

O que é um corpo?

Nádia Setti

Trad.: Sérgio Novo
Revisão técnica: João Camillo Penna

O corpo, um corpo nunca seria imediatamente sexuado, isto é, identificado como sendo de um sexo ou de outro, de antemão inserido no enquadramento normativo da diferença dos sexos, do *anthropos* (humano), do órgão reprodutor, da relação heterossexual? Como é representado o corpo da gestação/geração?

Corpo sem artigo se estende ao vivente, *zoé* e *bíos*, aos organismos, ao que não se dá a ver imediatamente.

Assim, procuremos nos distanciar, por enquanto, dessa acolada, dessa quase equivalência corpo = sexo.

Não obstante, como Simone de Beauvoir o mostra extensamente em *O Segundo Sexo*, é difícil evitar a assimilação do corpo à mulher, corpo erótico, mesmo o sexo, corpo reprodutivo da maternidade. Nada impede, contudo, de recuperar o sentido histórico da questão e ver o que se passa na escrita masculina da sexualidade, ainda que se trate do sexo, nas suas variantes hétero e homossexuais.

Kate Millet nos dá uma grande demonstração disso na sua tese, sem seguida publicada em livro, *Sexual politics* [*Política Sexual*] (1970), traduzida em francês como *La politique du mâle* [*A política do masculino*] (1971).

Corpo sem sujeito, sem cabeça, todo sujeito tem um corpo?

Como não reduzir corpo a uma entidade unitária, delimitada, idêntica, com contornos predispostos? Tentaremos continuamente afastar os limites, seguir as extensões, os espaços corporais mistos (corporais textuais), ler suas variantes e suas transformações. Tentaremos interrogar os desvios, as diferenças entre corpos e indivíduos.

O fator X: o desconhecido, o além do sujeito.

O desconhecido que não é o Outro (Simone de Beauvoir) transborda (e desafia) a binariedade que designa por espelhamento o feminino como complemento do masculino, sem colocar em questão a estrutura fálica dominante, esse feminino essa diferença (ao feminino) perturba a diferença dos sexos unicamente interpretada no quadro ortodoxo da heterossexualidade compulsória.

Mas por que apenas a enunciação da “diferença sexual” desconcerta, provoca crises de cólera, de rejeição?

Freud falou da rejeição do feminino, que alimenta a misoginia e a homofobia, e será que a DS [*Diferença Sexual*] herdou essa hostilidade surda?

Essa hostilidade aumenta na medida em que esse “feminino” é associado ao maternal, como lembra Domna Stanton¹ (p.160). Tanto esse capítulo como outros do mesmo volume fazem parte da crítica feminista americana que fora atenta ao fenômeno do *French Feminism* [feminismo francês] e da *French Theory* [teoria francesa] (Derrida, Deleuze, Lacan, Cixous, Irigaray, Kristeva). Seria também preciso, aqui, analisar o que, nesses textos, pertence à “mãe” e ao “maternal”, e decorrem da desconstrução do corpo falocêntrico. Sem esse trabalho de pensamento preliminar caímos nas definições patriarcais da mãe, desse suporte potente impotente frente ao nome do pai. Entretanto, se há algo do corpo, nessa cena, trata-se do feminino maternal.

Seria também preciso reler vários capítulos de *O segundo sexo* (Formação e situação, vol. II), consagrados à sexualidade, à iniciação da menina, à experiência da mulher casada, à maternidade, para se dar conta que para além do “devir” da mulher, há uma exploração da história do corpo feminino, dos papéis, dos desejos que, certamente, não fazem dela uma desconhecida, mas desenham um retrato do que a sociedade, a cultura, fazem com “a mulher”. Certamente as conclusões de Beauvoir no capítulo “A mulher independente” são categóricas: a mulher quer se tornar independente, ele não pode mais se submeter aos papéis degradantes, o primeiro deles sendo a maternidade; é a mulher intelectual e livre quem fala, aquela que fez a escolha consciente de não ser, ela própria, mãe.

Essa rejeição da DS [*Diferença Sexual*] é, assim, reforçada e motivada pela rejeição da “metáfora maternal” que, no lugar de questionar o sistema de representação,

¹ Na “Difference on Trial”. In: *The Poetics of Gender*. Nancy K. Miller (ed.), Columbia University Press, 1986, p. 157-182.

fazendo advir o não representado/representável, reinstala um tipo de “metáfora maternal ontológica” (Stanton, p. 163), e torna vã toda tentativa de sair, de ir além, das estruturas discursivas.

