

MULHERES MERCADORIA

aproximações entre a teoria Marxista e Irigaray

COMMODIFIED WOMEN

intersections between Marxist theory and Irigaray

<https://doi.org/10.26512/rfmc.v12i3.56290>

Yasmin Santos Abdel Qader*

Universidade de Brasília

<http://lattes.cnpq.br/8400057151094046>

<https://orcid.org/0009-0002-6829-647X>

yasminqader@gmail.com

* Psicanalista e doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB).

RESUMO

Neste ensaio, duas correntes filosóficas aparentemente distantes encontram-se: a teoria marxista e o feminismo da diferença sexual. Enquanto linguagens em comum entre tais correntes são buscadas, tem-se inicialmente o objetivo de explicitar as tramas da analogia feita por Luce Irigaray de que o status da mulher na sociedade patriarcal é próximo do status da mercadoria na sociedade capitalista. Na medida em que se desenvolve, este trabalho caminha para o sentido de compreender os efeitos de uma leitura ou método pragmático em um texto feminista. Somos levadas a perguntar, então: *o que tais palavras realizaram?* Se Irigaray já foi bastante lida por filósofas da linguagem e é considerada como uma filósofa que trabalhou para o desenvolvimento do simbólico feminino, algo parece passar desapercebido que é *da situação de onde ela parte*, quer seja, de sua *dificuldade de falar*. Mas a autora está acompanhada de outras filósofas, que também desenvolvem suas filosofias a partir de *pontos de situação* [Standpunkt - Georg Lukács] próximos. Assim, Luce Irigaray, Adriana Cavarero, Judith Butler, Nancy Fraser, Terry Winant, para citar apenas as principais, compõem aqui um coro/corpo político diverso (e talvez controverso) que busca falar a partir da andro-periferia.

Palavras-chave: Mercadoria. Diferença sexual. Ponto de situação. Matéria. Mediação.

ABSTRACT

In this essay, two seemingly distant philosophical traditions converge: Marxist theory and sexual difference feminism. While exploring shared conceptual ground between these frameworks, the primary aim is to unpack Luce Irigaray's analogy between the status of women in patriarchal society and that of commodities in capitalist society. As the argument develops, the work shifts toward understanding the effects of a pragmatic reading (or method) applied to feminist texts. This leads us to ask: *What do such words do?* Though Irigaray has been widely read by philosophers of language and is recognized for her contributions to a feminine symbolic, one crucial dimension often goes unnoticed—*the situatedness from which she speaks*, that is, her very *difficulty of speaking*. Yet she is not alone: other philosophers, including Adriana Cavarero, Judith Butler, Nancy Fraser, and Terry Winant (to name the key figures discussed here), articulate their theories from analogous *standpoints* [Standpunkt—Georg Lukács]. Together, they form a diverse (and perhaps contentious) political chorus/body that seeks to speak from the andro-periphery.

Keywords: Commodity. Sexual difference. Standpoint theory. Matter. Mediation.

Yasmin Santos Abdel Qader

INTRODUÇÃO^I

O que é feito de pedaços precisa ser amado!
Manoel de Barros, 2010, p. 152

O presente trabalho tem como objetivo explicitar as tramas que fundamentam a relação (talvez, até analogia) proposta por Luce Irigaray entre o lugar das *mercadorias* nas sociedades capitalistas e o lugar das *mulheres* nas sociedades patriarcais. Como consequência disto, foi elaborado um esboço para possíveis aproximações entre o método da autora e o método histórico-dialético. O *ponto de situação*^{II} [Standpunkt] de Georg Lukács, assim como as categorias de imediatidade [Unmittelbarkeit] e *mediação*, aparecem como possíveis chaves para potencializar tal diálogo entre teorias. Cabe, aqui, apresentar a maneira em que a própria autora se posiciona diante uma possível objeção a respeito de um “analogismo”:

Objetar-se-á que essa interpretação é de caráter analógico? Aceito a questão, contanto que ela seja também, e antes de mais nada, endereçada à análise feita por Karl Marx da mercadoria. Aristóteles, ‘um gigante do pensamento’, segundo Marx, não determinava a relação da forma à matéria por analogia à relação entre o masculino e o feminino? Voltar à questão da diferença dos sexos equivaleria antes, portanto, a reatravessar o analogismo (Irigaray, 2017, p. 195).

I Este trabalho foi elaborado inicialmente no contexto da disciplina *Introdução à Teoria Crítica* do Programa de Pós-Graduação da Filosofia-UnB, com o Professor Giovanni Zanotti, a quem devo meus agradecimentos pelos ensino e apoio para a escrita.

II Cf. LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. Estudos sobre a Dialética Marxista. Tradução: Rodnei Nascimento. Editora Martins Fontes. São Paulo. 2018.

No que diz respeitos às teorias feministas, em *Contra o “simbolismo”: usos e abusos do “lacanismo” para políticas feministas* (2017), Nancy Fraser faz uma distinção entre a teorias que se utilizam do modelo estruturalista (ou neoestruturalista) e aquelas que se utilizam do modelo pragmático no estudo da linguagem. A autora defende o modelo pragmático seria mais promissor, pois

Diferentemente da abordagem estruturalista, a visão pragmática estuda a linguagem enquanto uma prática social no contexto social. Tal modelo toma os discursos — e não as estruturas — como seu objeto. Discursos são práticas de significação historicamente específicas e socialmente situadas. Eles são quadros comunicativos nos quais falantes interagem pela troca de atos de fala. Ainda sim, discursos são eles próprios estabelecidos no interior de instituições sociais e ações sociais. Deste modo, o conceito de discurso liga o estudo da linguagem ao estudo da sociedade (Fraser, 2017, n.p.).

Segundo a autora, o modelo pragmático oferece diversas vantagens para a teorização feminista. Ao tratar os discursos como contingentes, este modelo está atento à contextualização histórica e nos permite tematizar mudanças, pois considera que os discursos emergem, se alteram e desaparecem ao longo do tempo. Em segundo lugar, esta abordagem comprehende a significação como uma *ação* ao invés de *representação*, pois se interessa em como as pessoas fazem coisas com palavras, inspirando-se no trabalho de John Langshaw Austin (1962): “[assim, esse modelo nos permite enxergar sujeitos falantes não simplesmente como efeitos de estruturas e sistemas, mas antes como agentes socialmente situados” (Fraser, 2017, n. p.). Em terceiro lugar, reconhece que há discursos no plural, pois, para ele, há diferentes discursos na sociedade, uma pluralidade de zonas comunicativas em tensão, assim, este modelo trata as identidades sociais de forma não-monolítica. Ele permite “conflitos entre esquemas sociais de interpretação e entre agentes que os implementam” (Fraser, 2017, n. p.). O modelo pragmático permite, portanto, focar o poder e a desigualdade, prestando-se a alterá-los.

Neste ensaio Fraser reconhece que Irigaray, em alguns momentos de sua obra, utiliza-se do modelo pragmático, sem portanto descrever exatamente quais seriam estes trabalhos. O presente ensaio tem como hipótese que o texto de Irigaray “O mercado das mulheres”, em *Este sexo que não é só um sexo* (1977/2017) seria um destes trabalhos apontados por Fraser, dado que Irigaray utiliza-se de práticas de significação historicamente específicas e socialmente situadas para descrever a situação concreta de mulheres na sociedade patriarcal. Irigaray estaria, nesta linha de pensamento, teorizando a partir de um *ponto de situação*.

Seguindo o argumento de Terry Winant^{III} (1987), a apostar em um *ponto de situação* feminista, parte do pressuposto de que a mesma opressão sexista produz diferentes modos de vida para mulheres em diferentes situações de raça, classe, cultura, etc., sendo que todas elas apresentam algo em comum: estarem à margem de uma sociedade patriarcal. Neste sentido, Lélia Gonzalez apresenta uma proposta de trabalho que dialoga bastante com a de Irigaray, no que a autora faz em relação à língua e à cultura brasileiras, por buscar escutar o que está *denegado* nestas. Há muito potencial de articulação entre as autoras, inclusive como uma forma de trazer a reflexão de Irigaray para o contexto nacional e para o debate racial.^{IV} Winant defende que as múltiplas “posturas compostas” de ativistas individuais, que apresentam em comum a *reivindicação contra a opressão sexista*, formem a política feminista genuína:

Cada feminista individual trabalha a partir de um ponto de situação que provavelmente será tão antirracista, antiimperialista ou antimilitarista quanto antissexista. Sem as múltiplas “posturas compostas” de ativistas individuais – sem a maturidade política que elas incorporam – não haveria política feminista genuína. Portanto, embora haja um sentido em que existe uma posição

III Todas as traduções constantes neste trabalho são de responsabilidade da autora.

IV Cf. os ensaios *Racismo e sexismo na cultura brasileira* e *A categoria político-cultural de amefricanidade* em L. Gonzalez, *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2020). E *Entre o pretuguês e o falar-mulheres: diálogos sobre o inconsciente como materno* em Lélia Gonzalez e Luce Irigaray de Juliana de Moraes e Paula Gruman, em *A Revolução do pensamento feminino: marcas da esperança* (Rio de Janeiro, Editora Multifoco, 2022).

feminista única, isso não implica que o feminismo seja monolítico ou que não se curve em resposta a várias circunstâncias políticas (Winant, 1987, p. 145).

No capítulo “O mercado das mulheres”, em *Este sexo que não é só um sexo* (1977/2017), Luce Irigaray utiliza do desenvolvimento que Marx faz a respeito da mercadoria^V para pensar a maneira como as mulheres encontram-se submetidas a uma *cisão* (*schize*) “que as separa em categorias de utilidade e valor de troca” (p. 197), um corpo-matéria, que funciona como suporte para um valor segundo um padrão externo a elas (fálico). De acordo com seu diagnóstico (o que já consta na análise do antropólogo Lévi-Strauss que a autora cita)^{VI}, a sociedade ocidental está baseada na troca de mulheres, e mantém-as neste lugar “assegura a passagem à ordem social, à ordem simbólica, à ordem, simplesmente” (Irigaray, 2017, p. 191). Regra conhecida sob o nome de proibição do incesto é o fato de os homens, ou de grupos de homens, fazerem circular as mulheres entre eles, para manter uma ordem centrada neles. E, já para Lévi-Strauss, as mulheres ocupavam este papel de “*commodities rarefeitas e essenciais à vida em grupo*”, como explicita Irigaray.

Para Irigaray, a lei que ordena a sociedade ocidental é baseada na valorização exclusiva das necessidades-desejos dos homens, e das trocas feitas *entre eles*:

[...] todos os sistemas de trocas que organizam as sociedades patriarcais, e todas as modalidades de trabalho produtivo que são reconhecidas, valorizadas, remuneradas nessas sociedades, são negócios de homens. Mulheres, signos, mercadorias são sempre remetidos ao homem [...] e eles passam sempre de um homem a outro homem, de um grupo de homens a outro grupo de homens. A força de trabalho é, portanto, suposta sempre como masculina, e os “produtos” são objeto de uso e de transação somente entre homens (Irigaray, 2017, p. 192).

