

A sexualidade invisível e a escrita do gozo proibido

Invisible sexuality and the writing of forbidden enjoyment

DOI:10.12957/ek.2019.48576

Dnda. Aline de Oliveira Rosa*

alinerosamoreira@hotmail.com

Universidade Federal do Rio de Janeiro [UFRJ]

Na tradição filosófica e psicanalítica, a mulher é a falta, o irascível, o útero vazio, a caverna, o hospedeiro discursivo neutro para a sustentação do termo Maior, o homem. Já o sujeito do masculino, este dominante e majoritário, é a luz, o logos, a razão. Isso significa dizer que não existe o Outro, o sujeito do feminino ou qualquer outra categoria de gênero que fuja à lógica falocêntrica. A partir dessa lógica, a mulher portanto não existe, sua sexualidade é negada, é ela o não-discurso, é ela o reflexo o homem, seu espelho por linguagem e significados. Com este artigo, proponho uma reflexão sobre a sexualidade feminina, atrelada à teoria queer, resgatando o feminino da neutralidade e trazendo-o como sujeito do discurso e de seus desejos. Pretendo abordar o gozo feminino como um grito rebelde que rompe com a estrutura da própria língua, produzindo novos discursos, novas simbolizações dos lábios, construindo uma performatividade do discurso.

PALAVRAS-CHAVE Feminino. Desejo. Sexualidade. Gênero. Linguagem

In the philosophical and psychoanalytic tradition, the woman is the lack, the irascible, the empty womb, the cave, the neutral discursive host for the support of the term Maior, the man. The subject of the masculine is light, logos, reason. This means to say that there is no Other, the subject of the feminine or any other gender category that escapes phallogocentric logic. According to this logic, the woman does not exist, her sexuality is denied, she is the non-discourse. With this article I propose a reflection on female sexuality, linked to queer theory, rescuing the feminine from neutrality by bringing him as the subject of the discourse. I intend to approach female enjoyment as a rebellious cry that breaks with the structure of the language itself, producing new discourses, new symbolizations of the lips, building a performativity of the discourse.

KEYWORDS Feminine. Desire. Sexuality. Gender. Language.

* Pesquisa em sexualidade e performance de gênero.

Introdução

“Quando se deixará de confundir o sexo da mulher com o seio da mãe, de pretender que aquele não tem valor senão porque recolhe a herança deste?” (IRIGARAY, 1984, p. 181) A psicanalista e filósofa belga Luce Irigaray, em seu livro *Speculum: de l'autre femme*, formula uma das questões de fundo do feminismo: onde está a sexualidade feminina? A partir da concepção heteronormativa e patriarcal, a mulher é sempre pensada a partir de parâmetros masculinos, da oposição entre ter um pênis e não ter um pênis, é concebida apenas como o buraco e a passividade vaginal da qual falara Freud, seu prazer é pensado a partir de práticas masculinas. O clitóris é concebido como um pequeno pênis atrofiado e a vagina se valoriza ao oferecer um abrigo para o sexo masculino. Como crítica a essa corrente histórica afirma Irigaray: “as zonas eróticas da mulher não seriam mais do que um sexo-clitóris que não pode ser comparado com o valoroso órgão fálico. (...) um buraco-envelope que envolve e se esfrega em torno do pênis, (...) um não-sexo.” (IRIGARAY, 2017, p. 33) Da mulher e de seu prazer nada é dito em tal concepção falocêntrica - termo cunhado por Derrida -, seu destino seria apenas o da falta, da atrofia e da inveja ao pênis.

Neste artigo trago uma contra corrente, longe de ser fálico, é buraco, úmido, vazio - que não é o nada, mas devir - proponho uma escrita do feminino/feminista: “Esta arma de boca, este ardor de palavras, este grito que tenho... vagina” (Maria T. Horta. Poemas Eróticos. p. 11), que escapa por entre a boca a navalha cortante, um suplício que jorra e se agarra entre as palavras trazendo um devir, profano, árido, ardente... Quase *mulher bruxa* de Lovelace, ou mesmo, *cabeça voadora* de Mindlin. Entre gritos, performances, gemidos, éros... um corpo que escapa, foge por poesia, versos, filosofias, imagens... Uma sexualidade política, transgressora, que escapa ao discurso de ordem falocêntrico.

Pensando o gozo feminino como um grito rebelde que rompe com a estrutura da própria língua, produzindo novos discursos, novas simbolizações dos lábios, como o livro da Rupi Kaur: *Outros jeitos de usar a boca*, proponho uma experiência entre imagem-verbo, performance e linguagem, poesia e filosofia, no qual as palavras se dão corpos e o corpos são propriamente imagens. Uma trama que se cria entre corpo e escrita, uma composição estético-linguística a partir de fragmentos de textos e poesias construindo uma experiência performativa do discurso filosófico.

A castração de mulher e a captura do corpo.

Luce Irigaray, em seu livro *Speculum¹: of the other woman*, faz uma crítica ao discurso psicanalítico freudiano, que estuda e categoriza a *psique* da mulher a partir da figura masculina. Segundo a filósofa, a sexualidade da mulher é descrita nessa perspectiva como uma sexualidade invisível, um espelho refletido do próprio sujeito do masculino, “o *semelhante* perfigurando-se nele como esse outro do *mesmo*, cuja miragem perseguirá para sempre o sujeito com essa perpétua tensão entre um eu [*moi*] próprio e uma instância formadora inapropriável, ainda que seja sua.” (IRIGARAY, 2017, p. 135). O sujeito mulher só se dá pela re-objetivação do masculino e não de si mesma, não conhecendo a mulher a si mesma, não conhecendo a força motora em si própria: “Pouco importante [é] seu sexo [do congêner], (...) não seria enfatizar que o sexo feminino será excluído dele e que é um corpo sexuado macho, ou assexuado, que determinará os traços desse *Gestalt*, matriz irreduzível para/da introdução do sujeito na ordem social?” (IRIGARAY, 2017, p. 135)

Irigaray lembra as palavras de Freud sobre a *psiquê feminina*: “A menina pequena é somente um menino pequeno; a castração, para a menina, resume-se em aceitar não ter o sexo masculino” (IRIGARAY, 2017, p. 82), é a falta, cuja libido deve ser reprimida em direção do tornar-se mulher. A menina é, portanto, um desenvolvimento insuficiente, a deformada, a ausência fálica. Seu clitóris é uma versão atrofiada do pênis, equação nunca superada segundo Freud. “Ela se afasta de sua mãe, a “odeia”, por perceber que a mãe não tem o valoroso sexo que ela, menina, supunha; essa rejeição da mãe se acompanha da rejeição de toda mulher, inclusive dela própria.” (IRIGARAY, 2017, p. 82) A mulher, segundo esse discurso falocêntrico, nunca estaria em uma relação paritária de sexo, mas sim num tipo de negatização do sexo feminino. Não existindo outros órgãos ou outro sexo, apenas a ausência de um, o não-sexo, ou o não-órgão, sendo a mulher o não-homem, o não-discurso.

