







Traduzindo (com) o Speculum

Translating (with) the Speculum

Barbara Godard (*in memoriam*)
York University

Tradução de:

Monalisa Teixeira
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Santa Catarina, Brasil
monalisa.c.teixeira@gmail.com 
<https://orcid.org/0000-0003-4875-2984> 

Kamila Moreira de Oliveira de Lima
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Santa Catarina, Brasil
kamilamdeoliveira@gmail.com 
<https://orcid.org/0000-0003-4377-2249> 

Resumo: Este artigo apresenta a tradução do ensaio “Translating (With) the Speculum”, de Barbara Godard, publicado originalmente em 1991 na revista *Traduction, terminologie, rédaction* (volume *Traduire la théorie*). Godard analisa as traduções para o inglês de *Speculum de l'autre femme* (1974), de Luce Irigaray, e de *Vivre l'orange* (1979), de Hélène Cixous, discutindo os desafios e as escolhas tradutórias diante da polissemia e da experimentação linguística nas obras. O ensaio propõe uma reflexão crítica sobre a tradução à luz das teorias feministas de Irigaray, Cixous e Beauvoir, que questionam o falocentrismo nas estruturas da linguagem, da cultura e da filosofia ocidental. Para Godard, traduzir é um ato combinatório e relacional – traduzir *com* o outro, e não *em seu lugar* – o que inscreve a tradução em uma ética do “com” e da diferença. Articula-se, então, gênero e tradução como sistemas de trocas simbólicas, evidenciando as assimetrias de poder que estruturam a linguagem e o parentesco. Inspirando-se em Irigaray, Godard propõe a transição de uma economia metafórica e estática para uma “mecânica dos fluidos”, baseada na metonímia, na contiguidade e na multiplicidade. Assim, “Traduzindo (com) o speculum” apresenta a tradução feminista como prática crítica e performativa que desestabiliza os regimes de sentido e de poder do *logos*, instaurando um espaço de desejo, de criação e de transformação contínua, no qual traduzir é sempre um gesto de relação, reinvenção e diferença.

Palavras-chave: tradução feminista; crítica de tradução; teoria da tradução; estudos de gênero.



Abstract: This article presents the translation of Barbara Godard's essay "Translating (With) the Speculum", originally published in 1991 in the journal *Traduction, terminologie, rédaction* (volume *Traduire la théorie*). Godard analyzes the English translations of *Speculum de l'autre femme* (1974), by Luce Irigaray, and *Vivre l'orange* (1979), by Hélène Cixous, discussing the challenges and choices faced by translators in the face of polysemy and linguistic experimentation in the works. The essay offers a critical reflection on translation in light of the feminist theories of Irigaray, Cixous, and Beauvoir, which question phallocentrism in the structures of language, culture, and Western philosophy. For Godard, translating is a combinatorial and relational act—translating *with* the other, not *in their place*—which inscribes translation in an ethic of "with" and difference. Gender and translation are thus articulated as systems of symbolic exchange, highlighting the asymmetries of power that structure language and kinship. Inspired by Irigaray, Godard proposes the transition from a metaphorical and static economy to a "mechanic of fluids", based on metonymy, contiguity, and multiplicity. Thus, "Translating (With) the Speculum" presents feminist translation as a critical and performative practice that destabilizes the regimes of meaning and power of logos, establishing a space of desire, creation, and continuous transformation, in which translating is always a gesture of relationship, reinvention, and difference.

Keywords: feminist translation; translation criticism; theory of translation; gender studies.

1. Lendo "com"

"Com" é o termo operativo. Neste ensaio, preocupo-me com uma teoria da tradução como combinatória e não como substituição, conforme minha leitura de Luce Irigaray e Hélène Cixous, que analisam e põem em jogo teorias da troca de signos, de línguas e de corpos.

2. Gênero como (im)possibilidade de tradução

Entendo o gênero como o aparato de produção da diferença sexual em relações binárias (assimétricas). Enquanto sistema que regula diferenças, o gênero flete regimes de relações de signos, incluindo os de troca. Isso poderia ser reescrito como "incluindo os de tradução (transcodificação)". O movimento de "troca" para "tradução" ocorre dentro da semiótica quando a preocupação de Saussure (2006) com as relações e sua descrição da significação como troca de valores dentro de um sistema é reformulada por Hjelmslev (1975) em um "cálculo geral" de dependências em sistemas de signos entendidos como "estruturas abstratas de transformações" caracterizadas pela "tradutibilidade". A sociedade é conceitualizada em termos de uma teoria da comunicação em que regras de parentesco e regras linguísticas, juntamente com regras econômicas, instauram sistemas de circulação de valor simbólico (Lévi-Strauss, 2008). Por meio da consolidação de laços internos, uma identidade coletiva é produzida para cada grupo diferenciado por meio de uma troca, para cada clã, para cada língua. Em uma troca sob a regra da reciprocidade, os grupos fixam sua inter-relação como de diferença em relação a um dentro e um fora. Dessa forma, se produz mulher como categoria dentro de um sistema de parentesco de diferença sexual, e a tradução, dentro de um sistema significante de diferença linguística. Os termos relacionais tanto distinguem quanto vinculam a uma identidade comum internamente diferenciada, mas não são identidades. Em vez disso, são



performances, no sentido de que, como a metáfora, mobilizam performativos, prometendo em vez de dar (Derrida, 1991).

Buscarei explorar os sistemas relacionais sobrepostos de gênero e tradução por meio da tríade lei, desejo e língua em várias formulações – e críticas – da regra da exogamia. Na Antropologia, para Claude Lévi-Strauss (e, anteriormente, um amplo grupo que inclui Émile Durkheim e Marcel Mauss, que trabalhavam com a economia do dom ou *potlatch*¹), a exogamia ou uma economia de troca generalizada (Lévi-Strauss, 2008) é crucial na reprodução da cultura, onde a cultura é entendida principalmente como um conjunto de práticas significantes. Feministas, especialmente Luce Irigaray, ofereceram uma exegese crítica das operações dessa construção da troca e elaboraram uma economia alternativa de relações. Desde *Traffic in Women* [Tráfico de Mulheres] (Goldman, 1970), passa-se a “ler com” mulheres (Cixous, 1990). Da substituição à interconexão. Lerei, primeiro, a obra de Luce Irigaray como uma teoria da manipulação de signos, isto é, como uma teoria generalizada da tradução ou da transcodificação semiótica (Jakobson, 1963), com a qual, numa segunda fase, examinarei as operações de uma teoria restrita da tradução ou tradução propriamente dita (Jakobson, 1963), tal como se manifesta na prática de traduzir a teoria feminista francesa. Traduzindo por “lapsos e limites” (Cixous & Clément, 1986, p. 96). Minha discussão se centrará na exegese da metáfora e da metonímia, isto é, nas relações do que Irigaray (2017) denomina “a mecânica dos sólidos” e “a mecânica dos fluidos” para as economias da significação.

3. A tradução, sobrevivendo...

Andrew Benjamin (1989, p. 4) afirma que “a possibilidade da tradução é a possibilidade da filosofia”, relação que reformularei como “a possibilidade da tradução é a possibilidade da teoria”. A tradução está ligada à “possibilidade de reinscrição”, de modo que a tradução se torne “a questão do que permite que textos/língua sobrevivam”... “[A teoria] continua viva na tradução e [...] a tradução sobrevive até mesmo à [teoria da] filosofia” (Benjamin, 1989, p. 85). A tradução confronta o texto como outro, “como o lugar da pluralidade diferencial” (Benjamin, 1989, p. 84) e permite a interpretação da palavra como lugar de conflito, como o “reconhecimento da não-correspondência como não-correspondência” (Benjamin, 1989, p. 176). A interpretação é um processo no qual o que é apresentado não é o objeto da interpretação; em vez disso, à medida que ela avança, uma apresentação inicial aponta para algo mais que, a princípio, não estava presente. O que parecia ser original não é independente da cadeia interpretativa, mas “já é sempre uma tradução” (Benjamin, 1989, p. 147). Para Benjamin, não existe um dentro/fora da tradução.

Essa (im)possibilidade da tradução é a condição da interpretação, da teoria. O interesse desloca-se da “relação entre a interpretação e o objeto da interpretação” para “as implicações e pressupostos daquela interpretação ou tradução em particular” (Benjamin, 1989, p. 179), das questões axiológicas de veracidade para questões éticas de efeito. A capacidade de reinterpretação admite a possibilidade de um conflito de interpretações. Ainda assim, uma “filosofia da diferença”, para Benjamin (1989, p. 178), continua sendo filosofia. Considerando-se a filosofia/teoria como

¹ (N.T.) Trata-se de uma cerimônia de oferta de bens realizada entre populações indígenas da costa noroeste do Pacífico da América do Norte (Harkin, 2001).

(in)fidelidade. Não há dentro/fora da teoria: teoria/reinterpretação como a (im)possibilidade da tradução.

Ampliando essa linha de especula(riza)ção, sobre a imbricação entre interpretação, diferença e tradução, quero acrescentar outra figura da diferença: o gênero. A (im)possibilidade de gênero como condição (im)possível da tradução. O gênero, como a tradução, é um sistema de signos, que figura tanto “literalmente” quanto “figurativamente” nesta análise. Pois o gênero pode ser construído como um “paradigma naturalista” que estabelece uma continuidade causal entre sexo, gênero e desejo, ou pode ser entendido como um “paradigma expressivo autêntico”, em que “um eu verdadeiro é simultânea ou sucessivamente revelado no sexo, no gênero e no desejo” (Butler, 2003, p. 45). Por outro lado, pode-se considerar que o gênero é produzido dentro de categorias binárias pressupostas, como efeito de uma história de práticas e discursos. De fato, essa mesma instabilidade coloca em questão a distinção entre “literal” e “figurativo”, assim como uma visão substancialista do gênero e, como espero demonstrar, da tradução.

Em algum lugar desse terreno movediço entre tropo (metáfora) e tradução situa-se meu objeto. Apesar de seus campos semânticos distintos, há sobreposições nas conotações dos termos. Um termo grego para tradução é *metapherein* (outro é *hermeneuen*). Em latim, tanto *transfere* quanto *translatare* designam todas as formas de metáfora, bem como a transferência de jurisdição legal. Se a tradução é um tropo como a metáfora, na qual o veículo é menos importante do que o teor (significante menos que significado) em um movimento geral do sentido, ou se o que é transmitido das palavras de uma língua a outra é transformado (significante produzindo outros significantes/significados), é uma questão de debate na teoria da tradução. A tradução é uma forma de mediação ou de construção? Ela funciona dentro de um regime de verdade ou em um regime de interpretação?

O que está em jogo é se a palavra tradução é entendida em sua forma generalizada ou restrita (Berman, 2002). Dentro de uma economia restrita, a tradução é explorada em sua relação única com outro texto que lhe confere profundidade de significação, como a reformulação de um texto específico em um contexto específico. A tradução, então, envolve a questão de (redes)cobrir o sentido. Uma teoria generalizada da tradução, pelo contrário, elabora uma teoria da intercomunicação a partir do horizonte da tradução. A tradução, nesse caso, como a antropologia na análise de Lévi-Strauss (2008), é “o sistema dos sistemas, aquele que permite interpretar todos os outros” (Berman, 2002, p. 327). Qualquer tipo de “mudança” no conhecimento, na experiência, assim como na estética, é entendida como tradução: comunicação intercultural, interliterária, interlinguística – tudo se trata de “transportar através”. Sob uma teoria generalizada, qualquer atividade de interpretação ou reescrita – adaptação, crítica literária, resenha, historiografia, introdução prefacial (Lefevere, 1985) –, como acabo de tentar ilustrar, qualquer atividade de duplicação (metáfora, citação, paródia) pode ser considerada “tradução”. Essa expansão semântica – e epistêmica – esvazia qualquer sentido específico que se possa atribuir ao termo: a tradução torna-se sinônimo da heterogeneidade do signo, sempre já lido e traduzido, infinitamente outro. Tradução em excesso de interpretação. Sobrevivendo.