V Cf. especificamente na seção 1 do capítulo 1 de *O Capital* (livro 1).

VI Cf. Levi-Strauss, C. *As estruturas elementares do parentesco*, 7. ed., Petrópolis, Vozes, 2012.

Tal “endogamia sociocultural” dos homens exclui a participação da mulher: os homens fazem comércio das mulheres, mas sem estabelecer trocas *com* elas: “A economia, no sentido restrito e generalizado, praticada nas nossas sociedades, exige [...] que as mulheres se prestem à alienação no consumo, e às trocas, sem participação nelas, e que os homens sejam isentos de serem objetos de uso e de circularem como mercadorias” (Irigaray, 2017, p. 193), *para* as mulheres.

O que se seguirá será melhor compreendido na parte final do texto, onde localizo o texto aqui trabalhado no conjunto da obra de Luce Irigaray. Optei por esta sequência, pois é oportuno que esta mesma contextualização componha as ferramentas para as aproximações aqui almejadas. Portanto a contextualização da obra de Irigaray, seu método, se assim podemos dizer, será confrontado com o método histórico-dialético – obviamente de maneira não esgotada. Após uma breve exposição sobre a mercadoria em Marx, passaremos ao texto de Irigaray, para que, enfim, possamos confrontá-los.

A NOÇÃO DE MERCADORIA EM MARX

Para Marx, nas sociedades onde o modo capitalista de produção prevalece, a mercadoria aparece como a forma elementar da riqueza. Por isto, *O capital* inicia a partir da análise dela:

A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência [*Lebensmittel*], ou indiretamente, como meio de produção (Marx, 2011, p. 113).

O que caracteriza uma mercadoria é ela incorporar em si a unidade de seu *valor de uso* e do *valor*, o que será desenvolvido adiante. Descobrir as múltiplas formas de uso das coisas é no que consiste o ato histórico, como aponta o autor do livro *How to Read Marx's Capital*^{VII}, Michael Heinrich: “[i]sto significa que sua utilidade não é simplesmente um dado. Para conceber algo como útil, devemos, por um lado, ter a necessidade correspondente (tanto o consumo como a produção geram necessidades) e, por outro lado, temos que estar conscientes das propriedades da coisa” (2021, p. 51). Tanto as necessidades de consumo e produção como nosso conhecimento das coisas desenvolvem-se historicamente.

A utilidade de uma coisa compõe seu *valor de uso*. Esta utilidade é condicionada pelas propriedades do corpo da mercadoria. Por isso, “o próprio corpo-mercadoria [*Warenkörper*], como ferro, trigo, diamante, etc., é um valor de uso” (Marx, 2011, p. 114). Porém, este valor se efetiva apenas no uso ou consumo. O valor de uso forma o *conteúdo material* da riqueza, qualquer que seja sua *forma social*. Ele compõe, assim, na sociedade capitalista, o *suporte material* do *valor de troca*.

O valor de uso carrega em si não seu próprio valor de troca, mas o valor de troca de outra mercadoria, em relação a um terceiro termo. Isto quer dizer que, se a mercadoria A pode ser trocada por B ou C, então B deve também ser trocável por C, pois elas estão numa *relação de equivalência* matemática. Então B e C equivalem à mercadoria A, representam diferentes valores de troca de A, são de *magnitude idêntica*.

Esse algo em comum não pode ser uma propriedade geométrica, física, química, ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias. Suas propriedades físicas importam apenas na medida em que conferem utilidade às mercadorias, isto é, fazem delas valores de uso. Por outro lado, parece claro que a abstração dos seus valores de uso é justamente o que caracteriza a relação de troca das mercadorias (Marx, 2011, p. 115).

VII Todas as traduções constantes neste trabalho são de responsabilidade da autora.

Enquanto valores de uso as mercadorias diferem-se *qualitativamente*, porém, enquanto valores de troca, elas apenas podem diferenciar-se *quantitativamente*, sem que a qualidade interfira no processo. Isto porque elas são redutíveis a uma terceira grandeza, que representa a grandeza comum entre todas.

Abstraindo o valor de uso dos corpos-mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho. Mas mesmo o produto do trabalho já se transformou em nossas mãos. Se abstraímos de seu valor de uso, abstraímos também de seus componentes [*Bestandteilen*] e formas corpóreas que fazem dele um valor de uso. O produto não é mais uma mesa, uma casa, um fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas. E também já não é mais o produto do carpinteiro, do pedreiro, do fandeiro, ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Com o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece também o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, trabalho humano abstrato (Marx, 2011, p. 116).

Marx considera que dos produtos do trabalho resta apenas uma simples massa amorfa [*Gallerte*] de *trabalho humano indiferenciado*, uma mesma *objetividade fantasmagórica*. Tal massa amorfa representa apenas o fato de que nesta produção foi despendida força de trabalho humana, foi acumulado trabalho humano. Estes produtos aparecem, então, como *cristais* dessa substância social que lhes é comum, representam valores de mercadorias. A mercadoria, assim como o trabalho, aparece, então, como um *duplo* [*Zwieschlächtiges*] de valor de uso e valor (de troca). Tal caráter duplo, segundo Marx, é o centro em torno do qual gira o entendimento da economia política.

Mas o que seria, afinal, o *trabalho útil*? Seria aquela atividade produtiva adequada a um fim específico, que compõe a condição de existência da produção de mercadorias, a *divisão social do trabalho*.

Numa sociedade cujos produtos assumem genericamente a forma da mercadoria, isto é, numa sociedade de produtores de mercadorias, essa diferença qualitativa dos trabalhos úteis, executados separadamente uns dos outros, como negócios privados de produtores independentes, desenvolve-se como um sistema complexo, uma divisão social do trabalho (Marx, 2011, p. 120).

São necessárias atividades produtivas especiais como mediação do homem em relação às *riquezas materiais da natureza*, atividades estas que adaptam matérias naturais específicas a necessidades humanas específicas: “Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (Marx, 2011, p. 120). E ele prossegue:

Ao produzir, o homem pode apenas proceder como a própria natureza, isto é, pode apenas alterar a forma das matérias. Mas ainda: nesse próprio trabalho de formação ele é constantemente amparado pelas forças da natureza. Portanto, o trabalho não é a única fonte dos valores de uso que ele produz, a única fonte da riqueza material. Como diz William Petty: *o trabalho é o pai, e a terra é a mãe da riqueza material* (Marx, 2011, p. 121, grifo nosso).

Porém, os *valores* dos produtos destas atividades representam apenas massas amorfas de trabalho, assim como os trabalhos contidos nesses valores representam tão somente *dispêndio de força humana de trabalho*. O trabalho humano é reduzido, então, a trabalho humano *sem qualidade*, vale apenas *quantitativamente*.

A objetividade do valor das mercadorias é diferente de Mistress Quickly, na medida em que *não se sabe por onde pegá-la*. Exatamente ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos-mercadorias, na objetividade de seu valor não está contido um único átomo de matéria natural [*Naturstoff*]. [...] Lembremo-nos, todavia, de que as mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressões da mesma unidade social, do trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, por isso, é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias (Marx, 2011, p. 121, *grifo nosso*).

A ANÁLISE DA MERCADORIA DE MARX COMO UMA INTERPRETAÇÃO DO STATUS DA MULHER

Certamente, os meios de produção evoluíram, as técnicas se desenvolveram, mas parece que, desde que o homem-pai foi assegurado de seu poder reprodutor e marcou com seu nome os seus produtos, ou seja, desde as origens da propriedade privada e da família patriarcal, a exploração social teve lugar. Em outros termos, todos os regimes sociais da “História” funcionam a partir da exploração de uma “classe” de produtores: as mulheres, cujo valor de uso reprodutivo (de filhos e de força de trabalho) e cuja constituição em valor de troca asseguram a ordem simbólica como tal, sem que por esse “trabalho” elas sejam, nessa moeda, recompensadas, o que implicaria um duplo sistema de trocas, ou seja, uma implosão da monopolização do nome próprio (e do que ela significa como poder de apropriação) pelos homens-pais

Irigaray, 2017, p. 194

O que a autora parece apontar é que *no que diz respeito às mulheres, os sujeitos produtores deixam de funcionar como mercadorias, pois são eles que provêm a medida do valor destas mulheres-mercadoria*, as quais asseguram

a circulação das trocas, sem, no entanto, participar delas como sujeitos. Apenas como simples exemplo da atualidade deste diagnóstico é a proibição do aborto no Brasil, hoje, no ano de 2024, onde homens ainda legislam sobre os corpos das mulheres e, ainda hoje, tentam retroceder no Congresso em casos de direitos conquistados para o aborto legal, como no de meninas menores de idade estupradas. Não se trata aqui sobretudo de controlar os corpos das mulheres em seu valor reprodutivo (de força de trabalho)?

Mais que isso. Se, por um lado, há exploração do *valor de uso reprodutivo* do corpo da mulher (e aqui, além das propriedades qualitativas específicas do corpo feminino, poderíamos, também, incluir o trabalho reprodutivo, que é constituído por todas tarefas do cuidado, desde criar uma criança até as tarefas de casa), não é isto que determina seu preço. Seu corpo é apenas suporte material deste preço, que é resultado de uma operação de *abstração* deste corpo:

[...] ela [a abstração] só é possível em uma relação de igualdade de dois objetos - de duas mulheres-, com um terceiro termo que não seja nem de um nem do outro. Não é, portanto, como “mulheres” que elas são trocadas, mas como mulheres reduzidas a algum fator que lhes seria comum - a sua cota em ouro, ou o falo-, e do qual elas representariam um *mais* ou um *menos*. Mas não um mais ou um menos de qualidades femininas, evidentemente. Sendo estas eventualmente abandonadas às necessidades do consumidor, *a mulher vale, no mercado, em função de uma única qualidade: a de ser um produto do “trabalho” do homem* (Irigaray, 2017, p. 196).

Enquanto mercadorias, as mulheres são, ao mesmo tempo, duas coisas: objetos de utilidade e portadoras de valor. Porém, elas têm valor somente no que elas podem ser trocadas, somente em sua classificação em relação a este terceiro termo exterior, para o qual elas tenham uso privado e uso social, argumento a ser desenvolvido a seguir. Seu valor próprio, no sentido qualitativo do termo, escapa: “continente negro, buraco no simbólico, falha no discurso...” (Irigaray, 2017, p. 196). Ela, enquanto mercadoria, não espelha a si em outra, como acontece ao ho-

mem e seu semelhante, mas representa uma *medida* (*portanto, uma quantidade*) de valor exterior a ela mesma: “sua trans-formação pelo trabalho (social, simbólico) do homem” (Irigaray, 2017, p. 197). A respeito deste não espelhamento de uma mulher para outra, que poderia vir a contribuir para a subjetivação feminina a partir da identificação, é importante apontar como que, para Marx inicialmente é justamente a partir do espelhamento mútuo que as mercadorias operam, como foi previamente abordado na seção anterior em termos de uma *relação de equivalência*. Neste ponto, a analogia de Irigaray apresenta certa fragilidade.