Realmente, essa sexualidade não é nunca definida em relação a um outro sexo senão o masculino. Não há, para Freud, dois sexos cujas diferenças se articulam, no ato sexual, e mais geralmente nos processos imaginários e simbólicos que regulamentam um funcionamento

1 *Speculum* - da tradução “espelho” e também “espéculo”. Um espéculo é um instrumento com o qual o médico é capaz de enxergar, e examinar, o interior de uma cavidade vaginal, cuja forma dificulta essa abordagem direta. (In.: <https://www.dicio.com.br/especulo/>.)

social cultural. O “feminino” é sempre descrito como defeito, atrofia, inverso do único sexo que monopoliza o valor: o masculino. Daí a demasiada célebre “inveja do pênis”. Como aceitar que todo o devir sexual da mulher seja comandado pela falta e, portanto, pela inveja, o ciúme, a reivindicação, endereçados ao sexo masculino? (IRIGARAY, 2017, p. 82)

A partir desse discurso psicanalítico a mulher é castrada, segundo Freud: “no estágio da organização genital infantil que então se segue, há masculino, mas não feminino; a oposição é: genital masculino ou castrado”. (FREUD, 2011, p. 175) O menino percebe que possui um pênis, diferentemente da menina, e com isso dela se distingue como o “masculino”; enquanto isso, “a menina percebe que não possui o pênis e se comporta, diante dessa falta, como “o” castrado, permanecendo a sua sexualidade invertida num complexo de castração até a puberdade.” (FREUD, 2011, p. 175)

Segundo Irigaray, essa castração imputa à mulher somente uma possibilidade, a “mascarada”, uma construção que impõe à mulher máscaras que se dão a partir dos valores que a sociedade ocidental falocêntrica reconhece como importantes para ser uma mulher “normal”, ou mesmo ser considerada uma mulher, exigindo que ela descarte o que seria próprio de sua subjetividade e seus prazeres, sua feminilidade, sua bravura e seus gozos, para corresponder aos padrões masculinos e patriarcais. “Pois a ordem patriarcal é bem aquela que funciona como organização e monopolização da propriedade privada em benefício do chefe da família. É o seu nome próprio, o nome do pai, que determina a apropriação.” (IRIGARAY, 2017, p. 95)

Este sexo que não tem nada a ver também não tem forma própria. E se a mulher frui justamente com essa incompletude de forma do seu sexo que faz com que ele se retoque indefinidamente a si mesmo, essa fruição é denegada por uma civilização que privilegia o falomorfismo. O valor concedido só à forma definível faz barreira à que está em jogo no auto-erotismo feminino. O um da forma, do indivíduo, do sexo, do nome próprio, do sentido próprio... suplanta, afastando e dividindo, este tocar de pelo menos dois (lábios) que mantém a mulher em contacto consigo mesma, mas sem discriminação

possível do que se toca. Onde este mistério que ela representa numa cultura que pretende enumerar tudo, cifrar tudo em unidades, inventariar tudo por individualidades. Ela não é nem uma nem duas. Não se pode, em rigor total, determiná-la como uma pessoa, mas também não como duas. Ela resiste a toda definição adequada. Aliás ela não tem nome ‘próprio’. E o seu sexo, que não é um sexo, é contado como não sexo. Assim a mulher ainda não teve lugar. (IRIGARAY, 1985, p. 226-282)

Suprimindo sua agressividade e força de vir da mulher, já que esta deve ser afetuosa, delicada e dócil para que o sujeito do masculino domine a lógica vigente, assim, definir a sexualidade feminina como ausência e falta é antes uma forma de dominação, de manutenção do poder falocrático, como também definir a mulher como mãe, achatando a feminilidade apenas às funções biológicas. Este é um modelo de economia psíquica que se organiza em função do falo, uma representação empírica de um modelo de funcionamento ideal, “um sistema da economia do desejo marcado pelo idealismo fálico.” (IRIGARAY, 2017, p. 127) A respeito, Beauvoir cita Poulain de la Barre, feminista do século XVII: “Tudo o que os homens escreveram sobre as mulheres deve ser suspeito, porque eles são, ao mesmo tempo, juiz e partes.” (BEAUVOIR, 2016, p. 18)

No entanto, se o outro - termo utilizado por Freud para descrever a psique da mulher - não é definido em sua realidade efetiva, não é senão um outro-eu o próprio homem, não podendo haver um outro em sua própria realidade. Dessa forma, o outro, a mulher, o segundo sexo – a que se refere Beauvoir -, não existe, o que existe é uma falta de definição e representação da feminilidade por ela mesma, inclusive da própria linguagem e suas representações corpóreas. Defende Irigaray que em uma sociedade regida pelo falocentrismo e patriarcado a mulher é apenas o espelho refletido do homem: “Não há verdadeiramente um Outro, mas o mesmo: menor, maior, igual a mim.» (IRIGARAY, 1985, p. 104) A dualidade de gênero - tema de críticas feministas pós-modernas e teorias queers que propõem uma pluralidade de gênero - não passa de uma demagogia, não haveria, portanto, sequer dois sexos, mas apenas um, o modelo. O Outro, a mulher assim retratada por Freud, é apenas um reflexo narcísico do masculino.

