

Multiplicidade feminina e transgressão do *um* em Luce Irigaray: uma análise psicanalítica

Débora Maranhês de Araújo Vaz¹

Wilson Camilo Chaves²

Elizabeth Fátima Teodoro³

Resumo

A obra de Luce Irigaray é um marco importante na intersecção entre Psicanálise e estudos de gênero, desafiando as concepções tradicionais sobre sexualidade feminina e identidade de gênero. Este artigo tem como objetivo analisar, por meio de uma leitura psicanalítica, a crítica irigarayana ao patriarcado e à lógica fálica como predominantes na Psicanálise e no discurso social. Irigaray propõe uma nova linguagem que reconheça a especificidade e a multiplicidade da experiência feminina. A metodologia escolhida para este estudo foi a revisão bibliográfica, baseada principalmente nos textos de Irigaray, além de obras de Freud e Lacan sobre a teoria psicanalítica do feminino. A análise focalizou-se em desconstruir as noções estabelecidas por essas teorias, particularmente explorando a obra *Este sexo que não é um: sexualidade e status social da mulher*, de Irigaray. Os principais resultados deste estudo indicam que Irigaray, por meio de sua crítica, expõe as limitações e os vieses da Psicanálise tradicional, que tendem a marginalizar ou distorcer a experiência feminina. Assim, a autora argumenta que a Psicanálise, ao adotar uma lógica fálica, ignora a diversidade e a complexidade da subjetividade feminina. Ela propõe uma reavaliação das bases teóricas da Psicanálise e dos estudos de gênero para desenvolver uma nova linguagem que valorize a especificidade da experiência feminina e que tenha implicações significativas para práticas clínicas e políticas de gênero. Nesse contexto, destaca-se a importância da contribuição de Irigaray, que não apenas desafia as teorias tradicionais, mas também tensiona a Psicanálise e os estudos de gênero, abrindo caminho para uma compreensão mais profunda e inclusiva da subjetividade feminina. A crítica de Irigaray ao patriarcado e à lógica fálica representa um convite para uma reavaliação contínua das teorias psicanalíticas, promovendo um discurso que reconheça e celebre a multiplicidade das experiências femininas.

Palavras-chave: Psicanálise, Luce Irigaray, Patriarcado, Lógica fálica, Multiplicidade feminina

1 Discente do curso de graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei - UFSJ (São João del-Rei, Minas Geras, Brasil), Bolsista de iniciação científica pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) com o projeto “A fala e/ou o falo” – um estudo comparativo sobre o feminino nas teorias psicanalíticas de Freud, Lacan e Irigaray”. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-3904-4313>. E-mail: dddeboramaranhês@gmail.com.

2 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar-SP). Pesquisador e docente no Departamento de Psicologia e PPGPSI da Universidade Federal de São João del-Rei - UFSJ (São João del-Rei, Minas Geras, Brasil). Orientador do projeto “A fala e/ou o falo” – um estudo comparativo sobre o feminino nas teorias psicanalíticas de Freud, Lacan e Irigaray”. Membro do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Psicanálise (Nupep) do Departamento de Psicologia da UFSJ. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2368-0080>. E-mail: camilo@ufsj.edu.br.

3 Psicóloga clínica pela Universidade do Estado de Minas Gerais (Uemg). Doutoranda e mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei - PPGPSI/UFSJ (São João del-Rei, Minas Geras, Brasil), na linha de pesquisa “Fundamentos teóricos e filosóficos da Psicologia”. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0977-7265>. E-mail: elektraliz@yahoo.com.br.

Introdução

Nas linhas que se seguem, exploramos a proposta de Irigaray como um espaço discursivo no qual a mulher não seja apenas o outro, mas uma entidade plural e complexa, cuja sexualidade transcende a lógica fálica e no qual o desejo feminino possa ser plenamente reconhecido. A filósofa e psicanalista Luce Irigaray destaca-se por sua crítica incisiva às estruturas patriarcais subjacentes na teoria psicanalítica e pela proposição de novos paradigmas para compreender a sexualidade e identidade feminina. Sua obra *Este sexo que não é um: sexualidade e status social da mulher* serve como um manifesto crítico à marginalização da mulher na Psicanálise tradicional e na sociedade em geral. Neste artigo, discute-se as proposições irigarayanas, trazendo principalmente as contribuições e reflexões da autora, baseando-se nas teorias psicanalíticas.

A trajetória acadêmica de Irigaray inicia-se em 1954, com seu primeiro mestrado obtido em 1956. Em 1961, tornou-se mestra em Psicopatologia, seguido de seu primeiro doutorado em linguística, concluído com a publicação de um livro sobre a linguagem dos dementes – no qual já começa a questionar a diferença na linguagem entre homens e mulheres. Durante os anos 1960, participou dos seminários de Jacques Lacan, até ser expulsa da *École Freudienne* de Paris em 1974, depois da publicação de *Speculum: de l'autre femme*, cuja tradução livre seria *Espelhos: da outra mulher*. Essa obra, que a tornou conhecida nos círculos feministas e que resultou em sua expulsão da *École Freudienne* de Paris, impossibilitou-a de continuar o caminho que seguia no ensino universitário (Fundação para a Ciência e a Tecnologia – FCT, 2022; Goulart, 2023).