Em tal cultura patriarcal, se a mulher *deseja* ou *fala* está representando, encenando, imitando, uma ordem masculina. A denúncia de autoras do feminismo da diferença como Irigaray é justamente esta: a de que falta às mulheres linguagem, ou em termos de Marx, mediações, para sua própria condição concreta: “O poder dessa economia prática do meta-físico se explicaria pelo fato de que a energia ‘fisiológica’ seria transformada em valor abstrato sem a mediação de uma elaboração inteligível” (Irigaray, 2017, p. 210). *Ora, no processo de tomada de consciência de tal condição, desenvolver uma atitude crítica perante a ela, explicitar tal imediatidate ou seu ponto de situação neste momento histórico, por meio das mediações, não poderia oferecer presságios para ir além dele?* Este é o aspecto que parece conectar o trabalho de Irigaray com a teoria Marxista, a ser desenvolvido adiante.

A ABSTRAÇÃO DO VALOR E A ABSTRAÇÃO DO FALO

[...] o trabalho é o *pai*, e a terra é a *mãe* da riqueza material
Petty *apud* Marx, 2011, p. 121

Como explicitado anteriormente, os modos de produção são baseados na *submissão* da natureza ao trabalho do homem. O próprio Marx faz explicitamente tal “analogia” que Irigaray critica: “o trabalho é o *pai*, e a terra é a *mãe* da riqueza material” (Petty *apud* Marx, 2011, p. 121).

Segundo Irigaray, a *organização* e o *trabalho simbólico* que fundamentam a sociedade capitalista são os do *nome próprio*, nome próprio do pai. Nesta sociedade, tanto os produtores-proprietários privados, quanto os produtores-explorados trocam entre si suas *mulheres-mercadorias*. A partir das origens da propriedade privada e da família patriarcal, foi assegurado a este homem-pai seu poder *produtor simbólico*: marcou com seu nome seus produtos. Desde então, as mulheres, enquanto uma classe produtora específica, seriam exploradas a partir de um duplo aspecto: (1) o *valor de uso reprodutivo* devido às qualidades específicas de seu corpo; (2) sua abstração em *valor de troca*, o qual assegura e mantém a ordem simbólica; sem serem, nesta moeda, recompensadas. É o que Irigaray quer dizer quando se refere a uma repartição do corpo social, a qual poderíamos ilustrar assim: relação homem-homem reassegurada pela troca de mulheres-mercadoria (que estão à margem da ordem hegemônica). Pelo fato de estes homens produtores simbólicos proverem tal medida de valor a estas mulheres-mercadoria, em relação a elas, e entre eles, eles não funcionam como mercadoria. As mulheres asseguram, assim, a troca entre eles, mas não participam ativamente destas trocas como sujeitos.

A valorização de valor, para Marx, torna-se a ordem da sociedade capitalista. Do mesmo modo, segundo Irigaray, a valorização do falo torna-se a ordem falocrática.

Possuir uma mulher é certamente indispensável ao homem pelo valor de uso reprodutivo que ela representa, mas o seu desejo é possuir todas as mulheres. De “acumulá-las” todas, enumerando suas conquistas, seduções, posses, ao mesmo tempo de modo sequencial e cumulativo: classificando-as. [...] O uso das mulheres tem, portanto, menor valor do que a sua apropriação uma a uma. E sua “utilidade” não é o que mais conta. As “propriedades” do corpo das mulheres não são o que determina o seu preço - mas constituem, apesar disso, o suporte material desse preço.

[...]

Deve-se, porém, fazer abstração desse corpo, quando são feitas as trocas de mulheres. Não é em função de um valor intrínseco, imanente à mercadoria, que essa operação pode ter lugar. Ela só é possível em uma relação de igualdade de dois objetos – de duas mulheres, com um terceiro termo (Irigaray, 2017, pp. 195-196).

As mulheres são reduzidas a um fator comum: sua cota em ouro ou falo. Em relação aos quais elas não representariam mais ou menos valor devido a suas *qualidades específicas* enquanto mulheres, o que conta em tal cota é a necessidade do mercado: são as necessidades dos homens-consumidores. A mulher vale, no mercado, em função de uma única qualidade: a de ser um produto do trabalho [simbólico] do homem:

A esse título, cada uma se parece exatamente com a outra. Todas elas têm a mesma realidade fantástica. Metamorfoseadas em idênticas sublimações, amostras do mesmo trabalho indistinto, todos esses objetos não manifestam mais do que uma única coisa: que em sua produção foi dispendida uma força de trabalho humano, que o trabalho foi acumulado nelas. Na qualidade de cristais dessa substância social comum, as mulheres são reputadas como valor (Irigaray, 2017, p. 196).

O DUPLO ASPECTO VALOR DE USO/VALOR DE TROCA DAS MULHERES

Segundo Irigaray, na sociedade patriarcal, o valor qualitativamente humano de uma mulher sempre escapa, é o que acontece por exemplo com a psicanálise... “continente negro, buraco no simbólico, falha no discurso” (2017, p. 196). Ela só tem valor no que ela representa troca entre-eles. As mulheres-mercadorias são submetidas a uma cisão [*schizze*] que as separa em categorias de utilidade e valor de troca, um corpo-matéria não suscetível de ser, por elas mesmas, apropriado. Pois a elas, falta mediação.

Para ter um valor relativo, uma mercadoria deve ser confrontada com outra mercadoria que serve como seu equivalente. Seu valor não se descobre jamais nela própria. E o fato de ela valer mais ou menos não depende dela própria, mas daquilo a que ela pode se equivaler. Seu valor lhe é transcendente, sobrenatural, ek-stático (Irigaray, 2017, p. 197).

O que decorre disto é que

[...] o refletido não é “próprio de si”, não é, em nada, suas propriedades, suas qualidades, “sua pele e seus pelos”. Esse “mesmo” não é senão uma medida que expri-me o caráter fabricado da mercadoria. A sua transformação pelo “trabalho” (social, simbólico) do homem. O espelho que envelopa e congela a mercadoria especulariza, especula (sobre) o “trabalho” do homem. *As mercadorias, as mulheres são um espelho de valor do e para o homem.* Para isso, elas lhe abandonam seu corpo como suporte material de especularização e especulação. Elas lhe abandonam seu valor natural e social, como *locus* de impressões, marcas, e de miragem de sua atividade (Irigaray, 2017, p. 197).

A “mãe-matéria” pode servir de suporte de especulação, mas não pode absolutamente especular a si mesma, pois, para isto, ela precisa ser sujeito.

A economia da troca é um negócio de homens

Desde a mais simples relação de equivalência entre mercadorias a função moeda está em jogo. Ou seja, a partir da troca possível de mulheres, todo enigma fálico está em jogo.

As mercadorias produzidas pelo homem são dotadas, para ele, de um narcisismo que borra a seriedade da utilidade, do uso. O desejo, enquanto houver troca,

“perverte” a necessidade. Mas esta perversão será atribuída às mercadorias e às relações alegadas. Enquanto elas não podem ter tais relações a não ser sob a ótica de terceiros especuladores (Irigaray, 2017, p. 198).

A troca acontece entre sujeitos masculinos. Ela exige que um *a-mais* seja adicionado ao corpo da mercadoria. Este *a-mais* segue um padrão de valor segundo uma autoridade paterna: “A mercadoria, portanto, tem o culto do pai, e ela nunca cessa de assemelhar-se a ele, de imitá-lo, pois ele é o lugar-tenente. É dessa semelhança, da imitação do que representa a autoridade paterna, que a mercadoria tira seu valor para os homens” (Irigaray, 2017, p. 199). Mas este *a-mais social* é adicionado à sua natureza, a qual é subordinada como não-valor.

A participação no social exige que o corpo se submeta a uma especularização, a uma especulação que o transforme em objeto portador de valor, em signo padronizado, em significante intercambiável, em “semelhante” referido a um modelo que estabelece autoridade. A mercadoria – a mulher – é dividida em dois “corpos” irreconciliáveis: seu corpo “natural” e seu corpo valoroso socialmente, suscetível de ser trocado: expressão (principalmente mimética) dos valores masculinos. Sem dúvida esses valores exprimem também a “natureza”, ou seja, o gasto da força psíquica. Mas esta – essencialmente masculina, aliás – serve para a fabricação, para a transformação, para a tecnicização das produções naturais. E é essa propriedade *sobre-natural* que vai constituir o valor do produto. Analisando assim o valor, Marx revela o caráter meta-físico do funcionamento social.

[...]

Como entre signos, o valor não aparece se não for colocado em relação. Acontece que esse estabelecimento de relação não pode ser realizado por elas próprias, mas depende da operação de dois trocadores. O valor de troca de dois signos, duas mercadorias, duas mulheres, é uma representação das necessidades-desejos de sujeitos consumidores-trocadores: ela não é de maneira alguma “própria”. No limite, as mercadorias –

ou melhor, a relação entre elas – são o álibi material do desejo de relações entre homens (Irigaray, 2017, p. 201).

Da mesma maneira que o caráter enigmático do produto do trabalho provém da forma-mercadoria, Irigaray questiona-se: *não viria também da forma-mercadoria atribuída às mulheres este ar enigmático que a elas é referido?* Provavelmente, propõe a autora, este caráter advinha da forma-necessidade dos homens-entre-eles que elas representam, sempre, é claro, *velado*. “Daí o caráter de objetos-fetiche das mulheres, visto que, nas trocas, elas são a manifestação e a circulação de um poder do Falo, estabelecendo relações dos homens entre si?” (Irigaray, 2017, p. 204).

O status das mulheres em uma tal ordem social

O que torna possível [essa ordem social], assegura o seu funcionamento, é, portanto, a troca das mulheres. É a circulação das mulheres entre os homens o que promove o funcionamento social, pelo menos o patriarcal. O que supõe: a apropriação da natureza pelo homem; sua transformação, seguindo os critérios “humanos”, definidos unicamente pelos homens; sua submissão ao trabalho, à técnica; a redução de suas qualidades materiais, corporais, sensíveis, em valor abstrato de troca, e, além do mais, a redução de todo o mundo sensível à atividade prática concreta do homem; a igualdade das mulheres entre si, mas em função de leis de equivalência que lhes permanecem exteriores; a constituição das mulheres como “objetos” que figuram a materialização das relações entre homens, etc.
(Irigaray, 2017, p. 205).

Segundo a autora, o *tornar-se* das mulheres seria então a passagem de um valor natural ao valor social. O que não acontece sem dificuldade e – eu acrescentaria – muito sofrimento psíquico fruto de tal, digamos, despersonalização. A autora desenvolve, então, a respeito de três papéis sociais impostos às mulheres, os quais, por limite da proposta deste trabalho, não poderei explicitar em detalhes aqui. São os papéis de *mãe*,

mulher-virgem e prostituta. Enquanto características da dita “sexualidade feminina”, são aceitas, incentivadas e reforçadas:

[...] valorização da reprodução e da amamentação; fielidade; pudor, ignorância e mesmo desinteresse do prazer; aceitação passiva da “atividade” dos homens; sedução para suscitar o desejo dos consumidores, mas oferecendo-se como suporte material ao homem, sem gozar disso... Nem como mãe, nem como virgem, nem como prostituta a mulher tem direito ao seu gozo.