Para que a dominação masculina seja bem-sucedida é necessário que o seu “outro” seja produzido, seu binário negativo, é preciso que só haja uma única sexualidade. “O feminino é definido como o complemento necessário ao funcionamento da sexualidade masculina e, com mais frequência, como um negativo que

assegura à sexualidade masculina uma autorrepresentação fálica sem fracasso possível.” (IRIGARAY, 2017, p. 83) O discurso falocêntrico, a hierarquia social opressora masculina e mesmo a heterossexualidade só é possível com a afirmação da homossexualidade - um único sexo -, o masculino. Esta seria, segundo Irigaray, uma “homossexualidade compulsório” (IRIGARAY, 2017, p. 83)

Ainda sobre essa lógica do sexo Uno, Irigaray traz mais uma crítica a Freud, afirma: “O que é dito: a mulher não tem inconsciente a não ser aquele que lhe é dado pelo homem. Gozar de uma mulher, psicanalisar uma mulher, equivale, portanto, para um homem, a se reapropriar do inconsciente que ele lhe emprestou.” (IRIGARAY, 2017, p. 82) O inconsciente da mulher é a linguagem do homem, ela não o teria em relação a si mesma. Sendo assim, não caberia a Freud dizer que da mulher vem o recalque, esta é atribuída pelo inconsciente masculino. Para a filósofa, Freud acaba pulando mais um tempo lógico em seus devaneios psicanalíticos: “Se ela quer alguma coisa, é em função do inconsciente que ele lhe “imputa”. Ela não quer nada, a não ser o que ele lhe atribui como querer.” (IRIGARAY, 2017, p. 109) O recalque não é, pois, da mulher, mas do homem. A mulher não almeja e nem atribui valorização ao falo, isto é, portanto, um desejo do próprio homem.

Da paternidade das ideias para a maternidade uterina: devir-mulher.

No livro *Speculum: of the other woman*, Irigaray Luce Irigaray inicia sua crítica a Freud e termina com Platão, a filósofa trata a história no sentido contrario a tradição clássica, como ela mesma denomina “uma reviravolta ao interior no qual a questão da mulher não pode ainda se articular” e afirma que “o importante é desconcertar a montagem da representação segundo parâmetros exclusivamente “masculinos.” (IRIGARAY, 2017, p. 81) Do *Speculum* - o espelho refletido - à caverna de Platão, Irigaray propõe um salto, uma ruptura com o discurso do prisioneiro saído da caverna.

Nos livros V, VII e X da República, Platão faz uso da metáfora “a caverna”, o que teria marcado a concepção ocidental epistemológica e também a diferença entre os sexos. A partir dos termos falocêntricos, a mãe-mulher é associada com “a caverna”, o buraco, o vazio, o não discurso. A masculinidade é associada com o logos, o filósofo, único sujeito representante do discurso verdadeiro. A mulher é um não-homem, nesse sentido, a mulher seria associa-

da aos atributos contrários à masculinidade, como irracional e inconsciente, o discurso insustentável, não lógico, o sujeito que não detém a luz.

A Gláucon, que se admira com o “estranho quadro e estranhos prisioneiros esses de que tu falas”, Sócrates responde “estes são semelhantes a nós” (PLATÃO, 2009, p. 210, 515a), se referindo às sombras de homens, “de si mesmo e dos outros, projetadas pelo fogo nas paredes opostas da caverna” (PLATÃO, 2009, p. 210, 515e). A “habitação subterrânea em forma de caverna” (PLATÃO, 2009, p. 210, 515a) guarda a escuridão, a confusão das sombras. “Do antro, ou matriz, ou hystéra², por vezes terra” (PLATÃO, 2009, p. 211, 516e), o homem prisioneiro, curioso com o movimento das sombras dos homens que lá fora passavam, se solta e sai da caverna para a luz.

Do útero da mãe-terra, a saída da caverna, dolorosa porque à força: “e se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e o não deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do sol, não seria natural que ele se doesse e se agastasse...?” (PLATÃO, 2009, p. 211, 515e) Metáfora do parto, caminho - vagina - que leva à luz, é explicitada também em Teeteto: “a minha arte de parteiro compreende pois todas as funções que cumprem as parteiras; mas difere da delas em que liberta homens e não mulheres e em que vigia as almas deles em trabalho e não os corpos deles” (PLATÃO, 2001, p. 56, 150a-b). Platão fala de um novo nascimento, mas sem mãe, só entre homens, o parto das ideias, uma reprodução por reflexão, do logos, este é, pois, um símbolo ocidental do masculino e não do feminino.

O homem, na narrativa platônica, que, não podendo olhar para a fonte das coisas lá fora, enxerga as sombras e usando-lhe da força arrebeta-lhe as correntes e liberta-se para ir ao encontro do mundo real e por “reminiscência³” o homem das luzes conhece, por recordar, lembrar aquilo que já o era, o logos, a verdade. O homem se reconhece como o logos, o centro do mundo, em que a mãe-caverna se não reflete, fica esquecida. A caverna é apenas um buraco em que as sombras são refletidas na parede, no entanto, quem as vê e as desvenda é o homem, que consegue fugir da caverna, ir ao encontro da luz. A mulher-caverna é o espelho que possibilita ao homem refletir a si mesmo.

2 Platão utiliza a palavra Hystéra, que significa “útero” em grego. (In.: <https://www.dicio.com.br/hystera/>)

3 Termo utilizado por Platão: Recordação de uma verdade observada pela alma no momento da desencarnação e, quando retomada pela consciência, pode ser a eminência da base de toda sabedoria ou do conhecimento humano. Recordação do passado: o que se mantém na memória. Segundo a filosofia platônica, consiste no esforço progressivo pelo qual a consciência individual remonta, da experiência sensível para o mundo das ideias. (In.: <https://www.dicio.com.br/reminiscencia/>)

Platão descreve o logos como um atributo masculino. Afirma Irigaray: “O logos filosófico vem, em boa parte, do seu poder de reduzir qualquer outro a economia do Mesmo.” (IRIGARAY, 2017, p. 87)

A caverna de Platão demonstra uma cultura ocidental que exclui o sexo feminino, no qual a mulher é apenas espectadora do homem, paredes opacas que projetam sombras e imagens. É ela a caverna, úmida, vazia, obscura, um sexo que não é visível. A caverna-útero reflete a paternidade das ideias, a luz, o sol, a clareza, termos atribuídos ao homem. O processo de construção do homem enquanto sujeito exige a exclusão da mulher, é preciso que a mulher seja realmente o útero, tornando o homem seu hospedeiro, do qual ele faz uso do vazio para germinar.