Essa trajetória acadêmica complexa e as rupturas refletem-se nas suas críticas à Psicanálise tradicional. Assim, destacamos Luce Irigaray como uma crítica contemporânea de Freud e Lacan, que introduziu uma perspectiva feminista única à Psicanálise, questionando noções de gênero e identidade em uma época na qual esse discurso não era comum entre os psicanalistas. Por esse viés, o trabalho irigarayano evidencia a necessidade de considerar as relações de poder e a construção social do gênero ao analisar teorias psicanalíticas.

A revisão da literatura especializada revela um diálogo tenso entre Irigaray e as principais correntes encontradas. Enquanto Freud e Lacan fornecem as bases teóricas que Irigaray estuda e busca subverter, muitas autoras feministas contemporâneas, como Judith Butler e Donna Haraway, posteriormente expandem suas ideias, aplicando-as em debates mais amplos sobre identidade, corpo e poder. A singularidade de Irigaray reside na sua capacidade de entrelaçar crítica filosófica com a análise psicanalítica, propondo uma visão radicalmente nova da subjetividade feminina. É nesse contexto que esta pesquisa objetiva analisar, por meio de uma leitura psicanalítica, a crítica irigarayana ao patriarcado e à lógica fálica, predominantes tanto na Psicanálise quanto no discurso social.

Para tanto, a metodologia adotada neste estudo consiste em uma revisão bibliográfica das principais obras de Irigaray, com foco especial em *Este sexo que não é um: sexualidade e status social da mulher*, além dos textos psicanalíticos sobre o feminino, especialmente em Freud e Lacan – utilizando, quando oportuno, outros comentadores e autores contemporâneos que discutem o tema. Por meio de uma leitura detalhada, busca-se identificar e explorar os

principais temas e argumentos utilizados por Irigaray para desconstruir e desafiar as premissas da Psicanálise tradicional e propor outra compreensão do feminino e sexualidade feminina, promovendo um discurso que reconheça e celebre a multiplicidade das experiências femininas.

A crítica irigarayana ao patriarcado e à lógica fálica

A obra de Luce Irigaray, em especial o livro *Este sexo que não é um: sexualidade e status social da mulher*, de 1977, e os artigos subsequentes, como “A questão do Outro”, texto traduzido em 2002 por Tania Navarro Swain, apresenta uma crítica incisiva a uma leitura patriarcal e à lógica fálica dominante na Psicanálise tradicional. Essa crítica se manifesta claramente no segundo capítulo do referido livro, no qual Irigaray (1977/1995) aborda como, em um discurso psicanalítico enraizado na lógica fálica, o desejo feminino é sistematicamente marginalizado e negado à expressão. Ela argumenta que conceitos como o complexo de Édipo feminino, visto sob a lente de uma libido exclusivamente masculina, bem como certas noções de histeria, inveja do pênis, a mascarada e a ideia da mulher completando-se por meio da maternidade de um filho-falo, são todos estruturados de maneira a referenciar e reforçar o primado do masculino. Motivo pelo qual a teoria irigarayana busca não se ater aos horizontes mais tradicionais ou fixados no masculino, seja nas teorizações advindas dos primórdios da Psicanálise, seja no imaginário de uma sociedade patriarcal que privilegia uma organização fálica há séculos.

De fato, o cenário tradicional oferece pouco ou nenhum espaço para o reconhecimento ou a expressão da singularidade do desejo feminino, relegando à mulher uma posição de dependência, subjugação e objetificação. Isso leva à necessidade de um novo uso do discurso – ou mesmo um novo discurso, que subverta o *discurso do mesmo* na Psicanálise e nos discursos sobre a mulher e o feminino.

Além de suas críticas teóricas, as ideias de Irigaray têm implicações significativas para a prática psicanalítica e os estudos de gênero. Sua abordagem desafia os profissionais da Psicanálise a reconsiderar como o desejo feminino é interpretado e tratado, convidando a um espaço terapêutico no qual a multiplicidade das experiências femininas seja reconhecida e no qual a subjetividade feminina possa ser expressa em seus próprios termos.

Segundo Irigaray (1977/1995), no imaginário e simbolismo patriarcais, o feminino é essencialmente impedido de suspender seu autoerotismo e expressar seu próprio desejo. Isso resulta em respostas como uma *virgindade defensiva*, frigidez ou um estado de fechamento em si mesma. Ou isso ou a alternativa de estar aberta à penetração, mas ao custo de perder o prazer do *tocar-se* e de reprimir sua autoafeição censurada. Essa situação culmina em uma *escolha impossível*: como nada pode, fica entre o fechamento defensivo e a submissão à penetração, sem o reconhecimento do prazer inerente ao *tocar-se*. Nesse contexto, na estrutura simbólica vigente, a mulher é vista apenas como um suporte para o desejo e as fantasias masculinas, sendo, portanto, forçada a se submeter a um desejo que não é autenticamente seu.