4. A circulação de signos/mulheres

Na Introdução de *Tratado Geral da Semiótica*, Umberto Eco (1997, p. 22) afirma que “a pesquisa teórica é tão somente uma das formas da prática social”, com base na ideia de que a cultura pode ser estudada semioticamente: “[a cultura] pode ser integralmente estudada sob o prisma semiótico”, tornando-se o *interprétant* de outro veículo de signo no processo contínuo de trocas comunicativas que é a cultura. As entidades podem ter tanto valor simbólico, como objetos, quanto valores de signo em um sistema de significação. O exemplo proposto por Eco é a “troca de mulheres”. O valor simbólico das mulheres como objetos (isto é, como corpos) as opõe, no interior de um sistema, a outras mulheres. Quando entra no sistema de parentesco como “esposa”, a mulher “deixa de ser apenas um corpo físico (um bem de consumo) para tornar-se um signo que conota um sistema de obrigações sociais” (Eco, 1997, p. 20). O que Eco apresenta como pressuposto da semiótica é a tese de Claude Lévi-Strauss, tão importante para o desenvolvimento tanto do estruturalismo quanto do feminismo, de que o parentesco é uma estrutura pela qual homens e mulheres são posicionados por meio de complexos sistemas de regras e rituais a serem desempenhados por cada sexo. Os sistemas de parentesco são:

Uma espécie de linguagem, ou seja, um conjunto de operações destinadas a garantir um certo tipo de comunicação entre os indivíduos e os grupos. O fato de aqui a “mensagem” ser constituída pelas *mulheres do grupo* que *circulam* entre os clãs, linhagens ou famílias (e não, como na linguagem em si, pelas *palavras do grupo* circulando entre indivíduos) não altera em nada a identidade do fenômeno, considerado em ambos os casos (Lévi-Strauss, 2008, p. 73, grifos do autor).

5. Mulheres circulando entre grupos – traduzindo

Ao elaborar o conceito de mulher como signo dentro de um sistema de parentesco, Lévi-Strauss desenvolveu as sugestões de Saussure para uma semiologia quando este indicou que o sistema de relações diferenciais ao longo dos eixos sincrônico e diacrônico, que havia esboçado para o funcionamento dos signos linguísticos, poderia ser generalizado para outros tipos de sistemas de signos. Para Saussure (2006, p. 133), “[a língua é] um sistema em que todos os termos são solidários e o valor de um resulta tão-somente da presença simultânea de outros”. O valor das palavras reside em sua permutabilidade, já que as palavras são intercambiadas entre si, mas também é uma medida de sua diferença. Não há termos positivos, apenas relacionais (Saussure, 2006). O valor não é intrínseco ou fixo, mas uma função de posicionamento em um sistema de diferenças relacionais, em que o valor de um termo é “determinado por aquilo que o rodeia” (Saussure, 2006, p. 135), estabelecido ao longo dos eixos paradigmático e sintagmático por meio das operações de substituição e combinação. Nisso, os emissores e receptores de um significante são parte do sistema e se constituem como sujeitos falantes em relação uns aos outros e ao sistema por meio de relações de troca.

Como afirma Lévi-Strauss (2008), o parentesco é um sistema que produz a mulher como objeto de troca que se torna um signo da instituição da cultura. Situadas nas estruturas de parentesco como não-homens, as mulheres são “produzidas” como esposa, mãe etc. A mulher funciona como diferença “negativa” nesse sistema, por meio do complexo de Édipo e da exogamia,



a partir dos quais a diferença é instituída e inscrita na ordem sócio-simbólica. A existência social é “a troca de valores complementares” (Lévi-Strauss, 2008, p. 74). A troca não é simplesmente a “comunicação de mulheres”: antes, é a instauração das relações sexuais e da instituição da subjetividade por meio da proibição do incesto. As relações mãe/filho são reguladas por esse sistema mediante a introdução de um terceiro termo, seja pai ou irmão, para mediar e transformar a simetria considerada como impossibilidade mortal da cultura. Para romper o caráter circular do padrão biológico, o tio materno faz a mediação entre seu cunhado e sua irmã e entre pais e filhos, tanto em nível vertical quanto horizontal. O sistema de parentesco estabelece patrilinearidade/avunculado como oposições significativas. Essa “lei primordial” é, segundo Lacan (1998, p. 279), “idêntica a uma ordem de linguagem” e sobrepõe a ordem da cultura à da natureza, instituindo a sociedade. O tabu do incesto que regula as relações mãe/filho é promulgado por meio da lei da exogamia.

É que, com efeito, a troca não vale somente o que valem as coisas trocadas. A troca, e por conseguinte a regra de exogamia que a exprime, tem *por si mesma um valor social. Fornece o meio de ligar os homens entre si e de superpor [...] a aliança governada pela regra [...].* [Essa lei] fornece a regra fundamental e imutável mantenedora da existência do grupo enquanto grupo (Lévi-Strauss, 1982, pp. 520-522, grifos meus).

Em contraste com a economia restrita da endogamia, que faz distinções dentro de um grupo, a exogamia busca “maior coesão” (Lévi-Strauss, 1982, p. 520) ao estabelecer distinções entre grupos. O que essas leis estabelecem são posições diferenciais dentro de um sistema, uma forma de identidade por meio da diferença. Entre as operações binárias instituídas estão as de eu/outro, mesmo/diferente, que figuram no campo semiótico do sistema de parentesco como endogamia/exogamia. Para as línguas, as complementaridades seriam enquadradas como nativo/estrangeiro, embora com duas línguas as permutações de suas inter-relações sejam mais complexas (Lévi-Strauss, 2008). Para conceber o sistema, é necessário pensar o outro por intermédio de um terceiro (Lévi-Strauss, 2008). É o conceito de reciprocidade ou troca generalizada que constitui “a forma que permite integrar imediatamente a oposição entre eu e outrem” (Lévi-Strauss, 2008, p. 37). Pois a reciprocidade facilita a *síntese* de duas cadeias contraditórias (Lévi-Strauss, 1982). Como dois tipos de sistemas de troca de signos, “exogamia e linguagem têm a mesma função fundamental, isto é, a comunicação com o outro e a integração com o grupo” (Lévi-Strauss, 1982, p. 533). De fato, a integração está ligada à noção de reciprocidade, que funciona em sistemas harmoniosos quando as oposições são superadas – um tempo utópico que remete a uma idade de ouro “no momento em que a confusão das línguas tornou as palavras propriedade de todos, [...] descrevendo a beatitude do Além como um céu no qual as mulheres não serão mais trocadas” (Lévi-Strauss, 1982, p. 537).

No relato de Lévi-Strauss, as mulheres foram substituídas pelas palavras na venerável visão de um mundo adâmico com uma língua universal anterior a Babel e à necessidade da tradução. Ou de algum futuro falar em línguas que transcendesse a necessidade da tradução. A troca de palavras e mulheres é um requisito do surgimento do pensamento simbólico como meio de “superar a contradição” que a mulher representa ao ser simultaneamente objeto de desejo – incitando instintos de apropriação – e sujeito de desejo – vinculando o outro por meio de alianças (Lévi-Strauss, 1986). Diferentemente das palavras, que são inteiramente signos, entretanto, a mulher é tanto signo quanto valor (Lévi-Strauss, 1982). Os termos têm valor tanto para quem fala quanto para quem ouve na

troca (Lévi-Strauss, 2008), no caso da mulher, que é ao mesmo tempo objeto e sujeito, signo e produtora de signos, presa em uma “representação desdobrada” (Lévi-Strauss, 2008, p. 74). Tanto dentro quanto fora da representação, a mulher ameaça o sistema e exige a solução da exogamia e da tradução, “a troca de valores complementares”, para que a circulação, a diferença, como possibilidade fundamental da cultura enquanto estrutura social, seja instaurada.

6. Reconfigurando as relações do contrato social

Ao apresentar a mulher como signo para resolver essa contradição, Lévi-Strauss acabou por engendrar outra. Embora ele a tenha ignorado, as feministas não o fizeram. De fato, a crítica inicial de Simone de Beauvoir foi um importante estímulo para a orientação da teoria feminista contemporânea como uma teoria da diferença, centrada nas oposições binárias masculino/feminino na construção da Mulher. A exogamia é caracterizada pela mulher como único termo de troca. Para que isso ocorresse, a divisão baseada no gênero precisava já ter constituído as mulheres como o termo marcado ou valorizado, uma divisão prévia que é, em si mesma, social (Cowie, 1990). Isso pressupunha que os homens fossem intrinsecamente insociáveis em seus desejos divisivos e necessitassem da troca de mulheres para instituir a sociabilidade. Em contradição, pressupunha também que a ordem social fosse constituída por um vínculo recíproco entre homens e homens, não entre homens e mulheres (Beauvoir, 2019). É este ponto que Simone de Beauvoir enfatiza em sua análise da história da opressão feminina em *O segundo sexo*. Pouca diferença faz se as relações sociais se organizam ao longo de linhas patrilineares ou avunculares. Ambas organizam relações de *filiação*. A posição da mulher é a mesma: mediadora, não portadora da lei, excluída de qualquer relação autônoma em sua situação estrutural como signo da alteridade (Beauvoir, 2019). Essa posição não é de reciprocidade, continua de Beauvoir (2019, pos. 1634), mas de “assimetria fundamental”, em que a mulher é ora “contingente”, ora o “Outro” adorado/temido, além ou acima do domínio humano.

Dois tipos de alteridade se confundem aqui, de modo que, como Outro absoluto, a mulher não pode ser o outro enquanto sujeito em uma relação de reciprocidade. De fato, não há reciprocidade, não há troca generalizada, apenas troca restrita, sob relações hierárquicas. Essa divisão sexual primária que inaugura a diferença rapidamente se transforma em um sistema de deferência. A diferença é apenas uma ilusão, já que as relações recíprocas são in-diferentes. Não há subjetividade reversível entre mulheres e homens. A dualidade na coletividade não é complementar, pois o que se opõe no sistema são dois grupos de homens. “A sociedade sempre foi masculina; o poder político sempre esteve nas mãos dos homens” (Beauvoir, 2019, pos. 1634). Eles afirmam sua transcendência em oposição às mulheres situadas como o Outro. A regra da exogamia auxilia nessa dominação da poderosa e arcaica Mãe Terra e na afirmação do humano, do social, sobre o mágico (Beauvoir, 2019). Ao mapear o modelo da ordem social de Lévi-Strauss na leitura de Hegel sobre as relações recíprocas de intersubjetividade fixadas na opressão pela dialética Senhor/escravo, de Beauvoir conclui que a Mulher, tal como construída no sistema de parentesco, é alienada, contingente, não autêntica. Enquanto em outras relações de poder existe reciprocidade entre colonizador e colonizado, aqui não há reversibilidade, não há reciprocidade, não há comutabilidade entre sujeito e objeto generificados (Beauvoir, 2019). Apropriando-se da teoria estruturalista de



Lévi-Strauss para considerar a diferença sexual como um sistema de valores complementares, de Beauvoir busca analisar por que a passagem da Natureza à Cultura, por meio da formulação de sistemas de oposições – dualidade, alternância, oposição, simetria – produziu apenas uma diferença fixa, hierárquica, que constrói um sujeito singular e masculino.

