parece improdutivo. Tal presunção soa tão infrutífera quanto demarcar um Ser em sua totalidade na escritura-Lispector em questão seria também impor a este trabalho um fim ou finalidade, pois esperamos que possa contribuir com a comunidade acadêmica sobretudo por conta do extenso levantamento teórico e traduções que foram feitas.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Vários tradutores. Coordenação Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001-2006, 9 vols.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo** – a experiência vivida; tradução de Sérgio Millet. 4. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1980.

BORELLI, Olga. **Clarice Lispector**: esboço para um possível retrato. Rio de Janeiro. Nova Fronteira: 1981.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: Feminismo e subversão de identidade. Tradução de Renato Aguiar. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CIXOUS, Hélène. *White ink: interviews on sex, text and politics*. Acumen, Stocksfield: 2008.

_____. *La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura*. Anthropos, Barcelona: 1995.

_____. *Reading with Clarice Lispector*. University of Minnesota Press, Minneapolis: 1990.

CURI, Simone. *A Escritura Nômade em Clarice Lispector*. Chapecó: Argos, 2001.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987. p. 206-242.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Edição Standard Brasileira das obras completas, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão – estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002

GUATTARI, Félix; Org. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HARAWAY, Donna J. Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In. TADEU, T. (Org.) **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 1991. pp 33-118.

_____. *Staying with the trouble: Making kin in the Cthulocen*. Duke University Press: 2016.

IRIGARAY, Lucie. *Este sexo que não é um*. São Paulo: SENAC, 2017.

_____. *An Ethics of Sexual Difference*. Ithaca: Cornell University, 1993.

LAQUER, Thomas. *Inventando o sexo*: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 2001.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo GH*. Rio de Janeiro, Rocco: 2009.

_____. *Água Viva*. Rio de Janeiro, Rocco: 1999.

_____. [Entrevista concedida a Julio Lerner para TV Cultura em 1977, a Internet]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ohHP112EVnU>. Acesso em 18/11/2020.

NICHOLSON, Linda. *Interpretando o Gênero*. Estudos Feministas, vol. 8, no. 2, Instituto de Estudos de Gênero da Universidade Federal de Santa Catarina, 1994, pp. 9–41. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/43596547>>.

NUNES, Benedito. *O drama da linguagem*: uma leitura de Clarice Lispector. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995.

PRECIADO, Paul. *Manifesto contrassexual*: práticas subversivas de identidade sexual. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

REALE, G. *História da filosofia antiga vol. II*: Platão e Aristóteles e vol. V Léxico, Índices e Bibliografia. 2ª edição. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz & Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola. 2002.

SANTIAGO, Silvano. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte, Autêntica: 2018.

SAUSSURE, F. de. *Curso de Linguística Geral*. Tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes, Isidoro Blikstein. 25.ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Educação & Realidade. Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul/dez., 1990.

WOLFREYS, Julian. *Compreender Derrida*. Rio de Janeiro: Vozes: 2003.