Por esse viés, Irigaray (1977/1995) reflete sobre a posição da menina no contexto da teoria do complexo de Édipo e de castração, descritos por Freud em 1925, em “Algumas

Vaz, D. M A.; Chaves, W. C. & Teodoro, E. F.

consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”, e novamente em 1933, em “A feminilidade”, propondo uma leitura que desafia a centralidade da ameaça da castração ou da inveja do pênis, mas na impossibilidade de representar ou simbolizar a relação inicial com a mãe. Ela propõe que essa dificuldade em metaforizar o desejo original, fruto da relação mãe-filha, constitui uma barreira para a mulher inserir-se como sujeito pleno nos sistemas simbólicos dominados por uma lógica fálica.

Nesse contexto, as ideias de Irigaray (1977/1995) dialogam com um aspecto importante abordado por Freud em textos posteriores: a relação mãe-filha no desenvolvimento psíquico da menina, que precede o complexo de Édipo. Vale lembrar que, segundo Freud (1925/2018), o complexo de Édipo é um estágio crucial no desenvolvimento psicosexual, no qual a criança desenvolve desejos inconscientes em relação ao genitor do sexo oposto e sentimentos de rivalidade em relação ao genitor do mesmo sexo. A resolução desse complexo, que ocorre de maneira distinta para meninos e meninas e pode resultar em diferentes desfechos, é fundamental para a formação da identidade e para a internalização de valores culturais, facilitando a entrada no universo simbólico. No entanto, é necessário ir além do Édipo para compreender plenamente essa dinâmica.

Lacan (1956-1957/1995), por sua vez, reinterpreta o complexo de Édipo na estrutura da linguagem e do simbólico. Para ele, o complexo de Édipo é essencial para a entrada no universo simbólico, representado pela Lei do Pai. Essa lei é a representação da ordem social e das regras da linguagem. Mediante a resolução do complexo de Édipo, a criança se submete à Lei do Pai, que representa a entrada na ordem simbólica e na cultura. Essa entrada é marcada pela aceitação das diferenças sexuais e das regras da linguagem, permitindo à criança se situar no universo simbólico e estabelecer sua identidade de sujeito.

Com base nessas teorizações e aprofundando as ideias de Irigaray (1977/1995), o complexo de Édipo pode ser visto como um mecanismo que facilita a entrada de meninos e meninas no universo simbólico da relação com o Outro. No entanto, no caso das meninas, há alguma diferença significativa devido à relação pré-edípica que seria mais fundamental que o próprio Édipo (Pommier, 1987). Para Irigaray (1977/1995), essa relação mãe-filha impede que a menina adentre completamente esse universo simbólico. Essa lógica, que a autora explora de forma mais radical, converge com o conceito de “não-toda” de Lacan (1972-1973/1985), que se abre ao infinito.

Nessa perspectiva, ao discutir a castração na menina e a associação entre feminino/passivo e masculino/ativo, uma dicotomia que, segundo Irigaray (1977/1995), não se sustenta, Freud (1933/2018) teoriza sobre uma posição ativamente feminina ou posições de passividade em homens. Esses pares, contudo, não devem ser coincidentemente relacionados, pois, para o autor, diante da condição da castração, a menina desenvolve um desejo de ser amada, o que a leva a buscar ativamente condições para satisfazer essa necessidade. Embora esse ponto possa ser considerado insuficientemente explorado na teoria freudiana, ele ainda sugere um nível de passividade, na medida em que essa demanda infinita por amor pode resultar em uma disposição objetal, como observado na histeria, na qual a mulher tende a confundir seus próprios desejos com os do outro (Teodoro, 2020). Esses aspectos convergem com as observações de Irigaray (1977/1995) sobre a dificuldade de afirmar o desejo feminino;

conquanto partam de perspectivas teóricas diferentes, ambas analisam uma realidade similar. Isto é, a leitura de um cenário no qual a mulher é frequentemente colocada na posição de objeto de sustentação da virilidade masculina, com seu desejo sendo definido em função do desejo do outro.

A abordagem de Irigaray (1977/1995) adota uma perspectiva crítica, histórica e filosófica sobre o discurso, destacando, por exemplo, que certas descrições freudianas derivam de um *estado de fato*, sem questionar as determinações históricas subjacentes aos dados tratados. Ao abordar o complexo de castração nas meninas, Freud (1933/2018) identifica possíveis desfechos, como o desenvolvimento de neuroses, um complexo de masculinidade ou uma feminilidade normativa, ainda fortemente vinculada à relação sexual com o homem e à maternidade. Esses desfechos, segundo Irigaray (1977/1995), mantêm a mulher na posição de *outro* em relação ao modelo masculino de subjetividade, que continua sendo o padrão dominante.