Certamente a metaforicidade é um suporte válido da escrita poética, ou mesmo lírica, que discernimos em alguns dos textos de Helène Cixous dos anos 80, principalmente em *Illa, Vivre l'orange, With ou l'Art de l'Innocence*. Mas trata-se realmente de figuras do corpo, logo de utilização da comparação, da analogia; essas são figuras literárias, mas também possuem uma forte densidade filosófica.

Num dos seus primeiros textos *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia [Tricô ou Crochê. Estória linguístico-política sobre a inimizade entre metáfora e metonímia, Manifesto libri, 1998]*, a filósofa Luisa Muraro insistiu no fato de que o discurso é normalmente hiper-metafórico, isto é, baseado numa escamotagem e na substituição até a abstração. Enquanto que a metonímia, que associa por proximidade, e associação, evitaria essa operação de reposição sistemática (sobretudo do corpo maternal). Muraro faz principalmente referência à fala e ao discurso, mas também ao pensamento filosófico, e não à escrita, pois sua interpelação visa aos linguistas, em primeiro lugar, a Saussure e a Jakobson. Ela coloca sob a mesma bandeira os pós-estruturalistas, como Derrida (sem nomeá-lo): na verdade a escrita se efetua em presença ausência, o endereçamento, a interlocução, podem continuar muito além do ato da escrita propriamente dito, ainda que cada leitura se faça por um corpo inteligente, vivo, num outro tempo e espaço. É justamente essa *différance* paradoxal que nos impele a dizer que há corpo, e que há relação, ao mesmo tempo material, consistente, e espectral.² Diante dessa dificuldade real veremos como algumas escritas insistem no limite (pulsção, passagem) – um dos temas de *Água Viva*

² Sobre a *différance*, o verbete do *Glossário de Derrida*, coordenado por Silviano Santiago, diz o seguinte: “Neo-grafismo produzido a partir da introdução da letra *a* na escrita da palavra *différence*. [...]Esta “discreta intervenção gráfica” (*a* em lugar de *e*) será significativa no decorrer de um questionamento da tradição fonocêntrica, dominante desde épocas anteriores a Platão até os estudos lingüísticos de Saussure; o *a* de *différance* propõe-se como uma “marca muda”, se escreve ou se lê mas não se ouve. Este silêncio, funcionando unicamente no interior do sistema da escritura fonética, “vem assinalar de maneira muito oportuna. . . que não existe escritura puramente e rigorosamente fonética”. (Santiago, Silviano. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alvez, 1976.)

– e como a arte se direciona para a arte e o espetáculo vivo (performance) de modo que reduz cada vez mais a margem entre o corpo-aqui e o corpo figurado.

A reescrita ou recuperação de mitos antigos parece confirmar a ideia de Luce Irigaray e de Cixous (e sucessivamente de Antoinette Fouque), segundo a qual houve uma verdadeira questão de dominação na promoção dos mitos masculinos, falocêntricos, em detrimento de mitos em que era valorizada a potência feminina e maternal. Irigaray vai ainda mais longe, ela mostra como a trilogia trágica grega, *Oresteia*, celebra certamente o matricídio, punido pelas Erínias, mas apoiado por Atena, que nas *Eumênides*, os transformará e os renomeará as *Benevolentes*.

Em *Illa*, o hino a Deméter (o hino homérico) é retomado e reescrito, essa reescrita é também uma nova leitura, que dá vida a uma trilogia feminina, como uma representação ou figura da genealogia das mulheres, ocultada pela genealogia masculina. Trata-se de uma operação ao mesmo tempo poética, literária, simbólica e política.

Da mesma maneira, ao evocar esse mesmo mito, Irigaray insistirá na importância de valorizar as genealogias femininas, o que deveria ter efeitos culturais no imaginário e nas sociedades. Sem dúvida a teoria de Kristeva da semiótico X simbólico não rompe verdadeiramente com a centralidade do Édipo: o antagonismo entre Pai e filho pelo amor da mulher/mãe e a posse do corpo sexual. Não obstante a sua separação do semiótico do simbólico, Kristeva afirma que o corpo semiótico recalcado (o da relação mãe criança, pré-linguística) retorna pelo poético – sobretudo o nível rítmico, sonoro, significante, vocal – como se se tratasse de uma oralidade pulsional ainda não organizada pela lei da gramática identificada como a Lei do Pai.