Sem dúvida, os teóricos da sexualidade se espantam, às vezes, com a frigidez das mulheres. Mas, segundo eles, isso se explicaria mais por uma impotência da “natureza” feminina do que pela sua submissão a um certo tipo de sociedade. No entanto, o que é requerido de uma sexualidade feminina “normal” evoca estranhamente as características do status das mercadorias. Com referências e rejeições também ambíguas do “natural”: do fisiológico, do orgânico, etc. (Irigaray, 2017, p. 207).

Em um mundo onde as leis e ciências são pensadas por homens, a mulher se vê sem *mediações próprias possíveis* para acessar a própria condição/situação, o meio social ou próprio corpo. Podemos exemplificar as infinitas violências obstétricas, ginecológicas e estéticas a que são submetidas as mulheres por viverem em uma sociedade patriarcal, sem contar feminicídios, e violências simbólicas, acadêmicas... um corpo que é útil para o consumidor, mas sem identidade possível, nem valor comunicável, “sofrendo de pulsões sem representantes ou representações possíveis. A transformação do natural em social não acontece para elas, se não a título de servirem como componentes da propriedade privada (mãe/esposa), ou como mercadorias” (Irigaray, 2017, p. 209).

Felizmente – se assim podemos dizer – permaneciam as mulheres-mercadorias como simples “objetos” de transação entre homens. Sua situação de exploração específica nas operações de troca sexuais, mas frequentemente econômicas, sociais, culturais pode levá-las a

oferecer uma nova “crítica da economia política”. *Crítica que não evitaria mais aquela do discurso, e mais comumente aquela do sistema simbólico, no qual ela é realizada.* O que levaria a interpretar de uma maneira diferente o impacto do trabalho social simbólico na análise das relações de produção.

Porque, sem a exploração das mulheres, o que adviria da ordem social? Quais modificações sofreria se as mulheres deixassem para trás sua condição de mercadoria – sujeitas à produção, ao consumo, à avaliação, à circulação... para os homens unicamente – e assumissem parte na elaboração e na operação das trocas? Não reproduzindo, imitando os modelos “falocráticos” que hoje fazem a lei, mas socializando de outra forma a relação com a natureza, com a matéria, com o corpo, com a linguagem, com o desejo (Irigaray, 2017, p. 211).

Como, então, transformar tal realidade?

A ESTRUTURA AUTO-TRANSFORMADORA DO MUNDO HUMANO: O TRABALHO DA HISTÓRIA SEGUNDO LUKÁCS

Georg Lukács, em *História e Consciência de Classe*, vem explicitar alguns aspectos d'*O Capital*, sendo a *história* um dos elementos centrais de sua análise. Através do seu desenvolvimento, fica explícito o que efetivamente constitui o trabalho da história, segundo sua leitura de Marx. Para o autor, a estrutura do mundo humano como um sistema de formas cujas relações transformam-se dinamicamente por si mesmas e nas quais se desenrola o processo de confrontação entre homem e natureza mostra, assim, seu caráter auto-transformador. A hierarquia das categorias, assim como sua estrutura, expressa o grau de clareza da consciência dos homens sobre os fundamentos de sua existência, isto é, sua consciência sobre si mesmos. Ao mesmo tempo, tal estrutura e

Yasmin Santos Abdel Qader

hierarquia são o *objeto central da história*. A história é, então, o produto da atividade dos próprios homens, assim como a *sequência dos processos* nos quais as *formas da atividade se transformam*. Assim, o *sistema de categorias designa em sua totalidade um determinado grau de desenvolvimento da sociedade*.

No que diz respeito à história, *toda fixação é uma aparência*. Pois a história é caracterizada justamente pela *transformação ininterrupta das formas de objetividade* que moldam a existência do homem. O fato de as formas singulares reificadas não serem *imediatamente relacionadas e mediadas* na simultaneidade histórica e na sucessão de eventos é o que resulta na impossibilidade de compreender a essência das formas. É justamente a ligação das formas em suas posições e funções recíprocas na totalidade que possibilita a metamorfose de tais formas.

A história é a história dos seres humanos: mas aqui reside o perigo de todo “humanismo” ou “antropologia”. O que Lukács parece apontar é que, ao reconduzir o problema histórico aos seres humanos, há que se tomar uma atitude *auto-crítica*, que significaria uma postura *crítica em relação aos fundamentos de seu próprio ser social*, o que implica numa postura dialética. O homem que não se torna dialético corresponde a uma realidade objetiva que também não se tornou dialética:

Pois há uma diferença decisiva entre relativizar a verdade referente ao indivíduo, à espécie etc. num mundo em última análise *imóvel* (mesmo que isso possa ser mascarado por um movimento aparente, como o “retorno do idêntico” ou como uma sucessão biológica ou morfológica conforme às leis de períodos de crescimento) e manifestar a *função e o significado históricos e concretos* das diferentes “verdades” no processo histórico único e concretizado (Lukács, 2018, p. 373).

O desenvolvimento de Lukács a respeito da história é baseado no importância que o autor dá a duas categorias utilizadas por Marx para sua crítica: a *mediação* e a *imediatidade*. Para o autor, estas categorias estão diretamente relacionadas à superação da alienação e da reificação, como

pudemos encontrar no relato dele no prefácio de 1967 de *História e Consciência de Classe*:

Em igual medida, a alienação é apreendida de tal maneira que não é “nem um produto do pensamento, nem uma realidade ‘reprovável’, mas a forma de existência imediatamente dada do presente como transição para sua autossuperação no processo histórico”. A isso se junta um desenvolvimento dirigido para a objetividade que se origina na *História e consciência de classe* e diz respeito ao imediatismo^{VIII} e à mediação no processo de evolução da sociedade. O mais importante nessas ideias é que elas culminam na exigência de um novo tipo de crítica, que busca já expressamente uma conexão direta com a *Crítica da economia política* de Marx (Lukács, 2018, pp. 44-45).

O destaque que Lukács dá a estas categorias torna mais “didático”, ou acessível, os processos pelos quais a tomada de consciência do *ponto de situação* do proletariado seria possível.

É sabido que a leitura de Lukács da crítica de Marx é a de que a possibilidade de conhecimento objetivo da essência da sociedade burguesa reside no *autoconhecimento do proletariado*, enquanto classe: “Enquanto persegue os seus fins de classe, o proletariado realiza de maneira consciente os fins — objetivos — do desenvolvimento da sociedade, os quais, sem a sua intervenção consciente, teriam de permanecer como possibilidades abstratas e barreiras objetivas” (2018, p. 309)

A modificação das formas estruturais da sociedade ocorre por meio do conflito do ser humano com seu meio. Neste conflito, como busca por autoconhecimento crítico, a unicidade de uma época ou figura histórica deve ser buscada e mostrada através da originalidade de suas formas estruturais.

VIII Na versão em português do livro, o termo em alemão *Unmittelbarkeit* foi traduzido como *imediatismo*. Porém, optou-se aqui por alterar todas as ocorrências do termo para *imediatidade*, considerando que, assim, a compreensão do texto ficará facilitada.

No entanto, a realidade imediata não pode, nem para o homem que a vive, nem para o historiador, ser *dada* imediatamente em suas formas estruturais verdadeiras. Estas devem ser primeiro buscadas e encontradas — e o caminho que leva à sua descoberta é o caminho do conhecimento do processo de desenvolvimento histórico como totalidade (Lukács, 2018, p. 316).

O sistema de mediações implica *a totalidade da empiria*, para tal, o pensamento deve superar a separação em relação aos seus objetos:

Para poder compreender a mudança, o pensamento deve superar a separação rígida dos seus objetos; deve colocar suas inter-relações e a interação dessas “relações” e das “coisas” no mesmo plano de realidade. Quanto mais se distancia da *simples imediatidate*, mais se estende a malha dessas “relações”, quanto mais completa a integração das “coisas” ao sistema dessas relações, mais a mudança parece perder seu caráter incompreensível, despojar-se de sua essência aparentemente catastrófica e tomar-se, assim, compreensível (Lukács, 2018, p. 317, grifo nosso).

De acordo com esta leitura, a *simples imediatidate* seria aquela que é considerado como se fosse dada, se extisse à priori, e não considerada como produto de determinada estrutura, ou modo de produção da sociedade. Ou seja, para Lukács, a única maneira de sair da alienação é pela *gênese*, ou pela *produção* do objeto.

No entanto, isso pressupõe que as formas de mediação nas quais e pelas quais é possível sair da imediatidate da existência dos objetos dados *são mostradas como princípios estruturais e como tendências reais do movimento dos próprios objetos* (Lukács, 2018, p. 319).

Desta maneira, gênese intelectual e gênese histórica coincidem. A mediação deve resultar em um ponto de vista, ou ponto de situação, que produza uma objetividade, uma imediatidate.

Imediatidade e mediação são, portanto, não apenas tipos de atitude coordenados e mutuamente complementares em relação aos objetos da realidade, mas, ao mesmo tempo - conforme a essência dialética da realidade e o caráter dialético dos nossos esforços para nos confrontar com ela -, são também determinações dialeticamente relativizadas (Lukács, 2018, pp. 319-320).

O proletariado conhece a história a partir do conhecimento do presente, conhecendo sua própria situação social, com a revelação de sua necessidade, no sentido da gênese. As categorias nas quais se edifica a existência humana aparecem como determinações desta existência, compondo, assim, parte do método para a transformação social.

A categoria da mediação como alavanca metódica para superar a simples imediatidade da empiria não é, portanto, algo trazido de fora (subjetivamente) para os objetos, não é um juízo de valor ou um dever confrontado com o ser, mas é a manifestação de sua própria estrutura objetiva (Lukács, 2018, pp. 330-331).

Com a ajuda das categorias da mediação, as significações imanentes aos objetos da sociedade burguesa podem tornar-se objetivamente ativas e, com isso, ser elevadas à consciência do proletariado, e nisto, precisamente, se constitui a função metodológica de tais categorias, ao servirem como alavanca para a transformada social.

Portanto, quando a dialética se torna a própria essência do processo histórico, a história torna-se a “história das formas de objetividade que constituem o ambiente e o mundo interior do homem, os quais ele se esforça para dominar no pensamento, na prática, nas artes etc.” (Lukács, 2018, p. 376). A abertura para um futuro surge quando a humanidade comprehende que a unificação entre teoria e prática é o que viabiliza a transformação da realidade. Assim, ocorre uma fluidificação da forma a partir de seu conteúdo, ou, das mediações a partir da imediatidade. Isto é, a metamorfose das formas, ou mediações, é ativada na *superação da indiferença da forma em relação ao conteúdo (histórico e concreto)*.