Irigaray (1977/1995) indaga a adequação dessa estrutura teórica para capturar a experiência e os desejos femininos, defendendo a necessidade de reconhecer e valorizar a mãe e a filha, assim como a mãe e a mulher, como sujeitos distintos e completos. A relação entre elas não é mediada exclusivamente pela lógica do falo, mas escapa a essa lógica, uma vez que a antecede. Nessa linha de pensamento, além de criticar as noções tradicionais de *normalidade* da feminilidade e a inveja do pênis – que sempre posicionam a mulher em função do homem –, Irigaray (1977/1995) argumenta que o entendimento freudiano da castração e do complexo de Édipo feminino impede uma articulação significativa da relação entre essas duas mulheres: a menina-mulher e a mulher que a trouxe ao mundo. Por isso, ela defende a necessidade de se reconsiderar essa relação com a mãe, compreendendo-a como uma conexão entre duas mulheres.

As noções de Freud (1933/1995) sobre a inveja do pênis e o complexo de castração sugerem que a menina, em sua relação com a mãe, sentiria-se *injustiçada* por não possuir o pênis, culpando a mãe por essa falta, buscando algo semelhante em resposta ao complexo de castração. Isso, segundo Freud, levaria a um comportamento sublimado de inveja que se manifestaria ao longo de sua vida. No entanto, para Irigaray (1977/1995), esse entendimento é problemático porque se baseia em uma diferenciação sexual centrada no falo, atribuindo ao órgão sexual masculino uma importância excessiva e impondo ao feminino conclusões que o distanciam de sua verdadeira essência. Para além da leitura cultural feita, desde sua tese *Speculum D'autre Femme*, Irigaray (1974/1985) defende que o modelo de castração feminina ou seu modelo Edípico não podem ser sustentados pelas mesmas referências utilizadas por Freud. Assim, Cossi (2019) evidencia que, na concepção de Irigaray,

[...] a castração feminina não poderia ser pensada a partir da mesma referência válida para o menino. Ela sugere que a castração na mulher deva ser encarada como o impedimento de representar ou simbolizar a relação inicial com a mãe (período pré-edípico). Talvez sua “mal resolvida” castração, e a *concomitante dificuldade de entrar como sujeito nos sistemas simbólicos, tenha a ver com a impossibilidade de metaforizar aquele desejo original fruto da relação mãe-filha* (grifos nossos). (p. 325).

Vaz, D. M A.; Chaves, W. C. & Teodoro, E. F.

Em *Speculum*, na primeira seção, portanto, Irigaray (1974/1985) explora o “ponto cego de um antigo sonho de simetria”, oferecendo críticas às interpretações freudianas e à maneira como a mulher é colocada em um plano de especularidade simétrica que apenas permitiria uma *mimese*. Dessa forma, se as premissas fálicas e de castração são universais na teoria psicanalítica e, como a autora argumenta, no discurso masculino predominante, a menina não teria a possibilidade de metaforizar seu próprio desejo, sendo assim relegada à imitação do desejo masculino. Como aponta Cossi (2019), isso levaria a “fazer equivaler seu desejo pela mãe com o desejo por uma mulher, e não a um desejar como mulher” (p. 325) – com a primeira interpretação condensando as imagens de mãe e mulher no mesmo ser, enquanto a segunda não. Nessa perspectiva da *mimese*, todas as mulheres seriam vistas como castradas, o que resultaria tanto na depreciação da mãe quanto na ausência de uma significação própria do ser mulher na relação mãe-filha. Irigaray (1974/1985) também questiona como essas disposições reforçam a ideia de uma vergonha que leva as mulheres a esconderem seus corpos, na percepção de suas supostas faltas como deficiências. Isso faz com que seu desejo seja escondido sob um véu e valorizado apenas quando é útil ao desejo masculino e suas fetichizações.

Seguindo o raciocínio de Irigaray (1977/1995), é precisamente por estar diante desse imaginário e discurso fálico, e por ceder a um desejo que não é genuinamente seu, que a mulher acaba em um estado de dependência em relação ao homem, disposta a se submeter e ser objetificada nas amarras desse imaginário masculino. Ademais, o “complexo de Édipo feminino é, finalmente, a entrada da mulher em um sistema de valores que não é o seu” (Irigaray, 1977/1995, p. 153). Lacan (1972-1973/1985) observa que “elas não sabem o que dizem, é toda a diferença que há entre elas e eu” (p. 99). Dessa forma, pode-se argumentar que, se a mulher não sabe (ou não sabe mais) o que quer ou o que diz, isso ocorre porque o desejo feminino foi apagado do discurso. Essa repressão do desejo feminino é uma das razões que, conforme teorizou Assoun (1993), levaram as mulheres a responder “com uma espécie de sofrimento criativo conhecido como o sintoma histérico” (p. 156).