Em outras palavras, esse retorno é uma transgressão do interdito do incesto: o artista comete o incesto a partir do momento em que ele faz com que volte no texto, no *logos* governado pela lei paterna, simbólica, o pulsional (ritmo, musicalidade, glossolalia) reprimido.

O protagonista dessa aventura poética não é uma menina/mulher, que ao contrário faz aliança com o pai, a autoridade simbólica segundo Donna Stanton. Consequentemente, se permanecemos nesse esquema de interpretação, ela é menos subversiva e menos criativa. O que não está longe do que afirmou Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*, quando ela defendia que as mulheres saíssem da imanência (a

corporeidade) em que elas foram confinadas, e acessem à transcendência: transcender o corpo, a materialidade, o cotidiano, é pensar. Ao que vão se contrapor diversos poemas de mulheres poetas, como, por exemplo, Sylvia Plath ou Ann Sexton, e eu poderia citar ainda poetas italianas, que fizeram justamente do corpo e do viver o centro de suas poéticas. É o que nos reconduz a essa distinção entre metáfora e metonímia que pode ainda acabar por se revelar extremamente interessante.

Foi Luce Irigaray quem propôs um outro conceito extremamente interessante, o de “transcendental sensível”, que permite superar a oposição imanência/transcendência, da mesma maneira que corpo/espírito, passivo/ativo, feminino/masculino. Todas as oposições que estruturam a cultura patriarcal. Voltaremos a elas. O outro aspecto dessa desconstrução do falocentrismo é a negatividade, à qual contribuem à sua maneira cada uma dessas pensadoras e intelectuais. Ou seja, em geral, o negativo, o excluído, o foracluído, o rejeitado estão do lado do “corporal” da matéria, apesar de Kristeva avançar esse enunciado: “uma mulher nunca é isso”, ou Luce Irigaray intitular um dos seus livros e artigos: *Ce sexe qui n’en est pas un* [*Esse sexo que não é um {sexo}*]. O negativo, para dizê-lo rapidamente, não é tratado da mesma maneira, não se trata do negativo especular e oposto a um positivo. Trata-se, sobretudo, de um suspensivo que desloca e fragmenta o excesso de afirmativo positivo como forma e figura de dominação do logo-falocêntrico. Mas não somente: o que é visado é uma ontologia (discurso sobre o ser) que funda a definição essencialista ao naturalizar, por exemplo, a diferença sexual – que sempre é mais mulher que homem.

Assim, para Kristeva, é preciso desconfiar das definições da “mulher”, pois há inumeráveis diferenças entre mulheres. E para Irigaray a figuração do sexo feminino como plural, descentrada, seria um argumento essencial da diferença sexual.

Domna Stanton³ se defende contra os perigos da metaforização = utopia idealista e essencialista dessa “diferença maternal feminina” que não consegue, apesar de tudo, sair de algumas estruturas falocêntricas e binárias. Ela os define como as “armadilhas das ficções românticas e dos símbolos poéticos” (p. 176). Sua intenção seria de “promover uma prática feminina (*female*) enraizada em discursos contextuais e sócio-históricos. Uma prática metonímica deveria/poderia deslocar o foco, o alvo da *arché*

³ Domna C. Stanton, “Difference on Trial: A critique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray, and Kristeva”. In: *The Poetics of Gender*, Nancy K. Miller (editor). Columbia University Press, 1986.

utópica ou o futuro voltado para o passado/presente imperfeito, no qual todos os processos de exploração estão situados e onde começam todas as descobertas” (p.176).

Assim devemos reconhecer que há perigos de retorno dos discursos que surgiram capazes de atacar os emblemas do patriarcado e do poder fálico (cf. *Le Rire de la Méduse*) e que foram denunciados mais tarde por serem “essencialistas” ou “universalistas” por uma parte da crítica feminista, enquanto o que era visado era a possibilidade de pensar e inscrever um outro corpo, não mais oprimido ou aprisionado pelas representações normativas, um corpo realmente subversivo.

Mas a diferença feminina que passa pela “mãe” e o maternal joga uma luz sobre questões em parte não analisadas, talvez “edipianas” – se a questão do Édipo for a da “posse” do Corpo-Mãe. Em *Le rire de la Méduse [O Riso da Medusa]*, Cixous não fala de “posse”, mas denuncia o Império do Próprio, e elabora uma teoria da dádiva, do roubo, e da perda; teorias que não se situam efetivamente no pensamento freudiano ou marxista, mas, sobretudo, no pensamento derridiano contemporâneo do de Cixous.