IRIGARAY, O FEMINISMO DA DIFERENÇA SEXUAL, E A CRÍTICA À FORMULAÇÃO DA MATÉRIA: APROXIMAÇÕES COM O MÉTODO HISTÓRICO-DIALÉTICO

As filósofas do feminismo da diferença como Luce Irigaray, Adriana Cavarero^{IX} e Luisa Muraro^X têm, em comum, um *ponto de partida* (que poderíamos também chamar de *ponto de situação* – *Standpunkt* – para fazer referência a Georg Lukács) semelhante: uma certa dificuldade de falar. E é justamente a partir desta situação que desenvolvem suas filosofias. Estas autoras partem do diagnóstico de que a linguagem é masculina, pois é produzida pelo sexo masculino. O sexo feminino, este que forneceu solo nutritivo e maternal para a linguagem, encontra-se silenciado, colocado de fora desta. A mulher não pode se reconhecer no pensamento, tampouco na linguagem. Isto se dá, segundo Cavarero, devido ao fato de que “uno de los dos sexos es asumido como universal, sin que se convierta nunca en tema de investigación en cuanto a la verdad el original diferir en el sexo que cada uno lleva en la carne como el vivir y el morir.” (Cavarero, 1995, p. 156). Uma linguagem que diz-se universal, para estas autoras, acaba por cancelar o espaço lógico do diferir originário. O sexo feminino não é considerado na nomeação das coisas. Para utilizar-se da linguagem, a mulher acaba tendo que identificar-se com o universal homem “mais” (que acaba tendo o valor “menos”) o sexo feminino. O material ou real do corpo feminino deve advir à linguagem para que ela possa falar-se. É com este objetivo que tais autoras irão propor formas de fissurar a linguagem.

Luce Irigaray é uma filósofa, psicanalista e linguista feminista que dedicou-se, durante grande parte de sua obra, a *escutar* o lugar da mulher na história da filosofia. Em decorrência disso, sua pesquisa tomou uma amplitude importante e pode-se dizer que a maneira como escreveu é única, devido a uma estratégia de línguística classificada por ela como

IX Cf. CAVARERO, Adriana. *Para una teoría de la diferencia sexual*. Debate Feminista, v. 12, p. 152-184, 1995; e CAVARERO, Adriana. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

X Cf. MURARO, Luisa. *El orden simbólico de la madre*. Madrid: horas y HORAS, 1994.

mimese^{XI}. Esta mimese traz uma complexidade aos seus textos, que exige, como afirma Judith Butler, que “aprendamos a ler seu trabalho pela diferença que sua interpretação enseja” (Butler, 2023, p. 71), pois, neste, o feminino acaba aparecendo como *catacrese*, “nas figuras que funcionam inapropriadamente” [...] “uma transferência indevida de sentido, o uso de um nome adequado para descrever aquilo que não pertence propriamente a ele e que retorna para assombrar e cooptar a própria linguagem da qual o feminino é excluído” (Butler, 2023, p. 73). Portanto, ler a autora não é uma tarefa simples: há certo estranhamento e confusão com os quais ela joga, no sentido mesmo de *tornar explícitos certos operadores da linguagem*. Ela mimetiza tanto a filosofia quanto a psicanálise, “para colocar em questão as regras excludentes que governam o uso desse discurso”. Tal denúncia aponta para o diagnóstico de Irigaray de que, diante do discurso metafísico do que é próprio, mas também apropriado, a mulher se vê como impropriedade excluída^{XII} (Butler, 2023, p. 74).

Na análise de Butler, ao reler a história da filosofia, Irigaray se pergunta como se fixaram as fronteiras do pensamento: o que deve ser excluído do domínio da filosofia para que ela progrida, e como os excluídos passam a constituir negativamente um empreendimento filosófico que

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

XII Muraro se aproxima desta leitura quando relaciona a *cosa en si* kantiana com a negação da potência materna: “*Pero quisiera destacar aquí un aspecto más circunscrito, el de la capacidad que he encontrado en los grandes filósofos de no confiar totalmente en el trabajo intelectual y de saber prestar atención a la positividad originaria del ser, dando cuenta de su ser más fuerte que las mediaciones intelectuales. Yo conecto esta capacidad con la potencia materna. La finalidad de los filósofos no es darle la palabra: la cosa en si kantiana es el cenotafio de la madre, su tumba vacía. Pero en aquella vecindad ellos descubren el límite del trabajo intelectual. Y es precisamente esto lo que hace grande a un pensador: la capacidad de sobrepasar los límites del régimen de la mediación vigente*” (Muraro, 1995, p. 23).

pretende constituir a si próprio, ou seja, como ler, em um texto, aquilo que *não* aparece dentro dos limites de seus próprios termos, mas que, no entanto, constitui a condição ilegível de sua própria legibilidade (Butler, 2023).

Em vez de apenas expor tal diagnóstico do binarismo homem/mulher como extensão do binarismo mente/corpo, sendo o corpo a parte não valorizada, Irigaray e as autoras do feminismo da diferença denunciam a lógica mesma dos binarismos e reducionismos como não tendo por referência dois termos, uma vez que giram em torno de *um*, cuja negação define diretamente o outro, ou seja, precisa do outro para ser. Com Espinosa, Elizabeth Grosz, filósofa e por vezes comentadora de Irigaray, defende levar o dualismo a seu extremo, concebendo atributos como *diferentes* e não opostos, como positividades e não como um termo (mente) e sua negação ou difamação (corpo). É onde Espinosa e Irigaray parecem se encontrar, no *pelo menos dois*:

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

Em passagens como esta de Grosz, podemos começar a apontar onde o feminismo da diferença parece encontrar-se com a denúncia de Marx: o apagamento dos *aspectos qualitativos das diferenças entre os seres humanos* (neste caso, os sexos), a homogeneização que há por trás dos “dualismos”, que tem como função, digamos, submersa, manter determinados poderes, como o do valor e o do falo. Iremos desenvolver isto adiante. Se, com Butler (2023) (em concordância com as filósofas da diferença)^{XIII}, podemos

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

afirmar que há uma *matriz de gênero* em ação na constituição da materialidade, se faz necessário realizar *genealogias críticas acerca da formulação da matéria*, e Butler afirma que Irigaray tem importante contribuição para tais genealogias.

A tarefa de Irigaray não é conciliar a distinção forma/materia nem as distinções entre corpo e alma ou matéria e significado. Antes de tudo, seu esforço é mostrar que essas oposições binárias são formuladas pela exclusão de um campo de possibilidades disruptivas. Sua tese especulativa é de que os binários, mesmo quando reconciliados, são parte de uma economia falogocêntrica que produz o “feminino” como seu exterior constitutivo. A intervenção de Irigaray na história da distinção forma/materia ressalta a “matéria” como o local em que o feminino é excluído dos binários filosóficos. Enquanto certas noções fantasmáticas do feminino são tradicionalmente associadas à materialidade, estes são efeitos especulares que confirmam um projeto falogocêntrico de autogênese. E quando essas figuras femininas especulares (e especiais) são consideradas como o feminino, este é totalmente apagado pela própria representação, argumenta Irigaray. A economia que pretende incluir o feminino como termo subordinado em uma oposição binária de masculino/feminino exclui o feminino, o produz como o que deve ser excluído para que a economia funcione (Butler, 2023, pp. 70-71).

O papel do material na obra de Irigaray parece ter se transformado no decorrer do tempo. Segundo Alison Stone (2006), se, na sua fase inicial (nos textos anteriores a *Éthique de la différence sexuelle* (1984), como *Speculum de l'autre femme* (1974) e *Ce sexe qui n'est pas un*, 1977), Irigaray buscou a valorização do feminino, focando principalmente nos processos simbólicos e culturais, a sua fase madura é marcada por um caráter mais ativo do material (corporal) na formulação de sua teoria, na formulação da própria materialidade, o que acontece já na *Ética da diferença sexual*. Estamos entrando aqui em um ponto que, ao meu ver, constitui um horizonte de possibilidade para que a linguagem de Irigaray e a linguagem de Marx possam comunicar-se. Ao mesmo tempo, as

dificuldades, as complicações deste diálogo começam a aparecer, devido às diferentes abordagens, assim como aos diferentes objetos de estudo de cada autor. Dificuldades estas, que este trabalho não pretende esgotar, mas quem sabe, esboçar traços de afinidades que tal diálogo pode trazer em si, que possam porventura serem desenvolvidos adiante.

Até o momento, apostaria que pode haver uma *mútua complementaçā...* Mas há dois aspectos que seus métodos parecem apresentar em comum. Em primeiro lugar, o *ponto de partida/ ponto de situação* de suas filosofias são situações concretas-históricas, materiais. Irigaray parte da *situação de opressão da mulher nas sociedades patriarcais*, enquanto Marx coloca a *materialidade da análise do modo de produção capitalista e da mercadoria* como pontos de partida de sua análise, considerando-se ele mesmo *produto de tal processo histórico-econômico*. De certa maneira, em ambos os casos, os autores têm intenção de fazer falar, expressar, aquilo que sub-jaz a/em dada economia dominante. Ademais, ambos autores parecem demonstrar consciência do caráter histórico, isto é, vivo, da linguagem, e pretendem, a partir da *identificação consciente* (e não ingênua) com tais *sistemas de mediações históricos*, utilizá-los para criticar a eles mesmos.

O papel específico que a materialidade exerce na obra de cada um merece um recorte e uma confrontação mútua mais demorada para que tal diálogo seja levado a termo e explicitados os encontros e desencontros, o que receio não ser possível alcançar dentro dos limites do presente trabalho. Porém, vejamos duas passagens de Stone que parecem apontar possíveis confluências, pelo menos, em alguma medida, entre o método de Marx e o de Irigaray (aqui especificamente, trata-se da fase madura de Irigaray):

A Ética (da diferença sexual) esboça uma ontologia alternativa – uma “ontologia afirmativa”, como Irigaray a chama (147/139) – segundo a qual os corpos procuram inerentemente uma “aliança” com a cultura, esforçando-se por “outra encarnação, outra parusia”, a ser alcançada através da sua autoexpressão e participação no domínio da cultura ou “espírito” (15–16/21–2) [...] A Ética argumenta implicitamente que só podemos revalorizar consistentemente a matéria – e o feminino

– se elaborarmos uma ontologia que descreva os corpos como *ativamente* necessitando e perseguindo a sua própria *transfiguração cultural* (Stone, 2006, pp. 40-41).

Ou, ainda...

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

Ora, se na primeira fase de Irigaray, segundo Stone, a autora focou mais em *processos simbólico-culturais*, e na fase madura, no caráter ativo da *matéria em sua materialização* – ou, como Stone a chamou, sua *transfiguração cultural* –, podemos ser levados a nos perguntar se não se trata de dois aspectos (ou momentos) que compõem o mesmo *processo histórico*. Para Irigaray, o que está demandando materialização ou expressão ativa é o corpo feminino, que, ao invés de ser narrado, explicado, analisado, ou produzido simbolicamente por uma ordem alheia a ele mesmo, quer expressar-se por si mesmo. Se, no primeiro momento de seu trabalho, a autora fez uma análise do lugar do feminino na história da filosofia, ou na psicanálise, foi tomando consciência das *mediações* disponíveis para sua condição – *imediatidade*^{XIV}. E se, num segundo momento, a autora volta sua atenção para a materialidade dos corpos femininos, não seria na aposta de que a dialetização da materialidade com as mediações é, a

XIV Para Lukács (2018), o movimento dialético entre *imediatidade* e *mediações* é o que possibilita ao proletariado superar seu próprio estatuto de mercadoria, e assim, fluidificar o processo histórico. Pois a autoconsciência do proletariado é também *praxis*, desde que sua habilidade de ir além do imediato signifique a *transformação da natureza objetiva dos objetos de ação*.

todo tempo, *possibilidade de fluidificação do processo histórico?* E, então, o *corpo, suporte da mercadoria-mulher*, decide falar.