Irigaray, na desconstrução do texto platônico afirma: “a caverna é a representação do útero – invertida a partir de um eixo de simetria – de algo sempre aí, da matriz original. Amorfa, excede tudo; furta-se ao domínio do Logos, da lei do Pai.” (IRIGARAY, 1985, p. 147) Platão nega-lhe a condição de origem, pensando-a como mera superfície refletora sobre a qual origens transcendentais – a luz do Sol, das Ideias, e da fogueira análoga – se projetam e “a mulher é assim tomada enquanto receptáculo: sem face, sem forma autorizada, é sujeita às invasivas impressões do Pai.” (IRIGARAY, 1985, p. 147) À mulher parece pertencer tal posição: o simulacro. Constrói-se em torno da condição de Outro, referente à alteridade correspondente à condição feminina, por oposição ao Mesmo, masculino por excelência, mas que escapa à ordem do Mesmo, não se reportando a qualquer modelo, apenas cópia distorcida de Mesmo.

Todavia, bradam as palavras de Irigaray: “Felizmente, existem as mulheres.” (IRIGARAY, 2017, p. 104) A matéria opaca, a caverna, o útero, o vazio, é também terreno fértil para a criação, para a desconstrução do discurso vigente. Não foi a caverna o primeiro contato que o homem teve com a imagem de seus semelhantes que passavam ao lado de fora mesmo que através de suas sombras? Parafraseando Deleuze, podemos pensar a caverna-útero como o lugar de onde tudo pode derivar-se, o vazio que não é o nada, mas uma potência de devir. A mulher como fluxo e derrame, este “fluxo está sempre em excesso, ou em falta, em relação à unidade” (IRIGARAY, 2017, p. 134), é assim, portanto, a mulher-caverna o caos criativo, a possibilidade de romper com as correntes, com a linguagem, com o discurso vigente e com a norma.

“Aliás, é justamente por não existir, a saber, que a mulher não é toda, há sempre algo nela que escapa ao discurso.” (IRIGARAY, 2017, p. 104) É no buraco do discurso que se produz um novo. “A mulher não existe devido ao fato

de a linguagem - uma linguagem - reinar como mestre, e que ela traria o risco - como uma espécie de “realidade pré-discursiva”? - de perturbar a ordem.” (IRIGARAY, 2017, p. 104). A mulher “só poderia permanecer um corpo sem órgãos”, um corpo molar, fluxo-devir, assim como o título do livro de Sartre *Os dados estão lançados*, assim é o devir-mulher, estão aí e agora, transitam entre os corpos. A partir da molaridade, do não determinado, é possível estabelecer uma linha de fuga, um devir constante, ou seja: “Seguir sempre o rizoma por ruptura, alongar, prolongar, revezar a linha de fuga, fazê-la variar, até produzir a linha mais abstrata e mais tortuosa, com n dimensões, com direções rompidas. Conjuguar os fluxos desterritorializados.” (DELEUZE, 1995, p. 20) Assim, podemos dizer que o feminino é rizomático, tem raízes múltiplas que crescem em todas as direções, impossível de determinar o desenho que se resultará, é um processo em aberto, não tendo esse corpo formas pré-estabelecidas, sendo ele o nada em potencial.

Se, de uma maneira geral, o caos é algo em si mesmo destrutivo, pois é onde toda forma, todo corpo organizado se dissipa, se esvai, ele é também o lugar em que novas formas e corpos podem vir a ser, podem vir a existir. Esse processo de destruição de formas preexistentes e de criação do novo é o que Deleuze e Guattari denominam “caosmo”, o caos genésico, uma “velocidade infinita com a qual se dissipa toda forma que nele se esboça”, “é um vazio que não é o nada, mas um virtual” (DELEUZE, 1992, p. 153). Dessa forma, o caos é o “não lugar”, é aquilo que está pronto para dele ser criado algo, contendo todas as partículas possíveis e suscitando todas as formas possíveis. O virtual está presente no caos, portanto, a possibilidade da criação está no caos - caosmose de Guattari; a possibilidade de criação -, o virtual é o espaço para a criação, onde a criação acontece. Não se pode criar se não há um confronto com as estruturas vigentes e assim sair de uma estrutura pré-existente, de estados de coisas ou de ideias já criadas. Toda criação parte do caos, é ele “uma velocidade infinita de nascimento e de esvanescimento.” (DELEUZE, 1992, p. 153)

É participando desse processo de destruição e de criação que o corpo feminino é caótico, ele estabelece um processo de transformação das formas preexistentes, as formas dominantes cujo modelo hegemônico é o homem. O feminino aparece como um elemento de variação, de transformação, de invenção de novos modos de ser, de agir e de pensar. Essa potência de variação ou de criação é o que Deleuze e Guattari chamam de “devir-mulher” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 63). O devir-mulher carrega essa velocidade infinita, dessa maneira, a mulher é a caos criativo que foge às figuras refletidas pelo falocentrismo. Nesse sentido, a mulher é uma potência de variação que possi-

bilita a mudança das estruturas vigentes, assim como outras performatividades de gênero não binário, não heteronormativo, corpos *queers*... sendo o homem o Uno, o Mesmo, o modelo imutável.

Referindo todos os “desvios” ou individuações desde um modelo tomado como o Mesmo, a lógica binária pressupõe o princípio de identidade e de não-contradição, cuja regra elementar é que uma mesma coisa não pode ser e não ser idêntica a si mesma na mesma relação e ao mesmo tempo. O mesmo indivíduo não pode ser A e Não-A ao mesmo tempo e na mesma relação. Assim, ela tem de opor e excluir os termos que são contrários, nesse caso, o masculino e o feminino. Com isso, a lógica binária impede a multiplicidade e pluralidade de gênero em favor da identidade. Como termo invariante da lógica binária, o homem, e aqui se deve incluir todos os homens como fator majoritário, não pode transformar as relações de dominação de gênero, pois é a partir dele que as relações de dominação se instituem e são introjetadas nos corpos: como majoritário, o homem é onde a possibilidade de mudança estagna, é a impotência para a transformação. Cabe às minorias a potência de transformação da realidade, na medida em que fogem à representação do modelo padrão criam novos modos de existência. Nesse momento, “minorias não designa mais um estado de fato, mas um devir no qual a pessoa se engaja”. (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 63)

O devir-mulher não se opõe, portanto, ao masculino, ele o transforma; ele se opõe à dominação e à repressão de um gênero sobre o outro; é a possibilidade de afirmação de um corpo livre, que possa ser, ao mesmo tempo e na mesma relação, feminino e masculino, que possa conter e assumir *n* gêneros e *n* sexualidades segundo uma lógica que suprima o Uno e o Mesmo e estimula a multiplicidade e a diferença dos corpos, gêneros e sexualidades.