7. O comércio de mulheres

É justamente essa crítica ao falocentrismo como algo fixo e restrito, e não como um sistema recíproco ou geral de relações de troca, que Irigaray retoma em sua exploração da “hom(m)osexualidade”, isto é, o vínculo social entre homens que constitui o momento diferenciador da troca social e que, paradoxalmente, ocorre por meio da distribuição heterossexual das mulheres. Essa economia falogocêntrica depende de uma economia de diferença recíproca que nunca se manifesta, pois se trata de uma ordem da in-diferença, uma ordem do mesmo. Ao oferecer uma exegese crítica sobre como a não-reciprocidade entre os sexos, pressuposta na troca entre homens, é inarticulável dentro dessa economia, pergunta-se o que poderia acontecer se “as mercadorias [se juntassem] entre elas” (“*Les marchandises entre elles*”) (Irigaray, 2017). Em vez de explorar as subjetividades produzidas quando as mulheres são forçadas contra sua vontade a participar da violência da ordem social fundada em um contrato sacrificial – o assassinato da mãe arcaica (pré-edipiana) –, como fez Julia Kristeva (1982), especialmente em seu estudo sobre a abjeção, Irigaray retoma a preocupação de Simone de Beauvoir de que a ordem sócio-simbólica generificada, produzida pela exogamia, falha em constituir as mulheres no plural, como grupo (Beauvoir, 2019). A obra de Irigaray é uma tentativa de encenar performaticamente os pressupostos inarticuláveis e a inominabilidade do feminino em uma economia alternativa de relações.

Isso envolve a crítica pós-estruturalista às estruturas identitárias de troca de Saussure e Lévi-Strauss, nas quais o movimento de relação e unificação dentro de um campo totalizante de significação suprime o momento da diferença, da arbitrariedade, por meio da fixidez de oposições binárias que confinam a ambiguidade da significação linguística (e cultural). O projeto de Irigaray ataca a totalização do neutro, do universal, do in-diferente, em favor de um campo ativo de inter-relações diferenciais. Como escreve em *Sexes et parentés*: “Como remodelar as línguas existentes para dar origem a uma cultura de gênero? Esse é o meu problema de pesquisa” (Irigaray, 1987, p. 196²). As diferenças são necessárias para produzir um campo dinâmico; contudo, na situação atual, conclui, há apenas um gênero e não dois:

Em vez de reconhecer de fato *dois* gêneros e de aceitar uma revelação vinda do outro gênero – revelação em si e para si –, o povo dos homens pretende deter toda a verdade e o direito de legislar sobre tudo: filosofia, direito, política, religião, ciência (Irigaray, 1987, p. 128³).

² (n.t.) “Comment remodeler les langages existants pour donner lieu à une culture sexuée? C’est l’enjeu de mes recherches” (Irigaray, 1987, p. 196).

³ (n.t.) “Au lieu de se reconnaître réellement *deux* genres et d’accepter une révélation venant de l’autre genre – révélation en soi et pour soi –, le peuple des hommes prétend détenir toute la vérité et le droit de légiférer en tout: philosophie, droit, politique, religion, science [...]” (Irigaray, 1987, p. 128).

A análise do imaginário social e da ordem simbólica opera no modo da reprodução da ordem existente, não no da criação, e isso se aplica a todas as “estratégias de leitura, tradução, interpretação” (Irigaray, 1987, p. 101). O impacto das estruturas discursivas sobre o sentido é ignorado em “discussões sobre conteúdo que não consideram o veículo da mensagem” (Irigaray, 1987, p. 183): a atenção recai sobre o significado, sobre a semelhança e o eixo da substituição, e não sobre o significante e as relações de contiguidade ao longo do eixo da combinação.

Mas para efetuar mudanças permanentes e profundas nessas práticas – de fato, nas “relações sociais, na linguagem, na arte” –, “o sistema econômico das trocas” precisa ser transformado (Irigaray, 1987, p. 96). Na economia atual, uma economia anal, as mulheres trocam seus filhos pelo *status* de mercadoria, por valor no mercado, por meio da “função materna” (Irigaray, 1987, pp. 98-99). Castradas e contidas por essa “economia libidinal”, se submetem à sua “organização econômica, imaginária e simbólica” (Irigaray, 1987, p. 98). A diferença sexual é mantida cativa pelo Mesmo. Para transformar essas relações, de modo que as mulheres deixem de ser “objetos de uso e troca entre os homens”, deixem de “ser rivais no mercado”, é necessário explorar as relações entre mulheres no plural por meio da singularidade do amor das mulheres por outras mulheres. Isso configuraria uma economia diferente de relações, por meio de uma organização distinta do desejo, em contraste com a atual economia do desejo entre homens. Há uma diferença, afirma Irigaray, entre o amor arcaico pela mãe pré-edipiana e o amor pelas irmãs. O que é necessário é uma ordem simbólica que valorize uma economia heterogênea, permitindo a ligação entre mulheres como grupo (Irigaray, 1987). A “ordem do mesmo”, uma economia de “monopólio” (Irigaray, 2017, p. 82), seria substituída por uma ordem de heterogeneidade, “uma economia da abundância” (Irigaray, 2017, p. 220).

O fato de Irigaray ter estendido sua análise das economias de troca ao sagrado e aos sistemas monetários em sua obra mais recente, *Sexes et parentés* [Sexo e Parentesco], evidencia a centralidade de sua preocupação com os sistemas de relações em sua crítica à ordem sócio-simbólica, cuja totalidade e fechamento são tanto presumidos quanto contestados em sua obra. Contra as categorias limitadoras e imobilizadoras da ordem simbólica atual, com suas pretensões monopolistas de totalizar todas as possibilidades de troca, Irigaray imagina uma troca generalizada que não é concebível dentro da ordem do Mesmo. Ao fazer isso, mina as pretensões totalizantes do discurso, expondo o Simbólico como “hegemônico” (Butler, 2003, p. 71).

Como falar para escapar dos compartimentos deles, enquadramentos, distinções, oposições: virgem/deflorada, pura/impura, inocente/experiente... Como nos desvencilhar desses termos, nos libertar de suas categorias, nos livrar dos nomes deles? Nos desembaraçar, viventes, de seus conceitos? Sem reserva, sem branco imaculado que sustente o funcionamento dos sistemas deles. Você bem sabe que nós não somos jamais completas, mas que só nos abraçamos por inteiro. Que partes após partes – do corpo, do espaço, do tempo – interrompem o fluxo de nosso sangue. Nos paralisam, nos fixam, nos imobilizam (Irigaray, 2017, p. 240, grifo da autora).

Nesse regime de verdade, dentro da lógica da verdade, do ser, a mulher é codificada como “amulher”, como “an-árquica”, “a-teleológica”, “um corpo-matéria, marcado pelos significantes deles e suporte de suas almas-fantasias” (Irigaray, 2017, p. 111). Ela é o lugar de inscrição – ao mesmo tempo origem e ponto de fuga –, paradoxalmente, “de sua decodificação como sujeitos falantes e de projeção dos ‘objetos’ de seu desejo” (Irigaray, 2017, p. 111). A “mais-valia” tem a ver

com o corpo do Outro, “ou seja, para o sujeito, um mais-de-gozar disso que o instaura enquanto ser falante” (Irigaray, 2017, p. 108). O prazer sexual situa-se no corpo do Outro e se “produz” porque o Outro escapa do discurso (Irigaray, 2017). Mas o Outro não tem outro, não produz valor, nem prazer. A mulher é o Falo, embora o homem o possua. No entanto, isso implica em um paradoxo, operativo em todos os sistemas discursivos da ordem do Mesmo: a sexualização feminina é produzida como exigência lógica das oposições binárias dessa ordem e da existência de uma linguagem “transcendente aos corpos” que, no entanto, precisa se encarnar, “por assim dizer”. A mulher é constituída como uma realidade potencialmente disruptiva e pré-discursiva por uma linguagem e por uma ordem simbólica que “reina como mestre” (Irigaray, 2017, pp. 103-104). Dentro dessa ordem, tudo o que pode ser considerado é o significado (o sentido) ou o valor na troca, e não o significante (o veículo) ou o processo de troca (a produção de sentido).

É essa incapacidade de conceituar uma relação com a instância de enunciação dos signos e com o teor das metáforas do discurso filosófico, isto é, de conceituar uma relação com o processo de produção desse discurso, que, conseqüentemente, parece autossustentado, desencarnado, que Irigaray desconstrói em *Speculum* (1974) por meio de sua análise da metáfora platônica da caverna. O foco na luz do significado transcendente, o *logos*, cega Platão para a topologia da própria caverna, onde o processo ocorre no “*antre*” (caverna), e para as implicações das metáforas do nascimento que mobiliza para descrever a produção do filósofo-governante que emergirá da caverna por uma passagem (“*entre*”) que se assemelha a um canal de parto. O esquecimento desse processo ou passagem, ao focar no Ser em vez do Devir, resulta em uma metafísica que valoriza o uno, o mesmo, fazendo do “*antre*” um recinto em vez de um processo (“*entre*”). O “*enceinte*” funciona como parede que contém, e não como espaço uterino de criação e transformação. Trata-se de um sistema de reprodução, repetição, semelhança, do “*propre*” – logocentrismo – e não de um sistema de inter-relações. O falocentrismo também opera na lógica do Mesmo no que Irigaray expõe como um *a priori* que contradiz o próprio sistema que o sustenta. Essa economia e ideologia da reprodução valoriza a função materna em detrimento do erótico: as relações mãe-filha são concebidas em termos de desejo masculino e de homossexualidade (Irigaray, 1985), ou seja, dentro da inscrição da “propriedade”, para se submeter ao nome (lei) do pai.

Envelopadas em peles apropriadas, mas que não são as nossas. Assaltados os nomes próprios, violadas por eles. Não os seus, nem os meus. Nós não os temos. Nós trocamos de nomes como eles nos trocam, como eles nos usam. Seremos frívolas de tão mutáveis, intercambiadas por eles (Irigaray, 2017, p. 233).

Nessa sondagem dos paradoxos lógicos sobre os quais esse sistema do Mesmo é (des)fundado, Irigaray estrategicamente performa a mobilidade e a diferença que essa ordem do mesmo não pode representar, expondo a instabilidade do sistema de propriedade estabelecido para manter a mulher em seu devido lugar como objeto de troca. Mas essa mesma permutabilidade do signo traz considerações de indeterminação e contingência que minam as pretensões totalizantes dessa economia fálica, dessa ordem em que o masculino detém o monopólio do mesmo, o monopólio do valor (Irigaray, 2017). Como sua sondagem desconstrutiva das metáforas dessa economia encena, o mesmo, a unidade, o falo, implica atribuir um valor “*a priori* do Mesmo”, categoria que é, ao mesmo tempo, o centro desse sistema e aquilo que é excluído de sua reflexão

ou representação. Recorre-se aos “processos de sempre: a analogia, a comparação, a simetria, as oposições dicotômicas”, e o sistema permanece aprisionado em uma “certa economia do *logos*” que produz in-diferença (Irigaray, 2017, p. 85). Apesar disso, como mostra Irigaray, o “enceinte” é rompido – as categorias que visam fixar e conter a diferença são minadas por uma *différance* original. Ao enfatizar a sobredeterminação, a contradição lógica, a polissemia, o adiamento do sentido, a compulsão de repetição, a pulsão de morte, nesse sistema, Irigaray exhibe os pressupostos da cena da representação, a “*indiferença sexual* que a edifica assegura[ndo] sua coerência e sua conclusão” (Irigaray, 2017, p. 85, grifos da autora). In-diferença é, ao mesmo tempo, o mesmo, a semelhança, mas apenas como diferença: essa indeterminação radical impede qualquer identidade. Mais um paradoxo.

8. Contaminação

A “alavanca de interpretação” que Irigaray apresenta neste cenário para seu desenvolvimento é uma estratégia de “releitura interpretativa”, ler não para produzir uma “interpretação simbólica, pontual, dos enunciados dos filósofos”, mas, em vez disso, para examinar “o funcionamento da ‘gramática’ de cada figura do discurso, suas leis ou requerimentos sintáticos, suas configurações imaginárias, suas redes metafóricas” e, também, para investigar “os seus *silêncios*” (Irigaray, 2017, p. 88, grifos da autora). Não é uma leitura em busca de significado, mas para desdobrar os processos de produção de sentido, seguir as cadeias de significantes para localizar as sobredeterminações operantes em suas combinações. Repetir os enunciados dos filósofos trata-se de uma leitura *com* (e *contra*) o texto. Tocando. Sobrevivendo.