Sobre a histeria e o sofrimento feminino, Teodoro (2020), apoiada na teoria freudiana, argumenta que quanto mais repressiva for a moral imposta sobre a mulher, maior será o conflito com seus desejos femininos (Freud, 1908/2020), levando ao adoecimento. Essa perspectiva se conecta de maneira relevante com as ideias de Irigaray (1977/1995), na medida em que a recuperação do desejo feminino, do discurso feminino e da singularidade da mulher se tornam essenciais para resistir a essa repressão e apagamento e para encontrar caminhos que evitem ou amenizem esse adoecimento. Freud (1933/2018) acrescenta que “A repressão [*Unterdrückung*] à sua agressividade, que é prescrita constitucionalmente e imposta à mulher socialmente, favorece a formação de intensas moções masoquistas, que conseguem vincular eroticamente as tendências destrutivas voltadas para dentro” (p. 318).

Teodoro (2020) também sugere que a mulher é cobrada/atormentada por exigências sociais que envolvem a reprodução, a maternidade e suas responsabilidades, bem como a manutenção do espaço doméstico. Quando a mulher exerce sua sexualidade de forma livre, negando esses aspectos, essas atitudes são frequentemente vistas como transgressoras, desviantes ou patológicas. A mulher histérica, nesse contexto, permanece

Vaz, D. M. A.; Chaves, W. C. & Teodoro, E. F.

presa a um nível imaginário em que não consegue *passar ao ato* desse desejo não reprimido; essa imposição moral e social – que pode ser entendida como patriarcal – acaba por adoecê-la, imobilizá-la e mortificá-la.

Em suma, ao reconhecer as limitações de certas concepções freudianas e lacanianas, a crítica de Irigaray ao patriarcado e à lógica fálica representa não apenas uma desconstrução das premissas estabelecidas na Psicanálise, mas também uma proposta para um novo entendimento da subjetividade feminina. Insere-se aqui a observação de que, embora Freud entenda a força dessa repressão social e sexual para as patologias femininas e busque ouvir as históricas a partir desse entendimento, há em sua obra a reprodução de conceitos de um discurso patriarcal, como a própria noção de feminilidade normal ou as já citadas questões edípicas pautadas pelo falo, que passam por essas limitações de um discurso patriarcal. Acerca das diferenciações, no que diz respeito ao eixo laciano, sabe-se que entram mais aspectos linguísticos e filosóficos e pode-se entender as proximidades e afastamentos de Irigaray, posto que usufrui e avança partes da teoria de Lacan, mais à frente nesta discussão, ao se dispor sobre o gozo Outro tomado em seu seminário 20. A saber, um gozo suplementar, um gozo do corpo ao que considera que “ela não está lá (na função fálica) não de todo. Ela está lá a toda. Mas há algo a mais [...] para além do falo” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 100); e, ainda, algumas noções sobre as operações de homens e mulheres com os semblantes e como significantes.

Enquanto Freud e Lacan forneceram bases teóricas cruciais para a Psicanálise, é na abordagem irigarayana que encontramos uma ruptura significativa com essas tradições, ao desafiar a centralidade do falo e reivindicar uma sexualidade feminina que transcende as limitações impostas por essa lógica. Embora Lacan (1972-1973/1985) tenha introduzido o conceito de “gozo Outro” para descrever um gozo feminino que escapa ao fálico, Irigaray propõe uma compreensão radicalmente diferente da subjetividade feminina, uma que resiste a ser definida apenas por essa estrutura.

Dessa forma, suas contribuições continuam a ser de extrema relevância tanto na teoria quanto na prática. Em última análise, o trabalho de Irigaray não apenas desafia os fundamentos da Psicanálise tradicional, mas também impulsiona um diálogo contínuo para expandir nossa compreensão da identidade e da sexualidade femininas, celebrando sua pluralidade e promovendo uma prática psicanalítica mais adaptada às realidades contemporâneas. É dado esse contexto que notoriamente Irigaray (1977/1995) propõe que a sexualidade feminina, em sua multiplicidade e sempre fluida, sempre se re-toca, resiste a ser enquadrada nos limites estreitos definidos pelo falo. Essa nova perspectiva permite diferentes leituras do feminino que resistem ao enquadramento nos limites tradicionais, oferecendo um espaço no qual a subjetividade feminina possa ser plenamente expressa e reconhecida.

Sobre “este sexo que não é um”

Explorando o título provocativo de sua obra, Irigaray (1977/1995) desafia a noção de uma identidade sexual única, pautada por um único ponto de coesão. Em vez disso, ela propõe uma *multiplicidade* de expressões e desejos que não se conformam à dicotomia

Vaz, D. M A.; Chaves, W. C. & Teodoro, E. F.

homem/mulher imposta pelo discurso patriarcal, nem à lógica fálica. Para ilustrar essa ideia, a autora recorre à metáfora dos *dois lábios*, que sugere a pluralidade inerente à experiência feminina. Se o falo está associado à lógica do *um*, os lábios trazem a ideia de *pelo menos dois*. Essa metáfora reforça a noção de uma sexualidade feminina múltipla e diversa que resiste à redução a uma única identidade.