O gozo proibido: quando nossos lábios falam - úmido, húmus, fluidos, fluxo.

Da mulher e de seu prazer nada é dito a partir dela mesma em uma concepção de relação sexual masculina, seu destino seria sempre o da falta, de atrofia e inveja do pênis. Na economia fálica dominante, “a mulher não viveria o seu desejo senão como uma espera de poder, enfim, possuir algo equivalente ao sexo masculino.” (IRIGARAY, 2017, p. 34) Seu gozo seria estranho a si mesma, ela gozaria o gozo do outro, “o corpo de um que goza de uma parte do corpo do outro.” (IRIGARAY, 2017, p. 107) O gozo sexual da mulher mergulha assim num

corpo-outro, Ele, o homem, se produz pelo fato do Outro, a mulher, escapar ao discurso, não conhecendo a si mesma.

A mulher silenciada, não podendo então falar a própria linguagem, deve ser ela sempre o outro do homem, produzida a partir do Mesmo, seu imaginário como sujeitos falantes é negado. “Tudo o que concerne às zonas erógenas da mulher não tem, para o psicanalista, menor interesse: “Então o chamam como podem, esse gozo, vaginal, eles falam do polo posterior do focinho do útero e de outras bobagens, como é o caso de se dizer.” (IRIGARAY, 2017, p. 105) No entanto, o que aconteceria se a mulher descobrisse a si mesma, se experimentasse os seus próprios gozos? Se ela pudesse organizar e produzir uma linguagem própria, uma linguagem que escapa ao próprio discurso, um gozo, portanto, anárquico?

Nesse imaginário sexual, a mulher não é senão o suporte, da atuação das fantasias masculinas. O corpo-mulher é roubado pelo masculino, “esse gozo é prostituição masoquista do seu corpo a um desejo que não é o seu - o que faz com que ela fique no estado, bem conhecido, de dependência do homem” (IRIGARAY, 2017, p. 35), ela não dirá o que ela própria deseja, se quer saiba o que realmente deseja, sendo ela espelhada a figura masculina como o sinônimo de si mesma.

Segundo Irigaray, no discurso falocêntrico historicamente reproduzido, a mulher precisa ser o nada, a substância não gozante, para que o homem usufrua de seu corpo como suporte de seu próprio prazer: “se há - ainda - o gozo feminino é porque os homens têm necessidade dele para se manterem em sua existência. É útil a eles, para suportarem o intolerável do mundo deles enquanto seres falantes.” (IRIGARAY, 2017, p. 111) O Outro seria submisso a inscrições no seu corpo que são externas a si mesmo, a mulher como receptáculo, como caverna, recebe as marcas do Todo, compreende tudo, exceto a si mesmo, sem que sua relação com o inteligível e o imaginário seja jamais estabelecida. “O receptáculo pode produzir tudo, “imitar” tudo, exceto a si próprio: a matriz do mimetismo. O receptáculo saberia, portanto, tudo, de alguma forma - já que recebeu tudo -, sem saber nada sobre isso, e sobretudo sem saber de si próprio.” (IRIGARAY, 2017, p. 115) Assim, “não há o Outro do Outro”, a mulher não existe diante do discurso falocêntrico, ela não ocupa função na relação sexual senão como mãe, seu gozo não existe, é ela “terra-mãe-natureza (re)produtora.” (IRIGARAY, 2017, p. 117)

Como confessa Freud, o que se refere ao início da vida

sexual da menina é tão “obscuro”, tão “apagado pelos anos”, que seria preciso, por assim dizer, cavar a terra muito profundamente para se reencontrar por trás dos traços desta civilização, desta história, os vestígios de uma civilização, mais arcaica, capazes de nos dar alguns indícios do que seria a sexualidade da mulher. Essa civilização muito antiga não teria certamente a mesma linguagem, o mesmo alfabeto... o desejo da mulher não falaria a mesma linguagem que o do homem, e teria estado recoberto pela lógica que domina o Ocidente desde os gregos. (IRIGARAY, 2017, p. 36)

Nessa lógica, a prevalência do olhar e da discriminação formal e linguística é particularmente estranha ao erotismo feminino. O sexo da mulher está simplesmente ausente nela, “mascarado, recosturado em sua “fenda”” (IRIGARAY, 2017, p. 36) Sua entrada em uma economia fálica requer a designação da sua passividade: “seu corpo encontra-se erotizado dessa maneira e solicitado a fazer um movimento duplo de exibição e de reserva pudica para excitar as pulsões do “sujeito”, seu sexo representa o horror do nada para se ver.” (IRIGARAY, 2017, p. 36) O “buraco”, que este nada para se ver deve ser excluído e rejeitado da cena de representação, seu gozo negado por uma civilização que privilegia e valoriza o falo.

O afastamento da mulher de seu próprio sexo é uma dominação estritamente masculina que bloqueia tudo que se refere ao autoerotismo feminino, “suplanta, separando e dividindo, esse toque de pelo menos dois (lábios) que mantém a mulher em contato com ela mesma, mas sem discriminação possível daquilo que se toca.” (IRIGARAY, 2017, p. 36) Todas as máscaras da feminilidade atuam para afirmar uma negação da mulher e seu gozo feminino: o tabu ao toque feminino, a maternidade como uma necessidade, a carência da sexualidade feminina pela ausência do falo... “Seu sexo, que não é um sexo, é contado como não-sexo. Negado, avesso, reverso do único sexo visível e logicamente designado: o pênis.” (IRIGARAY, 2017, p. 37)

No entanto, a mulher é castrada não pela ausência, mas por uma captura de seu corpo pela sociedade ocidental falocêntrica. À mulher nada falta, ela é composta de indeterminadas zonas erógenas, de fluxos e derrames, há uma pluralidade na sua própria linguagem. “A mulher não tem um sexo. Ela tem pelo menos dois, mas não podem ser identificados individualmente. Aliás, ela tem mais deles. Sua sexualidade, sempre pelo menos dupla, é ainda plural” (IRI-

GARAY, 2017, p. 38) Ela apenas afasta-se de si e de suas zonas de erotismos, prazeres e seus desejos porque é silenciada pelo falocentrismo, que atribui à mulher uma linguagem inaudível, irracional segundo esquemas prontos e códigos já preparados. Trata-se, sobretudo, de uma economia fálica que desvia a mulher de si mesma e que desorienta sua sexualidade.