Podemos concordar com o fato de que o poder patriarcal é tão nefasto quanto o poder matriarcal. É o que afirma a análise de Stanton, terminada nos anos 80. Se estendêssemos o horizonte, encontraríamos outros artigos e livros que modificam sensivelmente essa abordagem; por exemplo, os de Cixous, “*Tancredi continue*” [“Tancredo continua”] (1983) e ainda os “*Contes de la différence sexuelle*” [“Contos da diferença sexual”] publicados em *Lectures de la Différence Sexuelle* (1994).

Talvez a aparição de *Gender trouble [Problemas de gênero]* (1990) e *Bodies that Matter [Corpos que pesam]* (1993), de Judith Butler, a retomada de estudos sobre a biopolítica a partir de Foucault, a retomada feita por um número de filósofas feministas do pensamento de Deleuze, penso principalmente em Rosi Braidotti, podem, de uma certa maneira, ter desviado do corpo (maternal, feminino) em direção a outros corpos, menos utópicos ou metafóricos, sempre no objetivo de acabar com a binariedade, a dualidade, a edipianização das representações, as derivas essencialistas e naturalizantes.

O que, aliás, Derrida efetua em “*Fourmis*” [“Formigxs”] (In: *Leituras da diferença sexual*) quando ele retrabalha a noção de dualidade e Cixous propõe, por sua vez, uma leitura do corpo texto derridiano, que se quer exemplar de uma leitura da diferença sexual. (Em ambos os lados, aliás, há leitura).

O que é um corpo em escrita? Podemos escrever o corpo? Podemos pensar o corpo? Quem pensa/escreve esse corpo?

Esse texto que não é um conceito.

Podemos traduzir uma palavra em conceito, isto é, construir uma definição que fecha, a significação, o uso, desse conceito. Mas a escrita vai de encontro ao funcionamento do conceito, supera e repele os limites e os parâmetros. Não pode estar reduzida nem contida num conceito unitário e unário.

Escrever não é redutível a um conceito, mas um processo sempre recomeçado, por recomeçar, no começo e ilimitado. Cada escritor.a pode nos conduzir a reflexões diferentes a partir de múltiplas práticas.

É nisso que o texto se aproxima da escrita enquanto processo relacionado a uma corporalidade difusa, em expansão, movente, sempre em vias de renegociar as fronteiras, as representações, os códigos, os paradigmas.

O texto é matéria? Falamos de desmaterialização dos livros, assim qual é a função das metáforas para regular a materialidade ou imaterialidade do texto, dos livros?

Em *Bodies that Matter. On the discursive Limits of "Sex"*. [*Corpos que pesam. Sobre os limites discursivos do "sexo"*] (1993), Judith Butler desvia imediatamente para o "pensamento da materialidade", quando ela esperava começar a falar da materialidade do corpo (p.xi do prefácio).. O que é visado e discutido é naturalmente a oposição fundadora corpo (matéria)/ espírito (alma) a partir da filosofia grega, Platão e Aristóteles.

Do lado da língua grega, a matéria é *hylé*, para Aristóteles *matéria* (corpo) e inteligibilidade vão juntas. O latim introduz um outro termo, *materia*, que contém *mater* (mãe, matriz). O que complica as coisas. Derrida, Kristeva e também Irigaray analisaram e discutiram amplamente o *Timeu* de Platão, em que encontramos um termo bastante curioso – que poderia ser classificado entre os intraduzíveis: *chora/khora*. Termo que Butler também é obrigada a tratar.

Para Cixous, corpo e escrita estão em constante proximidade, não há escrita sem corpo.

Já conhecemos bastante as páginas de *Le rire de la Méduse* [*O Riso da Medusa*] ou de *Sorties* [*Saidas*], muito citadas, mas conhecemos menos outras páginas dos anos 90, como *Contes de la différence sexuelle* [*Contos da diferença sexual*] e as entrevistas com Mireille Calle-Gruber intituladas *Photos de racines* [*Fotos de raízes*]⁴.