Mais adiante, Irigaray (1977/1995) discute *a não sutura dos seus lábios*, uma expressão que encapsula a singularidade do gozo feminino. Esse gozo não se define por uma corrida ao poder ou por se fechar em um único volume, mas sim por preservar seus múltiplos prazeres sem sacrificá-los a um outro (esse “outro Um”). Nas palavras da autora,

Ora, a mulher tem sexos um pouco em todos os lugares. O seu gozo processa-se em vários lugares. [...] a geografia de seu prazer é bem mais diversificada, múltipla em suas diferenças, complexa, sutil do que se imagina [...] em um imaginário um tanto demasiadamente centrado sobre o mesmo. [aqui o masculino].

Logo, a mulher não tem um sexo. Ela tem pelo menos dois, mas não podem ser identificados individualmente. Aliás, ela tem mais deles. *Sua sexualidade, sempre pelo menos dupla, é ainda plural. Culturalmente, o que se quer, hoje? Há textos sendo escritos sobre isso? Sem saber bem de que tipo de censura se ressentem? Realmente, o prazer da mulher não deve escolher entre atividade clitoridiana e passividade vaginal, por exemplo. [...] Um concorre com o outro de maneira insubstituível para o prazer da mulher. Entre outras coisas [...] (Irigaray, 1977/1995, p. 38, grifos nossos).*

A ideia de *pelo menos dois* se estende à relação entre as mulheres, como Irigaray (1977/1995) explora em “Quando nossos lábios se falam” (pp. 233-246). Nesse texto com certo teor literário, ela sugere a necessidade de despir-se do simbólico masculino para que as mulheres possam se tocar, se encontrar umas com as outras. Contudo esse *um e dois* (e o fato de a mulher ser, em si, *pelo menos duas*) não se refere a algo que possa ser quantificado ou inventariado, pois “ela resiste a toda definição adequada” (Irigaray, 1977/1995, p. 36). Essa resistência à definição é o que muitas vezes leva o discurso dominante a tratá-la como fantasiosa ou incompreensível. Assim, a mulher não é *um*, e por isso, no discurso masculino, é tratada como *não-um*, como um *não-sexo*, tornando-se invisível nesse esquema discursivo.

Irigaray (1977/1995) se questiona: como reencontrar o desejo da mulher? Ela sugere “voltar, talvez, ao reprimido no imaginário feminino?” (p. 38). Sua resposta-pergunta já indica a amarração entre Real, Simbólico, Imaginário (RSI) no discurso, marcando seu revisitar do imaginário como uma forma de subverter o discurso simbólico dominante. Aqui, a discussão se aproxima da teoria dos semblantes, que explora as variações discursivas e identificações que um sujeito pode assumir. Lacan (1971-1972/2009) insiste, em seu seminário 18, que embora às vezes tomado como imaginário, é equacionado ao significante, e essa articulação é crucial para o funcionamento da identificação. Segundo Krinski, Madeira e Moschen (2019), “isso pode nos colocar em melhor perspectiva ao funcionamento da identificação, na medida em que essa nunca ocorre puramente com uma imagem, mas forçosamente articulada a significantes” (p. 811). Assim, a identificação passa tanto pela imagem especular quanto pela dimensão do significante-semblante.

Vaz, D. M A.; Chaves, W. C. & Teodoro, E. F.

Os semblantes, portanto, não são meros acessórios às fórmulas da sexuação, mas operadores centrais no discurso e no debate contemporâneo da Psicanálise (Krinski et al., 2019). Eles desempenham um papel essencial na construção de laços sociais, incluindo aqueles ligados às diferentes posições sexuadas e ao gênero. Nesse ponto, alcançamos a dimensão da mascarada, frequentemente associada às discussões sobre o feminino. A mascarada é entendida como uma operação imaginária típica das relações de gênero, na qual a mulher busca identificação em significantes que substituem o fálico. Segundo Costa e Bonfim (2013), a mascarada permite à mulher localizar-se, respondendo à castração com semblantes discursivos que possibilitam uma identificação feminina. No entanto, como os autores argumentam, essa resposta frequentemente sacrifica o que a mulher tem de feminino, substituindo-o por máscaras fálicas que se conformam à lógica masculina.

Nesse contexto, Irigaray (1977/1995) critica a associação da mascarada ao desejo feminino, argumentando que ela (a mascarada) “é o que as mulheres fazem para recuperar algo do desejo, para participar do desejo do homem, mas ao custo de renunciar ao seu próprio” (pp. 153-154). Submetendo-se à economia dominante do desejo, que em nossa sociedade é a do desejo masculino, as mulheres acabam por se colocar do lado de quem se goza, e não de quem goza. Conforme expressa a autora,

O que eu entendo por mascarada? Principalmente o que Freud chama de feminilidade. É acreditar, por exemplo, que é preciso tornar-se uma mulher, uma “normal”, ao passo que o homem seria, logo de saída, um homem. Ele apenas teria de realizar o seu ser-homem, enquanto a mulher teria de se tornar uma mulher normal, isto é, entrar na *mascarada da feminilidade*. O complexo de Édipo feminino é finalmente a entrada da mulher em um sistema de valores que não é o seu, e no qual ela só pode “aparecer” e circular envolta nas necessidades-desejos-fantasias dos outros – dos homens” (Irigaray, 1977/1995, p. 153, grifos nossos?).