Ora, a mulher tem sexos um pouco em todos os lugares. O seu gozo processa-se em vários lugares. Sem falarmos da histerização de todo o corpo, a geografia de seu prazer é bem mais diversificada, múltipla em suas diferenças, complexa, sutil, do que se imagina... em um imaginário um tanto demasiadamente centrado sobre o mesmo. “Ela” é indefinidamente outra, em si mesma. Daí vem, sem dúvida, que seja definida como fantasiosa, incompreensível, agitada, caprichosa... Sem chegar a evocar a sua linguagem, na qual ela “parte” em todas as direções, sem que “ele” encontre alguma coerência, sentido algum. (IRIGARAY, 2017, p. 39)

Irigaray afirma que seria preciso outros ouvidos para ouvi-las, como ““um outro sentido” sempre prestes a se tecer, a se abraçar com as palavras, mas também capaz de desfazer-se dele, para não se fixar, não parar nele” (IRIGARAY, 2017, p. 39) pois a mulher é um constante fluxo que não se denomina, não se enquadra, está sempre em devir, sempre constante. Não pode ser a mulher o modelo, o Uno de alguma coisa, é ela molar, movimento, o caos que desorganiza os discursos e modelos existentes. É inútil, portanto, tentar colocar armadilhas para que as mulheres definam exatamente o que querem dizer, fazê-las se repetirem para se tornarem mais claros seus desejos, “elas já estão longe dessa maquinaria discursiva na qual vocês [homens] gostariam de surpreendê-las. Elas se voltaram para elas próprias.” (IRIGARAY, 2017, p. 39) O que não pode ser entendido como falta: “na intimidade desse tato silencioso, múltiplo, difuso. E se vocês perguntarem sobre o que pensam, só poderão responder: em nada. Em tudo.” (IRIGARAY, 2017, p. 39) Assim, o que o corpo feminino deseja não é precisamente nada e ao mesmo tempo tudo, sempre mais, o que é frequentemente temido, uma espécie de “fome insaciável, uma voracidade que vai engoli-los inteiros” (IRIGARAY, 2017, p. 39).

Podemos ver essa mulher voraz nas narrativas míticas descritas pela antropó-

loga brasileira Betty Mindlin quando se é retratado o desejo feminino. Mindlin, em seu artigo *A cabeça voraz*, faz uma análise sobre o mito *A cabeça voadora* da etnia Tupari de Rondônia, povos originários da floresta amazônica. O mito conta que a cabeça com “a boca imensa, como se rasgada” (MINDLIN, 1996, p. 5) se desprendia do corpo e ia comer noite afora voando sobre a tribo, “de madrugada, supostamente saciada, a cabeça volta e cola-se ao próprio corpo. O marido nada percebe, mas acorda com o peito ensanguentado, sem saber por quê.” (MINDLIN, 1996, p. 2-3) A mulher é associada a gula de querer comer sempre mais, experimentar sempre mais, uma fome que o seu marido não sacia. A cabeça voadora, para Mindlin, estaria no lugar da sexualidade, “aventuras noturnas eróticas da esposa bem comportada durante o dia.” (MINDLIN, 1996, p. 5) Quando não é a cabeça que sai para passear e comer, é o corpo que se desprende da cabeça:

Tem mulher que vira bruxa. Deixa a cabeça num canto, lá onde vai virar bicho. A cabeça fica parada, deitadinha, sai só o corpo pelo mundo, soltinho. Vai pelo mundo, sem cabeça. Assim, contam que é bruxa sem cabeça, o corpo voando bem danadinho por matos e caminhos afora, a cabeça descansando. (MINDLIN, 2001, p. 39)

As narrativas míticas descritas por Mindlin tratam de uma outra economia, um outro discurso que não é o discurso falocêntrico, mas uma experiência própria do feminino contada pelas índias tupari. Trata-se de um prazer que não envolve apenas o gozo do masculino, não se goza com um órgão apenas, mas com todo o corpo, este sai para comer e passear. Irigaray afirma: “Para as mulheres, o gozo “do corpo”; para os homens, o dos órgãos.” (IRIGARAY, 2017, p. 114) Assim, uma sexualidade que parte do corpo feminino não deveria se escolher entre uma atividade clitoriana ou a passividade vaginal, “o prazer da carícia vaginal não deve se substituir ao da carícia clitoriana. (...) a carícia dos seios, o toque vulvar, o entreabrir dos lábios genitais, o vai-e-vem de uma pressão exercida sobre a parede posterior da vagina, o roçar no colo do útero, etc.” (IRIGARAY, 2017, p. 38) A mulher é, pois, “seu corpo-sexo”, ela tem zonas eróticas por todo seu corpo, um corpo desejante que se esforça ou espera escapar, algo que não se pode controlar, um impulso, como diria Deleuze: “não sou eu que tento escapar de meu corpo, é o corpo que tenta escapar por... em suma, um espasmo: o corpo como plexus, seu esforço ou sua espera de um espasmo” (DELEUZE, 2007, p. 23). Essa fuga do corpo é um movimento involuntário, não sabemos quando e como se dará, assim também é a ruptura com os discursos

dominantes. Nesse processo o corpo é como um impulso desejante, que se transforma, modifica-se, a partir da produção pelo desejo. Lembrando as palavras de Foucault: “meu corpo tem suas fontes próprias de fantástico; possui ele lugares sem lugares e lugares mais profundos, ainda mais obstinados que a alma, que o túmulo, que o encantamento dos mágicos. Tem abrigos obscuros e plagas luminosas.” (FOUCAULT, 2013, p. 10). Não se sabe o que pode um corpo, qual o caminho que percorrerá, o corpo é o ator principal de todas as utopias, o lugar do não-lugar, que é potência, é a vivacidade produtiva do desejo, e “para que eu seja utopia, basta que eu seja um corpo” (FOUCAULT, 2013, p. 11).