A INIBIÇÃO DA DIFERENÇA SEXUAL COMO CONDIÇÃO PARA A EXPLORAÇÃO DAS MULHERES

Em seu livro *Speculum de l'autre femme*^{XV} (1974), Irigaray responde a vários filósofos a respeito de categorizações feitas por eles a respeito das mulheres. Dentre eles, encontramos diálogos com Platão, com Aristóteles e Freud, por exemplo. Mas o que chama a atenção especificamente em um dos diálogos com Freud é que a autora utiliza-se da *teoria do valor* de Marx para elaborar sua resposta. Ela elenca então algumas características atribuídas às mulheres por Freud para respondê-las, uma a uma, em um texto que a autora entitula “Mulher é uma Mulher como Resultado de uma Certa Falta de Características” (este título encontra-se entre aspas, indicando que esta afirmação é referência a alguma passagem de Freud). Aqui apresentaremos algumas delas, para configurar nossa discussão.

É reconhecida a importância da psicanálise no desenvolvimento de ferramentas de escuta para os conteúdos inconscientes, inclusive de mulheres, dentre várias outras contribuições sobre o estudo da sociedade de sua época. Em relação às mulheres, Freud ofereceu uma contribuição teórica ao descrever o funcionamento patriarcal com seu *falocentrismo*, aventurando-se a compreender o efeito disto no desenvolvimento social, psicológico e sexual das mulheres (sem, no entanto, demonstrar tanta consciência do aspecto contingente de tal funcionamento patriarcal, assim como demonstrar uma postura consequente de seu papel enquanto homem teorizando sobre estas). A depender da leitura feita sobre a obra do autor, há ali um material que pode tanto ser utilizado para conhecer um *contexto histórico misógino* (infelizmente ainda bastan-

XV “Espéculo da outra mulher”, aqui traduzido livremente de sua versão em inglês: *Speculum of the Other Woman*. New York: Cornell University Press, 1985.

te atual) e oferecer, assim, elementos para superá-lo, quanto um material que pode vir a *reproduzir uma cultura falocêntrica*, quando não é feita uma leitura crítica de seus textos. De fato, o posicionamento aqui defendido é que grande parte do desenvolvimento acerca das opressões e a busca por uma vida mais digna, a busca pela expressão cultural e de classe das mulheres, deve partir delas mesmas. Esta é a importância do trabalho como o de Irigaray que responde a Freud do ponto de vista de uma mulher.

O texto de Freud que Irigaray responde aqui é a conferência *Feminilidade* (1933/2018). Neste texto, o autor expressa, em algumas curtas passagens, o seu reconhecimento da influência das normas sociais na “feminilidade”, forçando a mulher a situações passivas, a reprimir sua agressividade, induzindo a mulher ao masoquismo. Porém, infelizmente, como se pode perceber a partir de seu desenvolvimento, o autor permanece bastante enredado em seu próprio falocentrismo, expressando uma dificuldade em reforçar, salientar o caráter *contingente, sócio-histórico* deste mesmo falocentrismo, de reforçar a *dificuldade para a mulher em encontrar meios para desenvolver-se, expressar-se, para além dele*, elaborando sua teoria de uma maneira bastante *circular*, acabando por reforçar a *aniquilação daquilo que poderia advir de propriamente feminino* nesta economia, pois as mulheres aparecem como aquilo que *orbita o sexo masculino*. Freud não diagnostica uma época ou um estado das coisas. Ao invés de dar ênfase à pergunta sobre *quais elementos culturais levam aos sintomas* que suas pacientes apresentavam, fixa nelas tais consequências históricas, quais sejam, estas relacionadas ao *status de mercadoria* da mulher na sociedade patriarcal. A escolha por expor este texto de Irigaray aqui baseia-se na possibilidade de se desenvolver mediações para que esta realidade, esta imediatidate possa ser acessada, elaborada e superada. Portanto, importa menos a crítica à Freud e mais o desenvolvimento da autora sobre o status das mulheres, a partir do seu ponto de situação. A primeira característica a que ela responde seria a de *Um narcisismo exorbitante*.

Um narcisismo ex-orbitante

Nesta passagem em que Irigaray responde a uma atribuição de um alto de narcisismo à mulher, quem, segundo o autor, teria uma necessidade de amar e ser amada, a autora começa perguntando: “A mulher realmente tem a opção de “amar” ou “ser amada”?” (Irigaray, 1974/1985, p. 113) Para a autora, a mulher é instigada por uma *onda de passividade*. Os instintos da menina pequena desde cedo são transformados em instintos com *objetivos passivos*, para perpetuá-la no *pólo de objeto*.

Quando realmente se trata disso, então, a mulher não escolherá, ou desejará, um “objeto” de amor, mas organizará as coisas de modo que um “sujeito” a tome como seu “objeto”. O “objeto” desejável é sempre o pênis, o falo. Do homem (ou) da mãe^{XVI}. A mulher, portanto, tomará emprestado dele ou deles o máximo que puder, se ela pretende sustentar o desejo do “sujeito”. Se ela quiser que ele se ame nela, (pelo desvio) através dela. Ela é narcisista, de fato, mas apenas por mandato fálico, pois, como vimos, qualquer narcisização de seu próprio sexo/órgão(s) está completamente fora de

XVI Irigaray refere-se aqui ao desenvolvimento sexual feminino descrito por Freud em *Feminilidade* (1933/2018): “[...] a situação feminina só se estabelece se o desejo do pênis for substituído pelo desejo do filho, portanto, se o filho entrar no lugar do pênis, de acordo com uma velha equivalência simbólica” [...] “É grande a felicidade quando esse desejo por um filho encontra mais tarde sua efetiva realização, contudo mais particularmente se a criança é um menininho que traz consigo o pênis almejado” (Freud, 1933/2018, pp. 333-334). Ela comenta: “Seja qual for o sistema de crédito, ou mesmo usura, em que esta fórmula tenha sobrevivido, talvez ainda se possa tirar algum lucro dela. Embora, neste caso, ela precise ser completada e suas implicações estabelecidas [...] A criança — e espera-se ardenteamente que seja um menino — parece ser meramente um produto do pênis e um substituto da pênis. A contribuição das células germinativas da mulher, o papel desempenhado por seus órgãos sexuais, seu corpo, na formação da criança, são, nesta explicação da evolução sexual da “feminilidade”, totalmente ignorados. [...] Este menino é o sinal da imortalidade da semente, do fato de que as propriedades do esperma venceram as do óvulo. Assim, ele garante o poder do pai de se reproduzir e representar a si mesmo, e de perpetuar seu gênero e sua espécie. Além disso, o filho, como herdeiro do nome, garante que o patrimônio não será desperdiçado. E como herdeiro, ele também enriquece a “casa” com mais um membro” (Irigaray, 1974/1985, pp. 73-74).

questão. Ela é mutilada, amputada, humilhada... por ser mulher (Irigaray, 1974/1985, p. 113).

Ao longo de sua obra, Irigaray diferencia isto que Freud chama de *amor*, como sendo, na verdade, *a ausência de outra possibilidade para a mulher se socializar na cultura patriarcal que não seja esta estima que ela conquista do homem*, ou pega emprestada dele. Ou seja, a mulher situa-se, nesta lógica, sempre *em relação ao falo, orbitando-o* (e talvez, assim, explica-se jogo de palavras do título desta seção no texto da autora?). Logo, ele está no centro. Porém, as feministas da diferença sexual têm uma reivindicação bastante evidente a este respeito. Elas reivindicam que o “campo de forças” nesta relação seja mais equilibrado, com, pelo menos, dois pólos que, ao mesmo tempo, tanto emanam força quanto atraem/recebem. É isto que Irigaray desenvolve em *Éthique de la différence sexuelle*^{XVII} (1984). A autora cita a *maravilha* de Descartes como uma paixão esquecida por Freud. O sentimento de maravilha diante *daquilo que não conhecemos no outro* (sexo), e que carrega em si a potencialidade, o espaço para o devir da alteridade, cria um *intervalo entre* os diferentes sexos, possibilita, assim dois pólos que emanam e atraem.

Porém, Irigaray afirma não haver pólo positivo e negativo em ambos os sexos. Assim, a mulher, segundo a autora, exerceria em termos da física, o mesmo movimento do elétron: enquanto o homem estaria sempre atraindo/acolhendo, a mulher estaria sempre sendo atraída, em movimento, porém, sem ter um lugar próprio. Neste sentido, a autora defende que em a diferença sexual sendo estabelecida, o lado masculino conteria ambos os pólos, positivo e negativo em si, assim como a mulher. Esta dinâmica possibilitaria um cruzamento em “X”, “chiasmus”, ou dupla curva (loop): no qual cada um dos sexos poderia ir de encontro ao outro e retomar a si mesmo. Desta forma, haveria, ao menos, dois sexos, dois desejos, consequentemente, pólos de escuta e fala em ambos os lados. O que possibilitaria à mulher sair da posição - muda - de tender sempre *para o homem*, sem um lugar para onde voltar, sem um *envelope* próprio onde cultivar sua própria energia.

XVII Em inglês: *An Ethics of Sexual Difference*. New York: Cornell University Press, 1993.

A vaidade de uma mercadoria

A vaidade física da mulher, que compensa sua inferioridade sexual original, é dita ser causada pela “inveja do pênis”
Irigaray, 1974/1985, p. 113

A esta característica, Irigaray pergunta se a mulher teria outra escolha a não ser a da vaidade. Pois, aponta a autora, a vaidade sobre seu corpo é a vaidade de uma *mercadoria*. Ela *deve* corresponder à “feminilidade” esperada dela. Seu *valor de uso*, sua socialização, depende de ela estar preocupada com as qualidades ou “propriedades” de seu corpo, pois ela deve solicitar, apoiar e até mesmo aumentar o prazer sexual do seu *consumidor*.

Mas ele também exige garantias sobre sua posse do padrão de valores sexuais: de onde vem a intervenção *essencial* da “inveja do pênis”. Assim, a “feminilidade” é pega em um círculo vicioso; porque ela não tem “isso”, ela deve desejar ter “isso”, já que “isso” é o garantidor da troca sexual, mas ela não tem “isso” para elevar, por meio de sua inveja, “sua” classificação de mercadoria como “equivalente geral” (Irigaray, 1974/1985, p. 114).

A autora aponta, contudo, o problema que há em agir como se tivesse “isso”. A consequência é que ela não pode desenvolver nenhuma relação com seu próprio sexo, por que ela perdeu o acesso à ideia, à idealidade, à especulação com outras mulheres, e, por consequência, o acesso a uma certa realidade orgânica (própria do seu corpo). Assim, como ela realmente não tem o mesmo órgão sexual que detém o monopólio do valor, ela será particularmente boa em agir “como se” o tivesse, em “fazer de conta” que o tem.