Além disso, o desejo feminino é constantemente reprimido. Freud menciona, em 1908, nas atas das reuniões de 5 e 12 de fevereiro da Sociedade Psicanalítica de Viena, a *anestesia da mulher*, produto da repressão cultural à sexualidade feminina (Numberg & Federn, 2015). Lacan (1972-1973/1985) e Irigaray (1977/1995) reafirmam que o feminino escapa à ordem fálica, resistindo à redução simplista imposta pelo discurso dominante.

Ao discutir a multiplicidade feminina e as operações de semblantes no discurso com o Outro, torna-se essencial entender o feminino além de uma rigidez simbólica única. Isto é, compreendê-lo a partir da variedade possível de existências sexuadas que se podem construir. Irigaray (1977/1995), explora a alteridade feminina, afirmando que “ela é indefinidamente outra” (p. 39). Sob um discurso de mestria masculina, suas palavras são “palavras contraditórias, inaudíveis para que possam ser escutadas segundo os esquemas prontos, um código já todo preparado” (p. 39). Se o código é voltado a um sexo, o feminino não pode ser encontrado. Daí a observação de Lacan, em seu seminário 20, de que “não existe A mulher”.

Portanto o conceito de um sexo que não é um indica, por um lado, uma sexualidade multifacetada, não restrita à genitalidade ou sexos quantificáveis, mas que resiste a uma definição unívoca; por outro lado, sinaliza para a necessidade de se revisitar o feminino em si, em um discurso que vá além do dominante, questionando a ideia de *um único sexo* ou *uma*

única libido, frequentemente referenciados ao masculino. Irigaray (1977/1995) propõe um novo olhar sobre essa alteridade, desenvolvendo um pensamento psicanalítico que avança além do falicismo, mantendo o essencial de uma teoria que começou com Freud, foi expandida por Lacan e ganhou novo impulso com suas próprias contribuições. Desse modo, sem usar o mesmo referencial, o não-todo, não fálico, além do falo etc., são trocados por outros termos e discussões próprias.

Suas ideias sobre a necessidade de um discurso que reconheça a pluralidade do feminino têm implicações práticas significativas na Psicanálise contemporânea e nas políticas de gênero. Ao desafiar as estruturas patriarcais tradicionais, a autora abre espaço para práticas clínicas e sociais que valorizam a complexidade das experiências femininas. No entanto, suas ideias não passaram sem resistência. Parte da comunidade psicanalítica tradicional criticou suas abordagens, alegando que a desconstrução das bases fálicas poderia levar à perda de referências teóricas fundamentais. Apesar disso, a obra de Irigaray continua a ser uma fonte de inspiração para a Psicanálise na discussão do feminino no contemporâneo.

Multiplicidade feminina, gozo e relacionalidade em uma *outra economia*

Irigaray (1977/1995) sugere que a verdadeira emancipação feminina requer a rejeição da subordinação ao desejo masculino e a afirmação da pluralidade e da relacionalidade – isto é, a possibilidade de uma experiência relacional que não aniquile a alteridade – como princípios fundamentais da identidade feminina. Isso implica reconhecer a mulher não como uma *não-homem*, mas como um ser autônomo, capaz de existir em uma multiplicidade de identidades sexuais. Essa visão se alinha a certos aspectos da teoria lacaniana, especialmente na discussão do gozo *feminino* ou gozo *Outro*, que escapa às simbolizações fálicas. Além disso, parte-se da ideia de que o ser sexuado, em algum ponto, *não encontra no Outro sua nomeação sexual* (Fajnwaks, 2023, p. 89) e só pode se autorizar de si mesmo, ou seja, é ele próprio que articula a forma que o define como ser sexuado.

De acordo com Irigaray (1977/1995), possibilitar um gozo feminino em sua singularidade só seria possível depois de um longo desvio dos sistemas de opressão. Isso implica uma ruptura com as estruturas patriarcais que têm historicamente reprimido a expressão plena do desejo feminino. Para Lacan, segundo Fajnwaks (2023), há a ideia de que esse gozo que é colocado como *feminino* pode até encontrar uma borda fálica quando é não-todo, mas pode também se absolutizar. Observa-se também o comentário do autor sobre Irigaray, destacando como sua leitura, “ao propor um gozo *Outro*, feminino, total, além da significação fálica, já mostrava certa coerência em sua crítica ao conceito lacaniano do não-todo: Irigaray havia compreendido algo da divisão lacaniana dos gozos” (Fajnwaks, 2023, p. 159).

Irigaray (1977/1995) não apenas adota essa ideia, mas acrescenta novos pontos, sugerindo que a mulher está sempre em “um outro sentido, sempre prestes a se tecer, a se abraçar com as palavras, mas também capaz de desfazer-se dele, para não se fixar, não parar nele” (p. 39). Assim, ela entra em uma situação de troca incessante com o outro, na qual nenhuma identificação é fixa, nem de um lado nem de outro. Esse processo reflete uma

identidade fluida e resistente a categorizações simplistas, na qual a mulher desafia modelos ontológicos fixos.