Segundo Irigaray, só conseguiremos construir um segundo sexo, rompendo com a lógica falocêntrica, a partir das próprias experiências do feminino, é preciso resgatar o corpo mulher, o sujeito do feminino, dar lugar às suas linguagens, à simbologia dos lábios, às novas maneiras de usar a boca, e mesmo a língua, sentir a pele, se despirmos da pele deles, descobrir-se outro corpo... Como diria Deleuze: “não mais suportar os olhos para ver, os pulmões para respirar, a boca para engolir, a língua para falar, o cérebro para pensar... porque não caminhar com a cabeça, (...) ver com a pele, respirar com o ventre?” (DELEUZE, 2004, p. 11). É preciso permanecer como mulher, cultivar as diferenças, as subjetividades desses corpos. É preciso afirmar a experiência do feminino pelo feminino. Entendendo a mulher pelos seus próprios termos.

Maria Tereza Horta escreve em seus poemas: “Digo do corpo. O corpo: o nosso corpo.” (HORTA, 2018, p. 55) A partir da produção literária, de modo avassalador, Horta grita o corpo feminino em suas poesias e contos, ali em suas linhas está a mulher e seus anseios. O erótico roçar de nossa língua portuguesa, o mergulhar nos fluidos proibidos, a liberdade do corpo feminino como plenitude prazerosa, corpo que se afirma como gozante... Estes são alguns dos derrames encontrados em *Poemas eróticos*. Seu “grito-vagina” transborda um erotismo feminino que não se esgota no gozo sexual, Horta traz uma sobreposição do corpo com a linguagem. As palavras e o corpo estão tão imbricados em Maria Horta que o corpo físico é o corpo do poema. O gozo estético do poema é também o gozo corpóreo, ou poderia este traduzir o gozo do feminino sem necessitar da figura masculina. Da emissão das palavras, da origem a novas linguagens: “Esta arma de boca”, “este ardem de palavras”, “este grito que tenho: vagina!” (HORTA, 2018, p. 11) Em suas poesias, a mulher é arma que escapa os discursos falocêntricos, um corpo que grita e desafia a economia em curso.

É espanto cego das sedas

Senhoras
De odores profanos

Enquanto bordam
No pano
Olham nos seios a beleza

É nova escrita
Nos olhos
Fiada nos tempos idos

Guardam no corpo o profano
Senhoras
Nos seus vestidos

É tempo aberto
Nos dedos
Cautelas de dar castigo

Enquanto guardam recato
Senhoras
A seus maridos

É gozo só
Que se esconde
à luz dobada da vela

Guardam perdidas o espanto
Senhora de odores profanos
Cautelas guardara vingança

(“Retrato de Senhora” - Maria Teresa Horta. Poemas Eróticos. p. 33)

Esse múltiplo do desejo da linguagem feminina deve ser entendido como clarões, esparsos de uma sexualidade violentamente negada e excluída dentro da lógica falocêntrica. “Esta arma de boca”, “este ardor de palavras”, “este grito que tenho” (HORTA, 2018, p. 11), a mulher é arma que escapa aos discursos falocêntricos, um corpo que grita e desafia a economia em curso. Reencontrar-se para uma mulher seria a possibilidade de não sacrificar nenhum de seus prazeres a um outro e não se identificar com nenhum, mas afirmar seus próprios imaginários, uma fuga da violência contra seu corpo, resgatando seu “eu” retirado de si, retomando as dobras e variações de seu corpo.

“A rejeição, a exclusão de um imaginário feminino certamente coloca a mulher em uma posição de apenas poder experimentar-se fragmentariamente, nas bordas pouco estruturadas de uma ideologia dominante.” (IRIGARAY, 2017, p. 40) É preciso construir novos imaginários femininos, sem modelos, sem exemplos, que os imperativos que definam uma mulher sejam apenas apelos a nós mesmos, apenas movimentos, fluidos. Afirmar Irigaray: “Não podemos nos distinguir assim. Sem nascer de nascer: toda(s). Sem limites nem bordas, a não ser as de nossos corpos em movimento.” (IRIGARAY, 2017, p. 245)

Também Eve Ensler, artista e ativista pelos direitos das mulheres, em *Os monólogos da vagina* ao contar sua trajetória e os lugares do mundo que passou apresentando a peça de 1993, cujo nome é o mesmo do livro, a autora resgata o feminino e dá voz às narrativas de mulheres de vários lugares do mundo. Na obra, a autora questiona: “Se a sua vagina falasse, o que ela diria?” (ENSLER, 2018, p. 31) “Se a sua vagina se vestisse, que roupa ela usaria?” (ENSLER, 2018, p. 28) E se as mulheres tomassem suas próprias falas? Se elas falassem sobre suas vaginas, seus gozos? Se as mulheres descobrissem suas vaginas e retomassem contato com seus corpos? Afirmar Ensler: “Se a minha vagina falasse, ia falar sobre si mesma, igual eu faço; ia falar das outras vaginas; ia fazer imitação de vagina. (...) Só que ninguém ia aguentar ver tanta vagina feliz, tarada, energizada, que não leva desaforo pra casa” (ENSLER, 2018, p. 65) O desejo e Eros aparecem no livro de Ensler como forma de resistência, sendo este um desejo que é selvagem porque é ele um confronto com a própria estrutura, é o rasgo, o esquivo, o estranho.