Isso implica em outra economia de manipulação dos signos, não a do apropriado [*proper*], mas a do (im)próprio, da contaminação. Não uma economia da penúria, da usura, mas da “abundância”. Não de contenção, mas de descarga, onde uma coisa flui para outra, toca outra.

E não se preocupe com a palavra “certa”. Ela não existe. Não há verdade entre nossos lábios. Tudo tem lugar para existir. Tudo vale ser trocado, sem privilégio nem rejeição. Trocado? Tudo se troca, mas sem comércio. Entre nós não há proprietários nem compradores, não há objetos determináveis, nem preços. Aos nossos corpos são acrescentados nossos gozos comuns. Nossa abundância é inesgotável: ela não conhece nem a precariedade nem as riquezas. Entregando (nosso) todo sem reserva e sem monopólio, nossas trocas não têm termo. Como dizer isso? A linguagem que conhecemos é tão limitada...

[...] Você se mexe. Você não fica tranquila. Você não fica, nunca. Você nunca “é”. Como dizer? Sempre outra. Como posso falar contigo? Permanecendo no fluxo, sem fixação. Sem congelamento. Como transmitir esse fluxo corrente em palavras? Múltiplo. Sem causas, sentidos, qualidades simples. E, no entanto, impossível de ser decomposto. Esses movimentos não são descritos pelo percurso de um ponto de origem a um fim. Esses rios, sem um mar único e definitivo [...]. Essa mobilidade, sem cessar (Irigaray, 2017, pp. 241-243).

Por meio do uso estratégico da metonímia, representando um contradiscurso provisório, a partir de perguntas, do embaralhamento da dêixis (Nós – você/eu), Irigaray configura um discurso que flui através das grades e clausuras do discurso do Mesmo, excedendo seu alcance. É um discurso de mulheres para mulheres, além daquele regulado pelos signos da “posse” (Irigaray, 2017), um

discurso que simula o prazer das mulheres se tocarem mutuamente, tocando, vivendo. (“Quando eu me toco, toco você à distância”). Trata-se de um “dialeto da relação” não sexualizado apenas pela função fálica, isto é, a função materna como significante do desejo do Outro (Irigaray, 1985, 2017). Contudo, embora essa cultura transforme mulheres “em ‘moeda’, sem que elas tirem proveito disso”, exceto no poder de escravas, não se trata de um discurso que simplesmente inverte a relação de domínio, mas de um discurso que desconstrói o próprio conceito de domínio e identidade, de totalidade e clausura, emergindo da subjetividade descentralizada de quem é sempre contraditória e múltipla, como uma exploração de um “autoerotismo” heterogêneo (Irigaray, 2017).

Palavras contraditórias, um tanto loucas pela lógica racional, inaudíveis para que possam ser escutadas seguindo os esquemas prontos, um código já todo preparado. É que no que ela diz também – pelo menos quando ela ousa –, a mulher se toca todo o tempo. [...] Pois se “ela” diz isso, isso não é mais idêntico ao que ela queria dizer. Não é jamais idêntico a nada, aliás, é mais contíguo. *Isso toca (em)*. E quando isso se afasta demais dessa proximidade, ela corta e recomeça do “zero” (Irigaray, 2017, p. 39, grifos da autora).

Não se trata de conservação por meio da reprodução de si, do sentido. Ao contrário, a mulher visa se livrar das palavras para não se fixar nem se congelar nelas. É uma perda de sentido que não pode ser chamada de negatividade na ordem filosófica, mas é um *nonsense* que está além da clausura ou do horizonte do conhecimento absoluto, além das alternativas de simetria ou oposição, fora da clausura da metafísica como não-valor, excedendo o *logos* ao pensar o impensável (o casal lésbico). A “*parole blanche*” de uma economia geral da escrita poderia ser chamada, nas palavras de Derrida (1967, p. 403, grifo meu): “uma espécie de *potlatch* de signos”. Trata-se de participar de uma economia de dispêndio sem reserva, excedendo a lei, uma economia da dádiva cujo contrato implica um ritual de sacrifício (Mauuss, 2003), de usura.

9. As mercadorias entre elas

O que está em jogo para Irigaray é uma economia diferente, que “desvia a linearidade de um projeto, confunde o objeto-meta de um desejo, faz explodir a polarização sobre um único gozo, desordena a fidelidade a um único discurso...” (Irigaray, 2017, pp. 39-40). (In)fidelidade – os excessos ou dejetos de um “espelho do qual se apossou o ‘sujeito’ (masculino) para nele se refletir, redobrar-se” em uma “especula(riza)ção” (Irigaray, 2017, p. 40). Esse imaginário, encenado como uma figuração hipotética de uma economia libidinal feminina organizada de outra forma, em torno da circulação infinita do desejo, dos signos, articula-se “por trás da tela da representação”, fora do alcance das lembranças-tela de um cenário edípico primordial, na repetição de uma repetição da versão de *Alice através do espelho*, de Souter. Trata-se da ordem do paradigma recursivo, do espelho anamórfico e distorcido. Como o *Speculum*, se recusa a enviar de volta uma cópia em reverso, mas dispersa e difunde os raios de luz, produzindo uma imagem diferente, uma imagem da *différance*.

Em sua moldura, a meditação de Irigaray em *Este sexo que não é só um sexo* (2017) – não uma identidade ou entidade, mas um lugar móvel (“‘Ela’ é indefinidamente outra, em si mesma”; Irigaray, 2017, p. 39) – encena a indeterminação, oscilando entre pluralidade e falta. O paradoxo do sentido diferido só pode ser encenado, não descrito. O texto realiza a lógica topológica que discerne, recusando “propriedade e posse”, mas não o que está próximo. Relações topológicas de

proximidade organizam uma economia que recusa fixidez e identidade: “Tão próximo que qualquer discriminação de identidade torna-se impossível. Portanto, toda a forma de propriedade” (Irigaray, 2017, p. 41). Isso desestabiliza todas as economias vigentes, especialmente aquela em que a mulher tem “um valor de uso para o homem, e um valor de troca entre os homens” (Irigaray, 2017, p. 41). A “mercadoria” não é uma mercadoria, não é uma entidade, mas um processo e, como tal, escapa à “competição pela posse”. Isso colocaria fim ao “comércio de mulheres”, já que elas deixam de ser *commodities* na medida em que se recusam a ir para o mercado.

A ruptura produzida pelas “mercadorias entre si” (ou “as mercadorias que se juntam”) leva a uma crise da aporia sobre a qual o contrato social foi figurado, a saber, sua in-diferença sexual. O foco na exogamia como rito de passagem da Natureza à Cultura serviu “como um álibi para o bom desenvolvimento das relações do homem consigo próprio”, isto é, para a endogamia. A “endogamia sociocultural” exclui a participação da mulher, a outra, pois às mulheres é proibido o comércio com outras mulheres. “O uso e o comércio de mulheres subentendem e sustentam o reino da hom(m)o-sexualidade masculina, mantém-na esta em especulações, jogos de espelhos, identificação, apropriações de rivalidade mais ou menos intensas, que diferenciam a sua prática real” (Irigaray, 2017, p. 193). Os homens praticam o comércio de mulheres, não *com* mulheres, pois as relações econômicas vigentes exigem que as mulheres se alienem em trocas das quais não participam e isentam os homens de serem circulados como *commodities*. A reescrita de Irigaray expõe a fusão de signo e símbolo, desestabilizando as pretensões de pureza do discurso do mesmo. As *commodities* entre si não são nem iguais, nem semelhantes, nem diferentes, pois se relacionam apenas no desejo do sujeito cujo narcisismo dota as mercadorias de valor. Mas isso significa, como escreve Irigaray (2017), acrescentar uma mais-valia ou “a-mais” à *commodity*, um suplemento encontrado em outra mercadoria, cujo valor de uso então se torna o valor padrão. As mulheres-mercadorias são submetidas a uma cisão que as separa em categorias de utilidade e valor de troca, em corpo-matéria e o envelope precioso que lhes é inalcançável. Trata-se de uma divisão entre uso privado e social (Irigaray, 2017).

Ao investigar a “representação cindida” da mulher dentro e fora da representação, a contradição que Lévi-Strauss tentou resolver com a teoria do comércio de mulheres, Irigaray, ao contrário, a expõe como uma necessidade *a priori* de uma economia fálica. Na medida em que a força de trabalho despendida na produção de um objeto é abstraída no processo de universalização que é a operação das trocas sociais, o papel das mulheres é o de “objetos-fetiche” em relação ao Falo que elas representam, mas não possuem (Irigaray, 2017, p. 204). “Naturalmente”, as mulheres permanecem amorfas: socialmente são produzidas pela economia fálica como “mãe, virgem, prostituta” (Irigaray, 2017, p. 207). Assim, o homem se apropria da capacidade reprodutiva da mulher “marcada com o nome do pai” e “engendra-se como homem, nascido para a existência ‘humana’, ‘sobrenatural’”. O sistema social resultante, como escreve Irigaray, “pode ser interpretado como *a realização prática do meta-físico*” (Irigaray, 2017, p. 209, grifos da autora), uma ordem idealizada que ignora as contingências do signo materializado em uma instância de enunciação. É uma ordem de falocentrismo que exalta o Falo como “Mulher”, mas o distancia de qualquer ligação com o pênis.

Quando as “mercadorias se juntam”, elas “[causam] um curto-circuito na operação comercial” e “desmascarariam também o que está realmente em jogo” ao “desvalorizar o valor,

sublime, do padrão” (Irigaray, 2017, p. 216), isto é, desmascarando o poder do falo ao mostrar que o pênis é apenas um meio de prazer entre homens. O pênis é apresentado em um gesto de deflação para expor as sobredeterminações da metáfora, desestabilizando as distinções entre o significado “figurativo” e o “literal” sobre os quais se funda o falocentrismo. Isso leva a uma crise das ilusões, das representações, que funcionaram como telas, “simulações ou disfarces”, para um sistema que oculta “suas próprias endogamias” (Irigaray, 2017, p. 215). A palavra significa para além de si mesma, carregando em si as contradições que marcam uma tradição: a exogamia (do tipo proposto por Lévi-Strauss) não é realmente exogamia, mas endogamia. A própria ordem da heterossexualidade requer a homossexualidade como seu princípio organizador. No entanto, tais relações entre homens só podem ocorrer no nível simbólico: exibir o amor da *pédérastie* acabaria com o sistema simbólico da reprodução monogâmica, ao desestabilizar suas categorias instituidoras. As trocas e relações entre homens são, assim, paradoxalmente, “ao mesmo tempo requeridas e proibidas pela lei” (Irigaray, 2017, p. 2016, grifos da autora).

A homossexualidade feminina não pode ser explicada nesse sistema, pois, assim que uma mulher deseja a si mesma, fala para/por si mesma, ela é um homem. Qualquer relação com outra mulher é homossexual e, conseqüentemente, masculina, em virtude do “complexo de virilidade” (Irigaray, 2017, p. 194). A homossexualidade feminina só pode ser configurada pelo desejo masculino na ordem do mesmo por meio do Falo. Não há lugar na ordem simbólica onde figurem as relações mãe/filha. Esse é o “ponto cego de um velho sonho de simetria” (Irigaray, 1985a, p. 11). Não há relações recíprocas aqui: apenas um tipo de endogamia pode ser sustentado. E isso é feito por meio de uma metáfora na qual a endogamia se apresenta como diferença, como exogamia. Se as mercadorias se recusam a ir para o mercado, porém, tentando manter um “comércio entre elas mesmas”, elas minam a lógica da identidade ao levar a uma crise a contradição entre valor de uso e valor de troca na economia restrita. Evidenciando o desfoque do Falo/pênis, elas expõem a metáfora que não é metáfora, mas metonímia. Nesse gesto de interrupção e des/posicionamento, elas encenam uma ordem de troca não regida pelo ou/ou das oposições binárias, mas pelo e/e de cadeias contíguas.