Mas sem dúvida ela, por sua vez, buscará garantir um aumento em seu preço. Os cosméticos, os disfarces de todos os tipos com os quais as mulheres se cobrem têm a intenção de enganar, de prometer mais valor do que pode ser entregue. Eles podem ser vistos como um

desejo de se apropriar dos poderes do pênis? Ou pelo menos de competir na economia fálica negando que funcionam sob exploração? Há prazer nisso para as mulheres? Não muito, não simplesmente. Essa formação secundária e reativa - “compensação tardia por sua inferioridade sexual original” - está sempre à mercê de um olhar de depreciação e não aborda as feridas de suas humilhações narcisistas passadas, de sua inferioridade “congênita”; não alivia a repressão de seu autoerotismo que doravante é coberto de vergonha. Mesmo que ela desempenhe com perfeição o papel da feminilidade em toda a sua perversidade burguesa, isso não preencherá de forma alguma, apenas cobrirá com nada, essa falha, essa falta de uma economia especular específica e de uma possível representação de seu valor, por ela e por ela, que poderia trazê-la ao sistema de troca como algo diferente de “objeto” (Irigaray, 1974/1985, p. 114).

A vergonha que exige conformidade viciosa

Freud considera que a vergonha que as mulheres geralmente apresentam relaciona-se à vergonha de seus órgãos genitais (inferiores). O duplo, a contradição e o fetiche da mercadoria se tornam evidentes aqui. Se, por um lado, seu corpo está bonito, ela está enfeitada, coberta com o “ouro” do valor (fálico), por outro, a mulher deve ainda ser reservada, modesta, vergonhosa, em relação a seus órgãos sexuais, ou seja, *não deve mostrar-se enquanto diferente do homem* (a não ser naquilo que seja útil a ele).

Ela ajudará discretamente a escondê-los (seus órgãos sexuais). Garantindo esse jogo duplo de exibir seu corpo, suas joias, a fim de esconder seus órgãos sexuais ainda melhor. Pois o “corpo” da mulher tem alguma “utilidade”, representa algum “valor” apenas na condição de que seus órgãos sexuais estejam escondidos. Uma vez que eles são algo e nada em termos de consumo. Arco retratado na fantasia, o que é mais, como

uma boca gananciosa. Como alguém pode negociar com algo tão vazio? Para se vender, a mulher tem que velar o melhor que puder o quão inestimável ela é na economia sexual (Irigaray, 1974/1985, p. 115).

As mulheres nunca inventaram nada além da tecelagem

A esta constatação de Freud, Irigaray responde que a fabricação de tecidos, ou num sentido mais atual, tudo com o que a mulher se encobre através de uma dita “vaidade”, ela o faz para velar-se, mascarar as “falsas da natureza”. Este é um dos momentos em que a autora faz referência direta à Marx:

Em um embrulho que Marx nos disse que preserva o “valor” de uma avaliação justa. E permite a “troca” de bens “sem conhecimento” de seu valor efetivo. Ao abstrair “produtos”, tornando-os universais e intercambiáveis sem reconhecer suas diferenças. Em um embrulho que Freud nos diz servir para esconder a diferença dos sexos do olhar horrorizado do menino e do homem. “Sabemos como as crianças reagem às suas primeiras impressões da ausência do pênis. Elas negam o fato e acreditam que veem [...] um pênis, mesmo assim. Eles encobrem a contradição entre observação e preconceito.” Quase imperceptivelmente, o embrulho terá trazido a Natureza e seu trabalho para a economia fetichista ao esconder tudo o que ela é capaz de produzir e nos impedir de apreciá-la. Crenças e preconceitos, a partir de agora, são apoiados. E mantidos longe da contradição da observação (Irigaray, 1974/1985, p. 115).

Ou ainda aqui:

Em uma mobilização, monopolização do valor sexual para a produção de pano, tecido ou texto que foge com seu prêmio interior, seus fogos interiores (*l'enjeu, l'en feu*), e os coloca na conta corrente de um nome próprio, muito frequentemente. Alguém é remetido, ou

devolvido, aos padrões que governam a posse do discurso, a Deus, o paradigma de todos os nomes próprios/substantivos, que (re)produz a si mesmo em uma virgem pela intercessão da palavra. Enquanto isso, a mulher tece para sustentar a rejeição de seu sexo (Irigaray, 1974/1985, p. 116).

Para a autora, a desconsideração da diferença sexual é a condição de possibilidade de se manter a exploração do trabalho de reprodução:

A membrana usada para envolver os bens, tanto para auxiliar quanto para esconder o trabalho de (re)produção, deve fechar e ocultar o prêmio interno do prazer. Os fogos internos. A ameaça a toda economia fetichista. Áquilo que vela tudo mais ou menos, em todos os sistemas de equivalentes. Já que a desconsideração da diferença sexual permanece, agora e para sempre, sua condição de possibilidade (Irigaray, 1974/1985, p. 117).

Uma natureza muito invejosa

Neste momento, ao falar da suposta natureza invejosa das mulheres, segundo Irigaray, Freud se esquece que as mulheres têm dificuldade de encontrar condições para deixar sua inveja de lado.

As “invejas” da mulher não encontrariam uma economia, um direito, um sistema ou lei para regular as maneiras pelas quais essas invejas poderiam ou não ser expressas. De fato, as necessidades e desejos da menina permaneceram “latentes”: refreados, inibidos, reprimidos, convertidos em ódio (pela mãe), desprezo (pelo sexo feminino), etc. Todas as operações que, obviamente, reforçam o ressentimento, a ganância, as tensões instintivas, mas não oferecem nenhuma maneira de medi-las. A “catástrofe” libidinal representada pela descoberta da castração pela menina resulta em “inveja do pênis” que medirá, articulará os estágios do “tornar-

-se uma mulher” e garantirá sua continuação (Irigaray, 1974/1985, p. 117).

Com esta passagem, podemos observar as graves consequências devido à falha no acesso às mediações de suas próprias condições imediatamente percebidas das mulheres, mantendo-as presas no círculo vicioso de submissão à lógica fálica. A *catastrofe libidinal* a que a autora se refere, poderíamos afirmar, refere-se ao fato de que o *sistema de mediações* vigente, a “réguia”, a medida, baseada na inveja do falo, não oferece caminho possível para a superação. Ao contrário, mantém a mulher neste círculo vicioso, até porque, *não é interessante para a ordem vigente que a mercadoria conheça-se*. O que se pode apostar, contudo, é que o desenvolvimento da crítica sexual da autora (e das demais filósofas da diferença sexual) possa vir a desestabilizar esta economia, expondo suas contradições internas, abrindo as possibilidades para que as mulheres busquem novas formas de elaborar sua realidade, e, assim, também criar uma realidade mais digna e condizente com seus próprios interesses e desejos.

Em minha dissertação de mestrado^{XVIII} busquei desenvolver justamente como as autoras da diferença sexual contribuíram neste sentido, por meio dos ditos “excessos disruptivos” de linguagem (ou elaboração de mediações) que elas criaram, bem como de suas maneiras de abordar a imediatidate. Nesta pesquisa, em busca pela representação do feminino, minha atenção se voltou, (1) para a questão da *identificação* como meio de permitir o sexo feminino advir à linguagem, ou mais radicalmente, à existência, e (2) para investigar conceitos moventes, que não congelassem o fluxo da representação.

Algo que desenvolvo de maneira um pouco mais aprofundada na minha dissertação, mas é válido ilustrar aqui, é o retorno de Irigaray aos textos de Freud acerca da *relação da menina com a mãe*. Em um retorno à teorização de Freud sobre o desenvolvimento psicossexual da meni-

XVIII Cf. QADER, Y. *Falar-mulher: fluir entre*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - UnB. Brasília, 2023. Disponível em: <http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/48031>.

na, em *A chance of life*^{XIX}, Irigaray aborda a questão da identificação da menina com a mãe:

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

Para tornar-se sujeito, desejar, a mulher depende, portanto, que ela encontre uma identidade subjetiva através do relacionamento com a mãe. Ao entender-se *como a mãe* devido a seu sexo, e como extensão desse processo, desenvolver palavras, imagens e símbolos de mulheres, entre mulheres, para dar forma à economia de identidade entre mulheres:

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

Em *Je, tu, nous*^{XX}, Irigaray fala sobre sua relação com a escrita, sendo este um livro onde a autora apresenta várias de suas pesquisas no âmbito da linguística, que parecem ter como tema central a comparação

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

XX Em espanhol: *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1992.

da posição ou relação do homem com a linguagem com a posição ou relação da mulher com a linguagem. No capítulo *A cultura da diferença* deste livro, a autora nos oferece algumas sugestões práticas para o que ela considera como sendo parte do caminho para sair da engrenagem rigorosa da ordem patriarcal falocrática: cultivar as relações subjetivas entre mães e filhas (e de maneira geral, entre mulheres). Para tal, a autora sugere: (1) voltar a aprender a respeito da vida e dos alimentos, que significa reencontrar o respeito à mãe e à natureza; (2) colocar belas imagens da dupla mãe-filha nas casas e lugares públicos; (3) que as mães possam suscitar ocasiões para empregar com suas filhas o plural feminino, assim como “inventar palavras e frases para designar as realidades que experimentam e intercambiam” (Irigaray, 1992b, p. 45), aquelas que não possuem, ainda, linguagem; (4) que mães e filhas “descubram ou fabriquem objetos intercambiáveis entre elas para definir-se como um yo — nosotras — e um tu femininos” (je, tu, nous...); (5) ensinar desde cedo as diferenças não-hierárquicas entre os sexos; (6):

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

A sociedade não tem interesse nas mulheres

À afirmação de Freud de que *as mulheres teriam fraco interesse social*, Irigaray responde: “E por que, afinal, as mulheres deveriam se interessar por uma sociedade na qual elas não têm nenhuma participação, que lhes rende juros somente por meio da intervenção compulsória de uma terceira pessoa que detém uma participação legal e de fato?” (Irigaray, 1974/1985, p. 119).

A autora se questiona, então, em qual infraestrutura econômica baseia-se Freud para pensar a concepção da mulher? Irigaray lembra que há uma certa salvaguarda de um tipo de regime de propriedade garantida por esta concepção de mulher.

Pois o trabalho da mulher — que podemos concordar, provisoriamente, está em uma relação privilegiada ao “amor”, “família” e “lar” — nem sempre teve o traço de reclusão e isolamento social que Freud observa e que ele vê como os “interesses sociais mais fracos” das mulheres, “inferioridade social”. Somente com o advento da família patriarcal e mais particularmente com a família individual monogâmica é que as tarefas domésticas perdem seu caráter social e se limitam ao “serviço privado”. “A esposa se tornou a principal serva, excluída de toda participação na produção social.” E a sucessão de diferentes regimes de propriedade — escravocrata, feudal, capitalista — não alterou o fato de que a mulher é possuída pelo chefe da família como um “mero instrumento de produção”^{XXI} e reprodução. O contrato de casamento frequentemente terá sido implicitamente um contrato de trabalho, mas um que não é ratificado como tal pela lei, privando assim a mulher de seu direito a demandas sociais perfeitamente legítimas: salário, horas de trabalho, férias, etc. (Irigaray, 1974/1985, p. 121).