Dentro de um mundo falocêntrico e patriarcal no qual a vagina é vista como algo sujo, que fede, obscuro, úmido, seus fluidos devem ser contidos, seu sangue impuro deve ser escondido.... Furiosamente a autora descreve em um dos relatos de mulheres:

Minha vagina anda furiosa. Sério. Puta da vida. Minha vagina anda revoltada e precisa falar. Precisa falar dessa merda. Precisa falar com você. Sabe, como assim? Tem um exército de gente por aí inventando tudo quanto é jeito de torturar a coitada da minha vagina tão tranquila, tão boazinha... Gente que perde tempo criando produtos doentios e ideias ridículas pra sabotar a minha buceta. Uns inimigos desgraçados da vagina. É essa merda que tentam o tempo todo enfiar na gente, limpar a gente - encher a gente, esconder a gente. (...) Minha vagina não precisa de limpeza. O cheiro está ótimo. Só que não é de pétalas de rosa. É isso que eles fazem - tentam limpar tudo, deixar com cheiro de spray de banheiro, de jardim. Aquele cheiro de privada - floral, frutas, chuva. Não quero a minha buceta com cheiro de chuva. Minha buceta tem seu cheiro próprio. (...) Tortura atrás de tortura: a maldita bola seca de algodão, o bico de pato gelado e a calcinha fio dental, me invadir sem nenhuma preliminar... (ENSLER, 2018, p. 63-64)

“A gente precisa se mexer, se abrir, falar. (...) façam alguma coisa assim, alguma coisa que dê prazer. Mas é claro que não fazem. O pessoal detesta ver uma mulher tendo prazer, ainda mais se for prazer sexual” (ENSLER, 2018, p. 65). Assim, é preciso gozar como mulher, fazer falar-se vagina: “Minha vagina é uma concha, uma tulipa e um destino. Eu chego e ao mesmo tempo começo a ir embora. Minha vagina, minha vagina, eu mesma.” (ENSLER, 2018, p. 50) À mulher nada falta, tem desejos, sua sexualidade é múltipla, mulher goza, mulher se toca, tem ela um órgão que só a mulher tem. Quem, a não ser o masculino, diria que a mulher é a falta?

“O clitóris tem um só propósito. É o único órgão do corpo que foi projetado apenas para o prazer. O clitóris é simplesmente um montinho de nervos: 8 mil fibras nervosas, para ser mais exato. Não existe concentração maior de fibras nervosas em qualquer outra parte do corpo, incluem-se as pontas dos dedos, lábios ou língua, e é o dobro... do dobro... do dobro do número de fibras do pênis. Quem precisa de um revólver quando se tem uma semimetralhadora?” Mulher: uma geometria íntima, de Natalie Angier. (ENSLER, 2018, p. 51)

O desejo na mulher é, pois, forma de resistência, sendo este um desejo que é selvagem porque é ele um confronto com a própria estrutura. Uma selvageria como potencialidade feminina. O feminino como aspecto frágil e dócil nunca passou de um imaginário falso produzido pelo masculino que previa uma dominação e roubo do corpo feminino. A mulher tudo deseja:

(...) quer viajar, não quer muita gente por perto. Quer ler e saber das coisas e sair mais. Quer sexo. Adora sexo. Quer chegar mais fundo. Tem vontade de profundidade. Quer gentileza. Quer mudança. Quer silêncio, liberdade, beijinhos, fluidos quentes e toque. Quer chocolate. Quer gritar. Quer deixar de ser furiosa. Quer gozar. Quer querer. Só quer. Minha vagina, minha vagina. Bom... minha vagina quer tudo. (ENSLER, 2018, p. 66)

Conclusão

Parece-me que, para fugir da lógica falocêntrica, de captura do corpo, de silenciamento do feminino, é necessário que se vá no caminho da afirmação do desejo como produtor, como impulso, recriando uma linguagem própria do corpo. Assim, conseguiremos construir um outro discurso sobre o sexo, a partir das próprias experiências do feminino e de todos os corpos que fogem ao modelo Maior, corpos *queers*, não binários, etc., dando lugar às suas próprias linguagens. Irigaray deixa um recado no último capítulo de seu livro *Este sexo que não é só um sexo*:

é para te lembrar, para nos lembrar, de que nós só nos tocamos nuas. E que, para assim nos reencontrarmos, temos de nos despir de muitas coisas. Tantas representações, e aparências, nos afastam uma da outra. Durante tanto tempo eles nos enveloparam de acordo com seus desejos, nós nos adornamos com frequência para o prazer deles, que nos esquecemos da sensação da nossa própria pele. Fora da nossa pele, permanecemos distantes. (IRIGARAY, 2017, p. 246)

Dessa maneira, possibilitando uma escrita dos corpxs que rompe com o discurso falocêntrico, um tipo de escrita do gozo, que nunca se encaixa na direção da significação fixa, mas guiada pela subversão na mira do novo, do inusitado, do “estranho”. Este romper-se há de se produzir pelas lacunas da linguagem, dando vazão a um potencial inexplorado dos símbolos, que permite conceber outras maneiras de pensar a diferença, sem uma ditadura de pares opostos, sem a diade hierarquizante homem/mulher, criando novas relações entre corpxs, deixando emergir uma nova estética da existência que seja não binária. Como os corpos e os gozos são diferentes, os direitos a serem perseguidos devem ser apropriados a cada sexualidade, a cada gênero. Estabelecer o uso do corpo e seu gozo a partir do padrão heterossexual é diminuir a potência de agir de cada corpo, é reprimir o gozo a uma estrutura menor, despotencializadora. É preciso uma revisão do uso das imagens sociais e de caráter normativo das instituições patriarcais e capitalistas de reprodução. Termino este ensaio com uma frase que ouvi certa vez de um homem *trans* não operado: “minha genitália não é uma buceta!”

Recebido em: 20.02.2020 | Aprovado em: 04.03.2020

Referência Bibliográfica

BEAUVOIR, Simone. O segundo sexo – fatos e mitos. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

DELEUZE, Gilles. Conversações. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. GUATTARI, Felix. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2007.

_____. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.

_____. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

_____. O que é a filosofia? Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. PARNET, C. Diálogos. São Paulo: Relógio D'água, 2004.

ENSLER, Eve. Os monólogos da vagina. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2018.

FOUCAULT, Michel. O corpo utópico, as heterotopias. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FREUD, Sigmund. Obras complementares, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GUATTARI, Félix. Caosmose: um novo paradigma estético. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

HORTA, Maria Teresa. Poemas Eróticos. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2018.

IRIGARAY, Luce. Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2017.

_____. Speculum: of the other woman. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1985.

_____. Speculum: de l'autre femme. Paris: Galilée, 1996.

MINDLIN, Betty. A cabeça Voraz. São Paulo: Scielo, 1996. In: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141996000200015

_____. O primeiro homem e outros mitos dos índios brasileiros. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2001.

PLATÃO. A República. São Paulo: Martin Claret, 2009.

_____. Teeteto. In: Diálogos de Platão. Ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.