Trocas sem termos identificáveis, sem contas, sem fim... Sem um(a) mais um(a), sem série, sem número. Sem um padrão. Onde o *sangue vermelho* e o *semblante* não seriam mais distinguidos por envelopes enganadores a respeito de seus preços. Onde o uso e a troca se confundiriam. Onde o maior valor seria ao mesmo tempo o mínimo mantido em reserva. Onde a natureza seria usufruída, sem esgotar-se; se trocaria, sem trabalho; se doaria – abrigada das transações masculinas – por nada: prazeres gratuitos, bem-estar sem sofrimentos, gozo sem posse. Ironia para os cálculos, as poupanças, as apropriações que tanto assaltam quanto violam as capitalizações laboriosas (Irigaray, 2017, p. 220, grifos da autora).

Essa ficção utópica figura como uma economia do excesso que mina a economia do mesmo, a qual manteve o incesto no reino da simulação, como uma ficção necessária. Ao desenvolver esse modelo de uma economia alternativa da significação, Irigaray não colapsa o feminino no feminino biológico para minar oposições binárias estáveis entre homens e mulheres com uma teoria da bissexualidade, como fez Hélène Cixous (Binhammer, 1991). Pelo contrário, o colapso da distinção entre falo/pênis sob a lógica do ou/ou do mesmo funciona para deslocar o pensamento oposicional por um pensamento associativo que trabalha com o contingente, de modo que, embora nunca fixos,

haja, contudo, uma conexão entre o masculino e o macho e entre o feminino e a fêmea. Fazer a pergunta “O que é mulher?” leva apenas à resposta “falta” ou “imitação”. O feminino significa possivelmente o “excesso disruptivo” (Irigaray, 2017, p. 91). Abordar o feminino como um estilo que não é um estilo é explorar uma maneira de ver as coisas que não privilegia a visão, as distinções, mas o “tátil”, que coloca as coisas novamente em contato consigo mesmas sem constituir qualquer unidade. Ao desejar “o próximo”, em vez da “propriedade”, seus motivos de “tocar-se” e “proximidade” não podem “apropriar o feminino ao discurso”. Essa forma de trabalhar com as palavras envolve “simultaneidade” – seu aspecto “apropriado” que nunca se detém na “identidade possível a si, de forma alguma”. É “fluido”, exibindo aquelas características dos fluidos que criam dinâmicas, “esse roçar entre dois infinitamente vizinhos” (Irigaray, 2017, p. 91). Não a perda pelo apagamento, mas o excesso do toque contínuo.

10. Uma economia de fluidos

A fluidez está conectada metonimicamente aos corpos femininos em “Quando nossos lábios se falam” (“Conhecemos bem demais os contornos de nossos corpos para amar a fluidez”; Irigaray, 2017, p. 243), no que Jane Gallop (1988, p. 96) chamou de exibição “vulvomórfica” de Irigaray. A fluidez é o que há de mais tabu na troca entre homens, como demonstrado na reescrita paródica de Sade feita por Irigaray: “‘Francesas’, não se esforcem mais...⁴”. Como figurar o corpo feminino “real” no paradigma pornográfico? Para o libertino, que despreza todas as proibições, “o *sangue menstrual* é geralmente tabu. Os excrementos, tudo bem, mas o sangue das regras, não...” (Irigaray, 2017, p. 225, grifos da autora). A fluidez pode ser um motivo irredutível a qualquer centralidade, mas suas conexões com o corpo feminino encenam um colapso invertido das fronteiras. Pode o literal ser divorciado do figurativo? É possível esvaziar todo significado do feminino que se relaciona ao referente dos corpos femininos? Irigaray (2017, p. 93) sugere a impossibilidade de tais oposições binárias em sua descrição do trabalho sobre a língua que deve ser empreendido para descentrar o masculino de suas reivindicações totalizantes, de modo que “o masculino não seria mais ‘o todo’”. O que deve ser desestabilizado é o “efeito teleológico” que torna possível a “leitura linear” e sustenta compreensões de senso comum sobre processos unitários. Em um processo de constante “reduplicação”, de inversão contínua, toda separação, incluindo aquela entre a instância de enunciação e a enunciação, seria invertida. Estruturas binárias “recto/verso” seriam deslocadas caso o impacto retroativo da ordenação das frases sobre o início de uma enunciação fosse considerado. Nessa lógica, é impossível separar o feminino da mulher, o literal do figurativo, pois eles estão constantemente passando de um a outro “no *a-mais* dessa reversão” (Irigaray, 2017, p. 92, grifo da autora).

Nisso, a “oposição entre estruturas de horizontalidade e de verticalidade” que operam na linguagem também é deslocada, de modo que o vertical colapsa no horizontal. Já não é possível separar as operações de substituição, realizadas ao longo do eixo paradigmático do sistema, daquelas de combinação realizadas ao longo da cadeia sintagmática. As relações de significante e significado na primeira se misturam à combinação de significantes e às particularidades do ato de fala na segunda. O que Irigaray desloca aqui é a oposição binária dos dois sistemas de relação estabelecida por Roman

⁴ (N.T.) “‘Françaises’, ne faites plus un effort...”.

Jakobson, quando os vinculou às operações da linguagem figurativa, relacionando a faculdade de seleção e substituição à metáfora e a de contiguidade e combinação à metonímia. A oposição binária dos dois tropos também é sustentada por Jacques Lacan, que em *A instância da letra no inconsciente* ([1957]1998) retoma a distinção de Jakobson em termos psicanalíticos, de modo que o campo da metáfora corresponde ao conceito freudiano de condensação, enquanto a metonímia se conecta ao deslocamento. Lacan (1998) desenvolve um algoritmo para metáfora, onde o sinal +, colocado entre S(+)'s, manifesta a transposição da barra que separa o significante do significado, para produzir um efeito de significação criativo. Irigaray critica o falocentrismo da psicanálise lacaniana, sublinhando a tendência da metáfora de enrijecer o deslizamento dos significantes, por meio de uma análise do trabalho da metonímia em um ensaio sobre “A ‘Mecânica’ dos Fluidos”. Essa crítica aos discursos da psicanálise, da filosofia e sua construção de gênero centra-se em suas modalidades compartilhadas de troca e significação. Por meio da metáfora, conduz-nos de volta à (im)possibilidade da tradução.

O que está em jogo neste ensaio é a necessidade da “libertação das mulheres”, que requer uma transformação da economia por meio de uma mudança na cultura e na linguagem. Essa mudança de economias implica em uma transição dos quadros do “simbólico que faz lei”, de uma “mecânica somente] dos sólidos” para uma “economia de fluidos” (Irigaray, 2017, pp. 123-124). Observando a longa “cumplicidade” entre a racionalidade e a mecânica dos sólidos, Irigaray questiona regras lógicas como o princípio de equivalência, que sustenta que tudo o que não é idêntico a si mesmo é um conceito contraditório, e o foco da psicanálise lacaniana no “*petit objet a*”. Irigaray questiona o que, na estruturação da linguagem, manteve o foco na “definição dos termos” em vez da “análise das suas relações” (Irigaray, 2017, p. 124). Por que o foco tem sido nas relações significante/significado para fixar um sentido singular, e não nas relações entre significantes para explorar as sobredeterminações que produzem sentido? O modo dominante de simbolização, ao excluir as propriedades dos fluidos, mantém o privilégio “da metáfora (quase sólida) sobre a metonímia (muito mais associada aos fluidos)” (Irigaray, 2017, p. 127). Na psicanálise, isso resultou no “objeto de desejo” ser “*a transformação do fluido em sólido*” (Irigaray, 2017, pp. 130-131, grifos da autora) e no consequente privilégio do falo. Na lógica, um papel preponderante é dado ao “*símbolo da universalidade*” (Irigaray, 2017, p. 125, grifos da autora), que, ao privilegiar o princípio de equivalência e analogia sobre paradoxo e combinação, exclui a possibilidade de haver vários sistemas contraditórios modulando a ordem das verdades. As inter-relações entre conceitos são subsumidas pelo todo, que é a extensão dos conceitos. O não-toda, “*Deus ou o gozo feminino*”, é o “*suporte geométrico*”, a “*ligação copulativa*” – “*amulher*” (Irigaray, 2017, pp. 125-126, grifos da autora). Mas essa cópula na lógica do Ser foi apropriada antecipadamente para um projeto de formalização, matematização ou idealização.

É necessário “um ajuste de sentido”, uma paralaxe para a análise das propriedades dos fluidos. Do ponto de vista da economia dos sólidos, do apropriado, a mulher é irrepresentável, é falta ou excesso. No discurso, ela não existe: “No entanto, a mulher, isso fala. Mas não ‘igualmente’, ‘o mesmo’, ‘o idêntico a si’, nem a um x qualquer etc. Não ‘sujeito’, a menos que seja transformada pelo falocratismo. Ela fala ‘fluido’, inclusive no reverso paralítico dessa economia” (Irigaray, 2017, p. 128). Situada na dinâmica do próximo, em resistência ao contável, ela é facilmente atravessada pelo fluxo, misturando-se e diluindo-se com corpos em estado semelhante: “O que ela emite é fluente, flutuante, *Turvo*. E não é ouvida, a não ser quando perde o sentido (do) próprio” (Irigaray, 2017, p. 130, grifo da autora).

O fluxo é congelado e solidificado pela racionalidade, uma vez que o fluido “é, por natureza, instável”, como o “dentro/fora do discurso filosófico” (Irigaray, 2017, p. 129), uma instabilidade ou indeterminação que invade também a linguagem, contra a qual o geometricismo da ordem dos sólidos se defende negando a metaforicidade de toda linguagem e construindo oposições binárias entre metáfora e metonímia. Esta é uma binariedade que Irigaray desestabiliza na lógica do paradoxo, que é a lógica da metonímia. É impossível sair da ordem simbólica: fica-se preso à metaforicidade da linguagem. Mas a questão do dentro/fora é, ela própria, uma relação instável, fundamentada na lógica binária do mesmo. Na lógica da abundância (do *parergon* ou moldura), eles operam como termos relacionais produzindo seus opostos, já que são mutuamente constitutivos, tocando-se uns aos outros. Ao abordar o *status* do discurso filosófico e expor a natureza fictícia e provisória de suas verdades, a fim de explorar as possibilidades de uma lógica do devir, Irigaray reencena um argumento de Derrida – com uma diferença: a imitação deliberadamente assumida.

II. A metonímia no texto filosófico

A “metáfora no texto filosófico” (Derrida, 1991, p. 249) é uma questão central na filosofia francesa contemporânea. Em “A mitologia branca”, Derrida investiga o deslizamento das fronteiras entre “língua natural” e “língua filosófica” por meio do estatuto da metáfora no discurso filosófico. Na tradição da metafísica, há uma tentativa de divorciar a verdade da metáfora. Derrida argumenta que, embora o discurso filosófico afirme uma verdade fora da metáfora e tente resistir a qualquer contaminação da linguagem figurativa, isso é impossível: a filosofia nunca pode escapar da metáfora. A metáfora promete mais do que entrega e, assim, funciona como performativa. Em termos de verdade, entretanto, não é lucrativa, leva a uma perda. O que lhe interessa é a “usura da força metafórica na troca filosófica” (Derrida, 1991, p. 249). A usura constitui a própria história e estrutura da metáfora filosófica: “nunca gerará lucro”, porque mesmo que se pretendesse circunscrever todas as metáforas na filosofia, “uma metáfora, pelo menos, ficaria sempre excluída, fora do sistema [...] a metáfora de metáfora” (Derrida, 1991, p. 260). O conceito de metáfora está, portanto, inscrito na economia geral da escrita, uma economia que, segundo Derrida, mostra como a tentativa eterna da metafísica de *lucrar* com seus empreendimentos baseia-se em um “dispêndio sem reserva”, sem o qual não poderia haver ideia de lucro⁵ (Bass, 1982, p. 209, nota de rodapé).