Uma falha na sublimação

Na psicanálise freudiana, *sublimação* constitui a conquista, por parte do sujeito, da possibilidade de expressar socialmente pulsões sexuais, desviando, contudo, do seu caráter sexual, adaptando-as à comportamentos socialmente aceitáveis. Porém, o único comportamento socialmente aceitável é o masculino (ou o da feminilidade *para* o homem).

^{XXI} Aqui, Irigaray faz referência ao *Origem da Família, da Propriedade privada e do Estado*, de Friedrich Engels.

Agora, tudo o que ele nos disse sobre se tornar uma mulher explica por que a “feminilidade”, mesmo alcançada com sucesso, não pode sublimar. Por exemplo, o superego na feminilidade trabalha para impedir a sublimação. A mãe, sobre quem a identificação primária é baseada, acaba sendo castrada e, portanto, desvalorizada; quanto à identificação com o “protótipo paterno” — seja o falo “primitivo” mãe ou pai-, isso é proibido à mulher duas vezes: o pênis representa o objeto de desejo que não pode ser totalmente introjetado, pois o superego que resultaria dessa identificação seria “masculino”. Portanto, a mulher permanecerá em um estado de dependência infantil de um superego fálico que olha severamente e desdenhosamente para seu sexo/órgão(s) castrado(s). Em sua残酷, o superego da mulher favorecerá a proliferação de fantasias e atividades masoquistas, em vez de ajudar a construir valores “culturais”. Que são masculinos em qualquer caso.

[...]

É necessário acrescentar, ou repetir, que o acesso “impróprio” da mulher à representação, sua entrada em uma economia especular e especulativa que não fornece a seus instintos sinais, símbolos ou emblemas, ou métodos de escrita que poderiam figurar seus instintos, tornam impossível para ela elaborar ou transpor representantes específicos de seus objetivos-objetivos instintivos? Estes últimos são de fato submetidos a uma repressão particularmente peremptória e só serão traduzidos em um roteiro de linguagem corporal. Silencioso e enigmático. Substituindo as fantasias que ela não pode ter - ou pode ter apenas quando seus desejos amputados se voltam contra ela masoquisticamente, ou quando ela é obrigada a dar uma mão com a “inveja do pênis” (Irigaray, 1974/1985, p. 124).

Considerando até onde chegamos, poderíamos afirmar que Irigaray expôs, a partir desta análise detalhada (aqui apenas brevemente pincelada), a contradição subjacente a tal ideologia masculina?

Talvez, se as mercadorias pudessem falar...

elas poderiam possivelmente ter uma opinião sobre seu preço, sobre se consideram seu status justo ou sobre as negociações de seus donos. Quanto a “modificar suas invejas” ou saber como lidar com elas de forma justa, isso parece difícil de administrar. Pois mesmo sem falar, “elas não conseguem fazer seu próprio caminho para o mercado”. Elas continuam a depender de sustentar a “inveja” dos compradores. Seus “guardiões”. Que, é claro, “devem entrar em relação uns com os outros como pessoas, ... reconhecer reciprocamente uns aos outros como donos privados. . . . Esta relação legal . . . assegura a expressão externa em um contrato ... (seja legalmente formulado ou não).” O “valor” das mercadorias nessas transações mais ou menos legais é certamente crucial, mas as próprias mercadorias não têm nada a pedir ou dizer, nenhum desejo ou necessidade de expressar, nenhuma venda ou compra a fazer por conta própria. Na melhor das hipóteses, serão mulheres loucas por seus corpos, o que tornará o comércio mais fácil. Garantindo a “inveja”. Num papel atribuído à mulher que deve ser desempenhado, mesmo que isso implique alguns acidentes secundários para que o andamento das coisas estabelecidas ocorra sem problemas (Irigaray, 1974/1985, p. 124).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

E se as “mercadorias” se recusassem a ir para o “mercado”? Estabelecendo entre elas um outro comércio?
Luce Irigaray, 2017, p. 220

Como já poderíamos esperar, a analogia de Irigaray entre mercadoria e mulher apresenta fragilidades teóricas como, por exemplo a questão supracitada a respeito do espelhamento entre mercadorias e, por outro

lado, o não espelhamento entre mulheres. Talvez este não espelhamento esteja na base da dificuldade deste grupo social em encontrar lugares comuns, a dificuldade do feminismo em unificar-se em prol de uma única causa? Se a alienação das mercadorias é, em seu início, baseada em espelhamentos mútuos entre elas, a alienação das mulheres faz um caminho diferente que é o de, *em não havendo identificação possível entre mulheres^{XXII}*, resta a elas valer como moeda em relação a uma terceira entidade – o falo. Tal especificidade teórica do não espelhamento das mulheres parece menos relevante diante do fato de, simplesmente, no quadro geral, a mulher ocupar o lugar de moeda. Não é este um fato histórico suficientemente revoltante? Os modos de funcionamento deste sistema monetário específico devem ser importantes no que *evidenciem a necessidade das mulheres de unirem-se em prol da luta política, e, assim, a teoria encontra seu caminho*.

O presente trabalho se propôs um objetivo incomum. No meio acadêmico, Irigaray não é fácil ou frequentemente confrontada com a teoria marxista. Seu modo de escrita leva muitas leitoras, inclusive, a caracterizá-la como essencialista (como se reivindicar subjetividade própria fosse universalizar o feminino ou congelar o devir deste...). O gesto de ler a autora considerando que ela, juntamente com outras filósofas, elabora sua filosofia a partir de um *ponto de situação em comum com outras mulheres*, ou seja, realizar uma leitura pragmática de sua obra, evidencia justamente o que a palavra, a teoria faz. Ao descrever tais situações, ao invés de essencializar a violência, estas autoras estão expondo pontos nevrálgicos da sociedade enquanto construto histórico e, assim, abrindo esta para o futuro, para a transformação.

Irigaray trata de categorias que são, sim, repletas de tensão, como por exemplo a categoria *mulher*. Pois diversos (e infelizmente ainda não decrescentes) são os efeitos das opressões que as mulheres sofrem a depender de seus contextos sociais e culturais. Porém, mesmo tais efeitos diversos são ainda oriundos de uma *mesma opressão* que é a opressão

XXII Sobre a necessidade de desenvolver lugares de identificação possível entre mulheres, Irigaray aposta bastante na linguagem de mulher para mulher, e na relação mãe-filha (em contraposição à competição freudiana edípica pelo falo). Cf. Irigaray, Luce. *Le corps-à-corps avec la mère*. Ottawa: Les éditions de la pleine lune, 1981.

sexista. Segundo Fraser, ao acessar lugares de *identidades sociais*, é necessário estar consciente de que elas são fabricadas e alteradas ao longo do tempo, e que, devido às condições de desigualdade social, a partir de tais identidades, grupos sociais são formados e dissolvidos. Mas são elas que permitem a prática política e a mudança social emancipatória.

Possuir uma identidade social, ser uma mulher ou um homem, por exemplo, é nada mais do que viver e agir sob uma série de descrições. Tais descrições, claro, não são simplesmente secretadas pelos corpos das pessoas, tampouco meramente emanam de suas psiques. Elas se deduzem, antes, do substrato de possibilidades interpretativas disponíveis aos agentes em sociedades específicas (Fraser, 2017, n. p.).

A essência do feminismo reside na compreensão ampla dos diversos feminismos que o compõem e no fato histórico de que todos têm uma causa em comum, uma memória, por mais distantes que sejam, e que esta causa configura seu ponto de situação histórico. A possibilidade de um corpo político multívoco, mas ainda assim, um corpo vivo, parece ser a contribuição da concepção paradigmática de discurso evidenciada por Fraser: “Essa me parece ser uma ajuda inestimável, dado que não será hora de falar em pós-feminismo até que possamos falar legitimamente de pós- patriarcado” (Fraser, 2017, n.p.).

REFERÊNCIAS

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon, 1962.

BARROS, M. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010.

BUTLER, J. *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*. São Paulo: n-1 edições, 2023.

CAVARERO, A. Para una teoría de la diferencia sexual. *Debate Feminista*, v. 12, p. 152-184, out. 1995. DOI: <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1995.12.234>.

CAVARERO, A. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

FRASER, N. Contra o ‘simbolismo’: usos e abusos do ‘lacanismo’ para políticas feministas. *Lacuna: uma revista de psicanálise* [Tradução de P. Ambra]. São Paulo, n. 4, p. 9, 2017. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2017/11/20/n4-09/>. Acesso em: 24 maio 2025.

FREUD, S. Amor, sexualidade, feminilidade. In: FREUD, S. *Obras incompletas de Freud*, v. 7. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 313-341.

GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2020.

GROSZ, E. *The incorporeal: ontology, ethics, and the limits of materialism*. New York: Columbia University Press, 2017.

GRUMAN, P.; MORAES, J. Entre o pretuguês e o falar-mulheres: diálogos sobre o inconsciente como materno em Lélia Gonzalez e Luce Irigaray. In: BRÍGIDO, E.; PONCIANO, J. (orgs.). *A revolução do pensamento feminino: marcas da esperança*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2022, p. 89-106.

HEINRICH, M. *How to read Marx's Capital: commentary and explanations on the beginning chapters*. Tradução de A. Locascio. New York: Monthly Review Press, [2008] 2021.

IRIGARAY, L. *Le corps-à-corps avec la mère*. Ottawa: Les Éditions de la Pleine Lune, 1981.

IRIGARAY, L. *Sexes and genealogies*. Tradução de Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press, 1993.

IRIGARAY, L. *An ethics of sexual difference*. New York: Cornell University Press, 1993.

IRIGARAY, L. *Speculum of the other woman*. New York: Cornell University Press, 1985.

IRIGARAY, L. *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1992.

IRIGARAY, L. *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher* [1977]. Tradução de C. Prada. São Paulo: Senac, 2017.

LEVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*: estudos sobre a dialética marxista. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

MARX, K. *O capital*: crítica da economia política. Livro I [1867]. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

MURARO, L. *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y Horas, 1994.

QADER, Y. S. A. *Falar-mulher: fluir entre*. 2023. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2023. Disponível em: <http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/48031>. Acesso em: 24 maio 2025.

SILVEIRA, L. Simbolismo e circularidade fálica: em torno da crítica de Nancy Fraser ao lacanismo. In: MARTINS, A. A.; SILVEIRA, L. (orgs.). *Freud e o patriarcado*. São Paulo: Hedra, 2020, p. 327–350.

STONE, A. *Luce Irigaray and the philosophy of sexual difference*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

WINANT, T. The feminist standpoint: a matter of language. *Hypatia*, v. 2, n. 1, p. 123–148, 1987. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1987.tb00856.x>.

Recebido em 28 de novembro de 2025

Aprovado em 27 de março de 2025

Publicado em 31 de março de 2025

Yasmin Santos Abdel Qader