“Meu material é esse. Onde eu o pego? Em mim e ao redor de mim. O que me faz escrever é essa lava, essa carne, esse sangue, essas lágrimas: que há em todos nós. Não fui eu quem os inventou. Eles são trabalhados em todos os grandes textos trágicos; eram a suas carnes, eram os seus corpos. Trabalho (porque me encontro diante) dos acontecimentos desconhecidos: o que a vida me traz.” (Cixous-Calle-Gruber, *Photos de racines*, p. 22).

“Somos primeiramente seres sensitivos. O mais apaixonado, o mais apaixonante em nós é a quantidade, o arrebatamento de afetos extremamente finos e sutis que tomam o nosso corpo como lugar de manifestação.” (p. 27).

“Tento todas as vezes perceber, receber, excitações, vibrações, sinais vindos de lugares sexualizados, marcados, diferentes; e pois, num certo lugar – quase apenas um ponto, ou bem um ponto e vírgula – a diferença dá lugar a (mas, sobretudo, as duas grandes correntes se misturam, se jogam uma na outra, para não ser senão) o que nos espera a todos: o humano: é assim que me aconteceu de distinguir “o sexo” e “o coração”; dizendo que o que há de comum entre os sexos é o coração. Há uma fala comum, há um discurso comum, há um universo de emoções que é totalmente cambiável e que passa pelo órgão do coração. O coração, o órgão mais misterioso que existe, justamente porque ele é o mesmo para os dois sexos. Como se o corpo fosse o sexo comum aos dois sexos. O sexo humano” (p.40).

Cixous emprega a palavra “material” que está próxima de *matéria*, mas é mais concreta, menos “matricial”, e muito rapidamente esse material é desdobrado em diversas metáforas, de uma certa maneira se poetiza, como se o transporte, a transformação, fossem necessários para passá-lo na língua, na fase textual do “material”.

A transposição, a tradução é incessante. Como fazer escutar o corpo, pelo sentir, pelo afeto, pela sensação, pelos sentidos.

⁴ Cixous/Calle-Gruber. *Photos de racines* Paris : des femmes, 1994.

Podemos nos perguntar, e eu me pergunto, por que essa reflexão, apesar de tão sugestiva, tão rica, se torna quase inaudível a partir de, mais ou menos, os anos 90. Por que tudo o que gira em torno da escrita (literária) é sistematicamente deixado de lado das questões teórico-políticas. Até suprimir a ligação possível entre poética e política. Ao menos é assim em alguns lugares, mas não em todos (posso testemunhar sobre uma continuidade muito interessante na Itália, por exemplo).

Uma das razões pode ser que esses textos são produzidos no período ainda inacabado dos *movimentos*, que Suzan Faludi e outras chamaram de *Backlash*⁵. Enquanto que vários artigos e publicações continuaram a circular, só que fora do movimento: como se a reflexão estivesse dissociada, separada, em setores e práticas incompatíveis. De um lado os literários-filósofos, de outro xs teóricxs do gênero (sociologia, antropologia). Sem esquecer das cisões no seio do movimento entre as figuras de Monique Wittig (*Pensée straight*, 1992, em inglês, 2001 em francês), que se tornou uma referência no lesbianismo queer, e Butler, que se situava na margem anti-essencialista.

E a de Antoinette Fouque, fundadora do movimento *Psicanálise e Política* e da Editora das mulheres [*Éditions des femmes*], bem como da livraria de mesmo nome (mas que também foi rejeitada pela grande maioria dos grupos femininas por patentear a marca MLF [Movimento de Liberação das Mulheres]). Poderíamos objetar, e seria correto fazê-lo, que tudo isso não compreende senão apenas uma região do mundo, a França, a Europa, o Ocidente Norte-americano, branco, heterossexual... E que um outro olhar daria conta também de outras reflexões e de escritas que são contemporâneas das mencionadas aqui. Por exemplo, a de Audre Lorde, poeta lésbica, negra (*Sister Outsider*, 1984), de Bell Hooks (*Yearning*, 1990, *Outlaw Culture*, 1994, *O feminino é para todo o mundo*, 2018), de Toni Morrison, de Gloria Anzaldúa (*Borderlands/La Frontera*, 1987/1999) e tantas outras que hoje são referência de todas as teorias do feminismo pós-colonial, queer, lésbico, *of color* etc. Leremos trechos desses textos de teoria e de ficção.

⁵ Faludi, Susan. *Backlash. The Undeclared War Against American Women*. Crowing Publishing Group, 1991.