A usura, como Derrida comenta, tem uma dupla significação: tanto o produto suplementar de um capital, o excedente valorizado na troca linguística – um termo que cancela a si mesmo – quanto o apagamento por fricção. A metáfora também é dupla, aquilo que simultaneamente oculta e é ocultado, uma “figura original” que tanto se apaga quanto é apagada (Derrida, 1991, p. 251). Uma espécie de “figura transparente”, equivalente a um sentido literal, se torna metáfora quando o discurso filosófico a põe em circulação. O primeiro sentido e o primeiro deslocamento são simultaneamente esquecidos; a metáfora deixa de ser percebida e é tomada como sentido propriamente dito. A filosofia, afirma Derrida (1991, p. 251), “seria esse processo de metaforização”.

⁵ (N.T.) Aqui, Godard faz referência à nota do tradutor Alan Bass no ensaio “White Mythology”, em *Margins of Philosophy* (1982): “For Derrida, the ‘general economy’ is the one that shows how metaphysics’s eternal attempt to profit from its ventures is based upon an irreducible loss, an ‘expenditure without reserve’ without which there could be no idea of profit. Thus, this essay inscribes the concept of metaphor in the general economy” (Bass, 1982, como citado em Derrida, 1982, p. 209, nota de rodapé).

Essa “mais-valia [linguística] ilimitada”, a usura absoluta do signo, não é uma questão para o metafísico: a cena “fabulosa” da produção da metáfora foi apagada, embora permaneça “como tinta branca”, ativa embora invisível sob um palimpsesto.

Tradicionalmente, a metáfora tem sido definida como um tropo de semelhança, não apenas como semelhança entre significante e significado, mas também semelhança entre signos, um dos quais representa o outro. Derrida busca mostrar que ela também é um tropo de diferença. A ênfase no poder analógico da metáfora desenvolve-se a partir de uma preocupação com a “profundidade semântica” e da atenção ao eixo vertical de subordinação, em vez de, como Derrida propõe, às “combinações posicionais” ao longo do “eixo da metonímia”, ou seja, ao valor do termo determinado por seu entorno. Um projeto em metafórica é uma (im)possibilidade, escreve Derrida, à luz da disseminação do sol “fantasmagórico” nos textos de Mallarmé, que desestabiliza as oposições entre literal [*propre*] e figurativo, metáfora e metonímia, figura e fundo, sintaxe e semântica.

A filosofia, porém, só perceberia sua metafórica “em torno de uma tarefa cega”, incapaz de apreender a metáfora das metáforas devido às oposições fundamentais sensível/inteligível, significante/significado que se constituíram como história da filosofia por movimentos tropológicos não mais percebidos como metáforas, que funcionam como catacrese (Derrida, 1991, p. 269). O discurso filosófico é constituído pela metafórica em um sistema de interpretação que “conjuga *metaphora*, *mimesis*, *logos*, *physis*, *phonè*, *semainein*, *onoma*” (Derrida, 1991, p. 272, grifos do autor). Ao tentar restaurar o movimento na cadeia de significação, Derrida relê os tratados de retórica, relê a *Poética* de Aristóteles para situar a metáfora na formulação do conceito de mimese. Para Aristóteles, “construir corretamente as metáforas é ver corretamente o semelhante”. A condição de uma boa metáfora é, portanto, a condição da verdade. A mimese é considerada pertencente ao *logos*. Em contraste, segundo Aristóteles, está a imitação animal ou “mímica gestual” do animal irracional. Nessa própria definição de mimese como ação privilegiada do homem, o físico incide como a própria “naturalidade” do movimento que faz com que “a *mimesis* não leve até o exterior” a sua duplicação (Derrida, 1991, p. 278, grifo do autor).

A contaminação do metafísico pelo físico por meio do trabalho de uma metáfora que não é percebida como metáfora é o que Luce Irigaray dissemina na análise de Platão sobre mimese e verdade na metáfora do sol e da caverna. Para Irigaray, a questão também é a relação da filosofia com a linguagem e a impossibilidade de divorciar o figurativo do literal ou a verdade da metáfora, ou seja, a verdade da ficção ou interpretação. Contudo, Irigaray propõe outro projeto nessa crítica à metafísica, centrado na questão de gênero. Ao contrário de Derrida, não há a preocupação preeminente com a metáfora do sol, mas com a metáfora do terreno de onde o sol é visto, as metáforas de localização que situam quem o vê em um lugar específico, determinante da profundidade semântica de seu encontro com o sol da verdade. Ao perseguir essa política de localização, Irigaray demonstra que as metáforas em jogo são metáforas de gênero.

A economia da usura atua na metáfora de Platão: embora argumente contra a metáfora como cópia ruim do Ideal, o modo de seu argumento consiste, em si mesmo, em metáforas, especificamente a metáfora da caverna/útero/mulher. Irigaray não segue a linha de argumentação de Derrida para investigar a diferença entre boas e más metáforas, como funcionam na ciência, embora utilize essa análise em sua própria estratégia de releitura interpretativa. Embora metáforas mortas

ou catacrese sejam más metáforas, aquelas que formam pressupostos de argumentos, uma “metáfora não-imediata, construída, é útil quando vem ‘ilustrar’ um saber conquistado sobre a má metáfora”. Seu valor é “descolorir” (Derrida, 1991, p. 301).

Um uso auto-reflexivo da metáfora, que emprega a metonímia estrategicamente, trabalhando a troca entre teor e veículo para evidenciar o trabalho do veículo, é o que Irigaray realiza em suas conexões “vulvomórficas” “quando nossos lábios se falam” (Irigaray, 2017). Essa tropagem auto-reflexiva, que destaca a fictividade de suas estratégias, realiza seu próprio trabalho de desconstrução das fronteiras instáveis entre verdade e interpretação e, como Irigaray deixa claro, desenvolve metáforas situacionais contingentes ao gênero do filósofo fabular para mostrar que o Falo se conecta a um pênis. No entanto, Irigaray também desestabiliza as forças metafóricas da equação caverna/útero/mulher ao desestabilizar sua fixidez por meio do jogo polissêmico entre “*antre*” [caverna]/“*entre*” para evidenciar a caverna do filósofo como um lugar de passagem, um local de transformação e devir, e não o fundamento do ser.

Ao desenvolver uma teoria de valor situada ou contingente, Irigaray evidencia a questão da mimese e do mimetismo na obra de Platão. As metáforas que emprega não são metáforas, mas metonímias, fluído, fluidas, que correm juntas. O campo da *métonymie* é aquele organizado por relações de contiguidade e combinação, não de semelhança e substituição. Consequentemente, ele escapa da formulação do tipo ou/ou que separa teor e veículo, inteligível e sensível, forma e matéria, signos e corpos. Já não é possível ler a relação entre feminino e mulher, de mulher para mulheres, literalmente – biologicamente – ou metaforicamente como não tendo conexão com mulheres. Pelo contrário, o literal e o figurativo se misturam, contaminando-se mutuamente. O valor dos termos é determinado por seu entorno, considerado metonimicamente em relação ao que os toca. Seguir a cadeia significativa de metonímia em metonímia conduz do “fluído”, de mulher/feminino à questão da reprodução e à mimese: “Exaustivo trabalho de duplicação, de imitação, no qual se gasta o correr de nossa vida. Dedicadas à reprodução. Esse mesmo em que estamos há séculos: os outros” (Irigaray, 2017, p. 235).

O mimetismo como produção, uma lógica heterogênea do devir, desloca a mimese ou a reprodução do próprio. Segundo Irigaray (2017, p. 88), o lugar do feminino na ordem simbólica, o único que lhe é atribuído, é o do “mimetismo”. O feminino, então, é um papel que deve ser assumido deliberadamente. Essa é a “mímica gestual” ou imitação animal do anti-logos produtor da má metáfora, segundo Aristóteles. “Jogar com a mimese é, portanto, para uma mulher, tentar reencontrar o lugar de sua expoliação [sic] pelo discurso, sem deixar simplesmente se reduzir a ele” (Irigaray, 2017, p. 89). Isso já transforma uma forma de subordinação em afirmação e desafia a ideia binária de forma/matéria, teor/veículo, literal/figurativo, crucial para a teoria mimética. Por meio dessa “repetição lúdica”, dessa *performance* do feminino, que assume a (in)fidelidade da feminilidade, aquilo que supostamente deveria permanecer invisível – o trabalho da criação do tropo – é exposto. Simultaneamente, o fato de que as mulheres “imitam” tão bem “revela” que elas não estão totalmente presas a essa função, mas “*permanecem também em outro lugar*” (Irigaray, 2017, p. 89, grifos da autora). A feminilidade é, consequentemente, uma *performance* provisória, não uma essência.

Ao desenvolver uma teoria de valor baseada na mudança, na característica metonímica da linguagem e no constante deslizamento e atrito de significante sobre significante perdido, em vez do

valor simbólico da troca, Irigaray evidencia o problema da mimese e do mimetismo na obra de Platão. Com a exploração da metáfora da caverna, por meio da qual Platão desenvolve sua teoria das ideias e a inadequação de qualquer reprodução material delas, Irigaray mostra como o argumento de Platão é contaminado pela mimese *technè*, a mimese material ou reprodução que produz distorção, e falha em manter a oposição binária entre mimese inteligível (relações matemáticas e lógicas) e sensorial, filosofia e retórica (arte), original e cópia, metáfora e metonímia, que seu argumento havia estabelecido.

Consequentemente, a distinção entre mimese e mimetismo é enfraquecida quando estes se encontram. Ao prometer mais do que dá, a filosofia é performativa. Gênero e tradução participam dessa economia de contaminação, incapazes de manter a separação entre igual e diferente, original e cópia. Essa é a virada do tropo da metonímia... O mimetismo da repetição lúdica ou suplemento que expõe as operações de representação como produção de valor dentro de uma economia de sentido configurada por um conjunto específico de significantes sobrepostos. A *métonymie*, ao se infiltrar na produção metafórica, torna (im)possível a filosofia/teoria, tradução e gênero. Em vez de uma troca de signos constituir a identidade de grupos diferentes, há apenas a mudança de signos em uma combinação de agrupamentos provisórios que anuncia o reinado do significante. Ler de um significante a outro, conectando um significante a outro... Traduzir com o significante, à medida que é contaminado por outro, enquanto configurações passadas e futuras se misturam, espessando a rede de relações... As possibilidades de expansão do sentido transbordam, são excessivas, limitadas temporariamente apenas pelas contingências pragmáticas da instância específica de enunciação. A enunciação. A crítica de Irigaray aos sistemas de troca articula a necessidade da pragmática. Importa quem fala para quem e sob quais condições.

O que está em jogo aqui é uma mudança da relação entre interpretação e objeto de interpretação para uma preocupação com as implicações dessa interpretação específica. Isso envolve uma transição de uma teoria e prática axiológica para uma teoria e prática ética da tradução, que investiga o ambiente de uma dada *performance*.

12. A metonímia no texto da tradução ou: traduzindo por lapsos e limites

Traduzir por “lapsos e limites” (Cixous & Clément, 1986, p. 96). Traduzir por falta ou excesso. Para concluir, quero retomar brevemente a questão de uma ética da tradução para investigar os efeitos de uma *performance* por meio da “alavanca de interpretação” apresentada por Irigaray, de uma releitura que examine as operações das figuras do discurso, as configurações imaginárias e as redes metafóricas de uma práxis específica. O que acontece com a rede de “*antre*”/“*entre*” quando ela é transformada do francês para o inglês? Uma mudança de um regime de heterogeneidade para entrar em um regime de analogia – esta é a história da tradução de *Speculum de l'autre femme* (1974), de Irigaray. Em contraste, tem-se a história da tradução de *Vivre l'orange*, de Cixous, sua primeira versão publicada de “lendo com Clarice Lispector”, onde a leitura é um processo complexo de tradução interlingual entre várias línguas.

O livro é bilíngue, com os textos em francês e inglês frente a frente. Trocadilhos, jogos de palavras multilíngues com polissemia, proliferam através das línguas, estabelecendo em movimento uma cadeia de significantes que produz uma interlíngua, que se move entre inglês, francês e



português, em uma contaminação e transformação textual. O que essas duas traduções realizam são algumas das estratégias possíveis para lidar com a metonímia no texto da tradução. A seguir, quero examinar brevemente as estratégias usadas para traduzir os jogos de palavras nos textos dessas duas teóricas feministas francesas, pois o trocadilho, como mostrei, tanto introduz as “metáforas” chave de seus sistemas teóricos quanto emprega a estratégia do mimetismo autorreflexivo. Essa evidência da *métonymie* ocorre pelo deslizamento de sentido ao longo da cadeia de combinação, à medida que significante se conecta com significante, deslizando sobre a barra do significado, em uma mostra/jogo de riso (espirituosidade⁶) que reorganiza a economia do *logos* (Lacan, 1998).

Existem outras estratégias de releitura que poderiam explorar as contingências dos campos discursivos do feminismo francês e inglês nessas traduções; examinar os processos de tradução por meio da análise das estratégias características de quem traduz ao traduzirem para a letra ou para o sentido, como evidenciado em outras traduções, ou pelas escolhas específicas feitas durante a tradução, reveladas em um relato narrativo do processo. O que todas essas abordagens compartilham é a preocupação com a atenção à produção de sentido na tradução, em vez de uma des-coberta do sentido ou uma avaliação da fidelidade da “cópia” ao “original”. Nesse aspecto, elas abordam a atenção ao efeito-tradutor, ou seja, a quem traduz como o ponto em que o processo de semiose infinita é interrompido dentro de uma enunciação que trabalha para produzir efeitos políticos. O foco é quem traduz, para quem a tradução está sendo produzida, sob quais condições a tradução está sendo construída. Isso levanta questões sobre a imbricação de poder e verdade. Quem tem autoridade para fixar ou determinar as relações entre significantes e significados que produzem significação ou verdade (ou seja, convenção) em uma instância discursiva particular? Essas questões envolvem a instituição literária, a estrutura do desejo na relação transferencial entre sujeito e objeto da tradução (Godard, 1989), a produção de pessoas tradutoras, a autorreflexividade do processo de tradução (Godard, 1986, 1990) e a desmistificação da tradução como processo transformador de produção de sentido (Godard, 1991).

Para articular plenamente o efeito-tradutor como operante na tradução de textos de Luce Irigaray e Hélène Cixous, seria necessário analisar os polissistemas das instituições literárias francesas e americanas, especialmente a articulação dos discursos feministas nesses sistemas e as normas de tradução em vigor (Godard, 1987). Tais mecanismos de transferência condicionam a seleção e manipulação de textos feministas em seu movimento de um sistema linguístico para outro. De modo geral, nesta instância de tradução para um sistema não canônico, os textos que entram no sistema feminista utilizam padrões de comportamento e modelos predominantes no sistema canonizado da língua de chegada, com o efeito de transformar o diferente em igual. O trabalho de tradução é oculto em uma teoria da linguagem e da tradução que assume a transparência do significante. Isso é mais evidente nas traduções de textos de Luce Irigaray, publicadas por editoras universitárias americanas.

⁶ (N. T.) No texto de Godard, “wit”. Em Lacan (1966, p. 266), “*l’esprit*”. Reproduzimos aqui a nota de Lacan sobre o termo: “É exatamente esse o equivalente do termo alemão *Witz* com que Freud marcou a visada de sua terceira obra fundamental sobre o inconsciente. A dificuldade muito maior de encontrar esse equivalente em inglês é instrutiva: o *wit*, sobrecarregado pela discussão que vai de Davenant e Hobbes até Pope e Addison, cede suas virtudes essenciais ao *humour*, que é outra coisa. Resta o *pun*, estreito demais, no entanto” (Lacan, 1998, p. 512, nota de rodapé, grifos do autor).

No entanto, a primeira obra traduzida de Hélène Cixous foi publicada pela editora francesa des femmes, voltada para um público-leitor anglófono dentro da circunferência da instituição literária francesa. O fato de essa tradução ter sido um empreendimento colaborativo de Cixous com o auxílio de dois falantes de inglês amplifica as diferenças entre as duas práticas: *Vivre l'orange* é um caso de autotradução, e não de tradução da obra de outrem, pertencendo, portanto, a um modo diferente de reescrita, como repetição de um processo em vez de repetição de um produto. Por causa de sua posição dentro do sistema discursivo feminista francês, a tradução de *Vivre l'orange* teve pouco impacto sobre as normas de tradução para outros textos feministas franceses, embora tenha estabelecido um modelo para a tradução das obras de Cixous para o inglês. As traduções da obra de Irigaray, pelo contrário, atraíram considerável atenção de feministas estadunidenses. No entanto, os textos foram discutidos como se tivessem sido escritos em inglês e não submetidos ao processo transformador da tradução.

A tradução em questão adotou uma estratégia diferente daquela gerada pela teoria da *métonymie* de troca articulada por Irigaray: ela silenciou os deslocamentos da *métonymie*, lendo o texto como discurso unitário, e não como prática significante transformadora. A recepção desse discurso por feministas dos Estados Unidos agravou o efeito da prática de tradução in-diferente, acusando Irigaray de essencialismo (Jones, 1985), lendo o corpo numa rede de significantes biológicos, em vez de como construção discursiva assumida deliberadamente para expor as contingências metonímicas de gênero operante nos textos teóricos. A narrativa da desconexão franco-estadunidense pode ser lida em outro lugar (Godard, 1987). Trata-se de um problema no discurso, onde configurações discursivas conflitantes de sentido se proliferaram como efeito da tradução.

Uma grande diferença entre as duas práticas de tradução situa-se na atenção relativa dada ao significante. Traduzir pelo sentido difere de traduzir à letra. Quero ilustrar brevemente as implicações dessas questões em relação à tradução da polissemia. Como havia sugerido, o deslizamento do significante é crucial tanto para a forma como Irigaray apresenta seu argumento quanto para articular as questões em jogo nesse argumento. Na tradução de Gillian Gill de *Speculum*, a polissemia não é traduzida, nem é estabelecido um sistema compensatório de explicação das escolhas feitas. O complexo de termos que, em francês, articula redes sobrepostas em torno dos conceitos de semelhança, identidade, subjetividade, sentido literal, propriedade, retidão ou a lei, é fixado em termos singulares em inglês que rompem suas cadeias conectivas metonímicas de significantes. Assim, “*non-propre*” (Irigaray, 1974, p. 274) é traduzido como “*non-property*” (Irigaray, 1985a, p. 291). Dessa forma, enfatiza-se a posse, a propriedade, e as outras possíveis significações de não-literal ou figurativo, contaminação, impróprio ou contra a lei, não são trazidas à tona, de modo que o significante “*propre*” é articulado apenas dentro de uma rede de objetos e corpos, e não dentro de uma rede adicional de discursos e convenções.

De forma semelhante, os termos “*même*” e “*autre*”, que produzem sobreposições em francês entre oposições nos campos semânticos de si/outro e mesmo/diferente, são traduzidos por um dos possíveis significantes em inglês, de modo que, no contexto da discussão das sombras na caverna platônica, “*les (mêmes) autres*” (Irigaray, 1974, p. 338) é traduzido como “*the (like) others*” (Irigaray, 1985a, p. 272), resultando no fato de que, em inglês, a questão da mimese se separa da subjetividade e da diferença sexual. É justamente o colapso das fronteiras entre essas categorias discursivas que

o texto francês apresenta. O mesmo acontece com a contaminação polissêmica do espaço ou recinto do jogo de sombras forçado de quem filosofa pelos conceitos de passagem, movimento e mudança, encenada na sobreposição de “enceinte” como recinto e grávida, e de “antre” (Irigaray, 1974, p. 347) como caverna e entre (“entre”), caverna e útero (“ventre”). Traduzido como “stronghold” e “den” (Irigaray, 1985, pp. 278-279), o jogo do significante se fixa em um único sentido “propriamente dito”, ironicamente reproduzindo o cenário de quem filosofa “ao se prender a um único projeto metafórico” (Irigaray, 1985, p. 279), que o texto busca desfazer ao estabelecer um cenário em que todos estão envolvidos em um “mimodrame”, em “mimétisme” ou “mimicry” (Irigaray, 1974, p. 349; 1985, p. 280), onde não existe um único sentido “propriamente dito”, mas apenas ficções de identidade (Irigaray, 1985a) contingentes ao gênero.

A construção da pessoa que filosofa como sujeito transcendental através da recuperação de um sentido singular é figurada por Irigaray como um ato de gênero de “re-con-naissance”, uma metonímia reprimida pelo projeto metafórico. Nesses casos de polissemia, há dificuldades óbvias na tradução, pois os campos semânticos dos termos em inglês e francês são diferentes. Várias estratégias compensatórias de não-tradução foram adotadas por Catherine Porter em sua tradução posterior de *This Sex Which Is Not One*, notadamente a adição de um glossário que oferece explicações detalhadas dos múltiplos significados dos significantes em questão. Outra estratégia que evidencia a polissemia no ato de leitura é citar todas as possibilidades em cada ocorrência textual (Cixous & Clément, 1986). Neologismos podem ser produzidos para destacar o trabalho sobre o significante, como em “*knowing herself cunt birth*” para “re-con-naissance” (Cixous & Clément, 1986, p. 91). Ou a polissemia pode ser introduzida quando tais possibilidades se apresentam na língua-alvo, como em “*booby trapped silence*” para “*silence piégé*” (Cixous & Clément, 1986, p. 93). Esta é a estratégia de traduzir por “lapsos e limites”, como Betsy Wing faz em inglês, para reproduzir o efeito significante do texto de Cixous em *The Newly Born Woman*: “winging it” para “volar” a língua.

O modelo para essa prática de tradução é o texto manipulado por Cixous e suas colegas, *Vivre l'orange*, que literalmente “faz línguas” ao mesmo tempo que “realiza línguas” (“*Je fais des langues*”; Cixous, 1979, p. 21). Este texto responde ao “*éclat*” de “Clarice” (Lispector) (Cixous, 1979, p. 27) com um movimento para o outro que resulta em uma (con)fusão de línguas, vozes, textos. Uma teoria da tradução como combinação é elaborada neste texto na contaminação do francês, português e inglês, enquanto Cixous segue o percurso da laranja, “um começo” (Cixous, 2022, p. 10), de onde todas as viagens são possíveis, incluindo o reconhecimento de que “o amor da laranja também é político” (Cixous, 2022, p. 12, grifo da autora), assim como o retorno à fonte – “Todo o oriente é laranja” (Cixous, 2022, p. 16) – através das cores vivas do Brasil de Lispector, de volta ao seu mundo infantil no Norte da África, com suas laranjas sanguíneas suculentas e brilhantes, e por meio da cadeia de significantes em uma tradução fonética para “Oran-je”, e sua cidade natal Orã, até a reflexão sobre a permeabilidade das fronteiras em “*Il/ran*” (Cixous, 1979, p. 32). O som persegue o som, escorrega sob o substantivo e se funde a todas as formas (Cixous, 1979, p. 37).

Estender a língua na tradução de laranja para a maçã é mover-se em direção à inocência edênica, implicada em um duplo movimento que é a tradução incorreta. A frase “amor da laranja”, princípio orientador em seu curso de imersão em outras línguas, outros idiomas, está na raiz de sua culpa, é “Pecado Original”, porque a maçã foi situada no princípio, uma maçã no escuro. Na “tradução da maçã (em laranja), eu tento me denunciar” (Cixous, 2022, p. 19). Esse desejo de tornar-

se “simples como uma maçã”, onde tudo é jogo e prazer, não busca encontrar a inocência, mas a culpa, a alteridade. O encontro com Clarice envolve o reconhecimento de que “Longe da laranja [...] sou imperdoável. Sou estrangeira”⁷ (Cixous, 2022, p. 9). Apesar da assonância, “*origin*” [origem] está longe de “*orange*” [laranja] (Cixous 1979, p. 14): é, na verdade, “*foreinge*” [estrangeira]. O contínuo deslizamento dos significantes evidencia a aporia da tradução. Tudo é o mesmo; tudo é diferente, estrangeiro. Tudo é tradução: nada é traduzível.

O problema da escrita, de fazer línguas, é enquadrado como um problema de tradução: “*Comment s'appeler à l'étranger*”, que é traduzido como “*How to call oneself abroad?*”⁸ (Cixous, 1979, p. 36). Um exterior? Isso é reformulado como “Como posso ser chamada de mulher?” (Cixous, 2022, p. 19). Tem-se aqui uma “espécie de laranja aberta, sem fundo” que “mantém viva e faz circular, com vida, morte, mulheres, formas, volumes, movimento, matéria, os caminhos das metamorfoses” (Cixous, 2022, pp. 8-9). Este é o trabalho da tradução: “re-conhecer” [to re-know] conexões (Cixous, 1979, p. 52) e animar fragmentos. Este é o trabalho de Clarice como escritora que adentra a escuridão com mãos como vozes que “entornam as palavras na direção das coisas como dedos extremamente atentos”, encontrando direções, sentido (Cixous, 2022, p. 8). Clarice “*en son-je*”, Clarice “*en songe*” [em sonho], usando o som, as possibilidades polissêmicas da língua, chama quem lê com nomes estrangeiros, ajudando-lhe a “se estranhar” e a chegar à língua (Cixous, 2022, p. 19). “Laranja” é o que ela chama de tela para o texto, a *orange*, *oran-je*, laranja, *langue*, “*Lalgeria*”: “*laranja*, ela a traduziu, até a minha língua, e eu reencontrei o sabor da laranja perdida, eu entendi a laranja novamente”⁹ (Cixous, 2022, p. 26). O brilho, o “*éclair*” de Clarice, ou o efeito da tradução, forja conexões entre idiomas, entre textos, enquanto um se projeta no outro, (con)fundindo-se como um dentro do outro.

O texto de Cixous é tanto uma meditação quanto uma encenação da tradução com o significante, movendo-se entre português e francês e abrindo possibilidades de criação por meio do encontro com a diferença. A versão em inglês do texto intensifica o efeito de tradução, proliferando o jogo entre três línguas, desenvolvendo as possibilidades polissêmicas em inglês com o neologismo “*foreinge*” e a grafia alterada de “*re-knew*”. Além disso, a tradução destaca seu estranhamento ao traduzir à letra, introduzindo “*regards*” em um trecho onde “*looks*” teria sido mais coloquial (Cixous, 1979, p. 24) e deixando “*Montgolfier*” repousar como uma pedra em um campo após a passagem de uma geleira francesa (Cixous, 1979, p. 22). Há também a tentativa de preservar parte da polissemia em frases como “*toutes les relations de sens que toute orange maintient en vie*”, que se torna “*including all the sense relations that every orange keeps alive*” (Cixous, 1979, pp. 16-17). Embora “*senses*” perca seu sentido de direção onde é mantido, ele desliza entre “*meaning*” e “*sense*”, um nó de associações central em *Vivre l'orange*, onde a impossibilidade de um “sentido propriamente dito” é encenada através dos processos de ligação associativa em torno dos sentidos de ouvir, ver, tocar e cheirar a laranja. Na tradução, optou-se por recriar o trabalho combinatório ao longo da cadeia fonêmica em vez de fixar um único sentido.

⁷ (N.T.) A última parte da citação de Cixous, “Sou estrangeira”, foi incluída por nós por estar baseada na tradução para o inglês, na qual o trecho termina em “I am foreinge”, em um jogo fonético com a palavra *orange* [laranja] (Cixous, 1979, p. 40). No texto-fonte em francês e em sua tradução para o português, o trecho termina em “Je suis impardonnable”/“Eu sou imperdoável” (Cixous, 1979, p. 41; 2022, p. 19).

⁸ (N.T.) “Como se chamar no exterior?” (Cixous, 2022, p. 18).

⁹ (N.T.) “[...] I re-knew the orange” (Cixous, 1979, p. 52).

O que venho explorando aqui são os efeitos contrastantes de traduzir pelo significado (sob o reinado da metáfora) e traduzir pelo significante (sob o reinado da metonímia). No primeiro caso, o signo da tradução é escrito como um signo duplo, semelhante ao da metáfora, onde Se está ligado tanto a Sa1 quanto a Sa2. No segundo caso, a tradução atenta à letra, seguindo significante a significante, proliferam novos significados possíveis a cada nova configuração de significantes, de modo que Sa1 e Sa2 produzem Se1, Se2, Se3 etc. O deslizamento dos significantes é infinito. Os potenciais virtuais para os significados são limitados pelas contingências da atualização específica, mas, como em uma combinação, podem ser reorganizados e atualizados em novas configurações. Traduzir à letra abre o jogo do significante para além do sentido “literal” da palavra. Este é o trabalho da metáfora que não é uma metáfora, mas uma metonímia. A tradução que não é tradução, mas contaminação, um híbrido, tocando, vivendo... A (im)possibilidade da tradução/teoria.

Referências

- Benjamin, Andrew. (1989). *Translation and the Nature of Philosophy: A New Theory of Words*. Routledge.
- Binhammer, Katherine. (1991). Metaphor or Metonymy? The Questions of Essentialism in Cixous. *Tessera*, 10, 65–79. <https://doi.org/10.25071/1923-9408.23650>
- Beauvoir, Simone de. (2019). *O segundo sexo: volume 1: fatos e mitos; volume 2: a experiência vivida* (6a ed.; S. Milliet, Trad.). Nova Fronteira.
- Berman, Antoine. (2002). *A prova do estrangeiro* (M. E. P. Chanut, Trad.). EDUSC.
- Butler, Judith. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (R. Aguiar, Trad.). Civilização Brasileira.
- Cixous, Hélène. (2022). *A hora de Clarice Lispector* (M. Bechara, Trad.). Nós.
- Cixous, Hélène. (1979). *Vivre l'orange*. [Bilingual edition] (A. Liddle & S. Cornell, Trans.). des femmes.
- Cixous, Hélène. (1990). *Reading with Clarice Lispector* (V. A. Conley, Trad.). University of Minnesota Press.
- Cixous, Hélène, & Clément, Catherine. (1986). *The Newly Born Woman* (B. Wing, Trad.). University of Minnesota Press.
- Cowie, Elizabeth. (1990). Woman as Sign. In Parveen Adams & Elizabeth Cowie (Eds.), *The Woman in Question* (pp. 117–133). MIT Press.
- Derrida, Jacques. (1967). *L'écriture et la différence*. Seuil.
- Derrida, Jacques. (1982). *Margins of Philosophy* (A. Bass, Trad.). University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. (1991). *Margens da filosofia* (J. T. Costa & A. M. Magalhães, Trans.). Papirus.
- Derrida, Jacques. (2005). *A escritura e a diferença* (M. B. Silva, Trad.). Perspectiva.
- Eco, Umberto. (1997). *Tratado geral de semiótica* (3a ed.; A. P. Danesi & G. C. C. Souza, Trans.). Perspectiva.
- Gallop, Jane. (1988). *Thinking through the Body*. Columbia University Press.
- Godard, Barbara. (1986). Preface. In Nicole Brossard, *Lovhers* (B. Godard, Trad., pp. 7–12). Guernica.
- Godard, Barbara. (1987). *Translating French Feminism* [Conference session]. Canadian Association of Comparative Literature, Learned Societies, Hamilton, Canada.
- Godard, Barbara. (1990). Theorizing Feminist Theory/Translation. In Susan Bassnett & André Lefevere (Eds.), *Translation, History, and Culture* (pp. 87–96). Frances Pinter.



- Godard, Barbara. (1991). *Essay/ons Traduction/Translation* [Conference session]. Feminist Theory: An International Debate, Glasgow, Scotland.
- Goldman, Emma. (1970). *The Traffic in Women and Other Essays on Feminism*. Times Change Press.
- Harkin, Michael E. (2001). Potlatch in Anthropology. In Neil J. Smelser & Paul B. Baltes (Eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (pp. 11885–11889). Pergamon Press.
- Hjelmslev, Louis. (1975). *Prolegômenos a uma teoria da linguagem* (J. T. Coelho Netto, Trad.). Perspectiva.
- Irigaray, Luce. (1985). *Speculum: Of the Other Woman* (G. Gill, Trad.). Cornell University Press.
- Irigaray, Luce. (1987). *Sexes et parentés*. Minuit.
- Irigaray, Luce. (2017). *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher* (C. Prada, Trad.). Senac.
- Jakobson, Roman. (1963). *Essais de linguistique générale* (N. Ruwet, Trad.). Minuit.
- Jones, Ann Rosalind. (1985). Writing the Body: Toward an Understanding of *l'Écriture féminine*. In Elaine Showalter (Ed.), *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory* (pp. 366–377). Pantheon.
- Kristeva, Julia. (1982). *Powers of Horror: An Essay in Abjection* (L. S. Roudiez, Trad.). Columbia University Press.
- Lacan, Jacques. (1966). *Écrits*. Seuil.
- Lacan, Jacques. (1998). *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.). Zahar.
- Lefevere, André. (1985). Why Waste Our Time on Rewrites? The Trouble with Interpretation and the Role of Rewriting in an Alternative Paradigm. In Theo Hermans (Ed.), *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation* (pp. 215–243). Croom Helm.
- Lévi-Strauss, Claude. (2008). *Antropologia estrutural* (B. Perrone-Moisés, Trad.). Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, Claude. (1982). *As estruturas elementares do parentesco* (M. Ferreira, Trad.). Vozes.
- Mauss, Marcel. (2003). *Sociologia e antropologia* (P. Neves, Trad.). Cosac Naify.
- Saussure, Ferdinand de. (2006). *Curso de lingüística geral* (A. Chelini, J. P. Paes & I. Blikstein, Trans.). Cultrix.

Notas editoriais

Direito de primeira publicação

O artigo aqui traduzido foi publicado inicialmente na revista *Traduction, Terminologie, Rédaction*, vol. 4, n. 2, em 1991, sob o título “Translating (With) the Speculum”.

Referência do texto-fonte

Godard, Barbara. (1991). Translating (With) the Speculum. *Traduction, Terminologie, Rédaction*, 4(2), 85–121. <https://doi.org/10.7202/037095ar>

Autorização de tradução

Tradução autorizada via e-mail por Gillian Lane-Mercier, editora-chefe da revista *Traduction, Terminologie, Rédaction*, em 17 de setembro de 2025.

Financiamento

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação de Santa Catarina (Fapesc).



Cadernos de Tradução, 45, 2025, e109392
 Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução
 Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. ISSN 2175-7968
 DOI <https://doi.org/10.5007/2175-7968.2026.e109392>

Conflito de interesses

Não se aplica.

Licença de uso

Autores, autoras, tradutores e tradutoras, cedem à *Cadernos de Tradução* os direitos exclusivos de publicação da tradução em língua portuguesa, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](#). Essa licença permite que terceiros remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial nesta revista. Tradutores e tradutoras, em consenso com os autores e autoras, têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (por exemplo: publicar em repositório institucional, em website pessoal, em redes sociais acadêmicas, publicar uma tradução, ou, ainda, republicar o trabalho como um capítulo de livro), com reconhecimento de autoria da tradução e publicação em língua portuguesa nesta revista.

Publisher

Cadernos de Tradução é uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, da Universidade Federal de Santa Catarina. A revista *Cadernos de Tradução* é hospedada pelo [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo não representam, necessariamente, a opinião da equipe editorial ou da universidade.

Edição da seção

Andréia Guerini – Willian Moura

Normalização

Alice S. Rezende – Ingrid Bignardi – João G. P. Silveira

Histórico

Recebido em: 19-10-2025

Aprovado em: 05-12-2025

Revisado em: 08-12-2025

Publicado em: 12-2025