Em textos como “A questão do Outro” (Irigaray, 2002) e “To be two” (Irigaray, 2001), a autora aborda a ideia de um *engendramento do outro em si* e de *uma partilha ambivalente com a alteridade*, que exige um *movimento de horizontalidade colaborativa*. Isso destaca a necessidade desse movimento na relacionalidade para um funcionamento social horizontal e não de relações de poder verticais entre os sexos. Essas ideias têm implicações diretas para a prática psicanalítica, sugerindo que a terapia deve reconhecer a complexidade e fluidez do desejo feminino, em vez de tentar encaixá-lo em padrões preestabelecidos.

O conto “O espelho, do outro lado”, que abre o livro *Este Sexo que não é Um*, oferece uma interpretação literária dessas ideias. Mediante personagens como Alice, Irigaray (1977/1995) explora as confusões e fusões de identidade, especialmente entre as mulheres, mostrando como a narrativa questiona a fixidez das categorias de gênero e desejo. A história fragmentada e ambígua reflete a fluidez da identidade feminina que a autora defende, na qual as personagens tentam se encontrar fora dos limites impostos pelo discurso masculino.

Um dos pontos centrais é a ideia de que medir, categorizar ou delimitar o desejo é uma tentativa fútil, que apenas reforça as limitações impostas pelo patriarcado. Alice, ao atravessar o espelho, simboliza a mulher que ultrapassa as fronteiras da identidade fálica, confrontando a *muralha* das representações masculinas. Nas observações de Irigaray (1977/1995),

Eis todos perdidos, sem seus marcos habituais. Onde está a diferença entre um amigo e amigo nenhum? Uma virgem e uma puta? Sua mulher e a mulher que se ama? A que se deseja e a com a qual se faz amor? Uma mulher e outra mulher? A proprietária da casa e a que usa a casa para seu prazer, que nela se encontra para o prazer? Em que casa e com qual mulher o amor aconteceu – ou aconteceria? E aliás, qual é o tempo do amor? O do trabalho? Como definir seus respectivos valores? “Medir”, tem ou não relação com o desejo? O prazer pode, ou não pode, ser medido, limitado, triangulado? (p. 18).

A figura do agrimensor simboliza essa relação neurótica com a necessidade de medir, evidenciando tanto a dificuldade de definir quanto a utilidade de tal capacidade no contexto do jogo amoroso, que envolve desejos e gozos. A complexidade aumenta quando se introduz a questão do espelho, da mesmidade e da alteridade e de quais referências adotar. O agrimensor não mostra sinais de ter atravessado o espelho ou vivenciado a aventura de ultrapassar a mesmidade; já Alice, sim. Irigaray (1977/1995) utiliza os momentos do conto para destacar esse cenário do outro, onde algo se realiza ou poderia se realizar, desdobrando imagens, enunciados, sujeitos. Ela, contudo, observa uma expropriação do desejo, que é marcado sobre e no outro: o outro e o mesmo se confundem.

As mulheres do conto estão constantemente envolvidas com a marca do engendramento do outro. Nessa dinâmica, Alice tenta evocar algo de sua identidade – e seu desejo. Se ela diz “Eu me sinto perdida. Verdade que sempre estive perdida, mas não sentia isso. Ocupada a me adaptar a seus desejos” (Irigaray, 1977/1995, p. 25), ela expressa sua incapacidade de viver plenamente em suas próprias projeções e representações. Ao longo do processo, Alice faz várias tentativas: ela busca repetir a cena de amor de Ann, ou tenta

recordar de seu pai e sua mãe, entre outros esforços. Como desejar sem fixar o ponto de vista, ou sem se submeter aos desejos e imagem do outro (do Outro?)? Essa é sua principal dificuldade. Ao destrinchar ainda mais a história, percebe-se que Lucien e Alice formam um par que nunca foi um par: um ainda não, ou talvez um nunca. O desejo existe, mas não se concretiza de forma fixa. É o agrimensor quem invade a história, tentando medir tudo. Alice, Ann, ou mesmo a narradora, enfrentam constantemente as questões de identidade refletidas no espelho, as dificuldades inerentes à feminilidade e o desafio de se distinguir e se encontrar para além dos limites mensuráveis:

[...] dentro de uma muralha que não será ultrapassada, [...] Um certo perímetro [...] não excedido. O que teria obrigado a achar um outro estilo, um outro feitio. Seria preciso, *pelo menos*, ter dois gêneros. *E mais*. Para que se articulassem. Se juntassem. Mas em que momento? Em que lugar? E o segundo, então, não seria apenas o contrário do primeiro. [...] Mais ou menos adequado. Mais ou menos copulável (Irigaray, 1977/1995, p. 26).

Irigaray (1977/1995) revisita a questão da alteridade e da multiplicidade, enfatizando a necessidade de ir além da simples dicotomia entre *um* e *dois* na questão do gênero (em que o um não fosse apenas o contrário do primeiro, nem seu complemento). Ela propõe a inclusão de uma variabilidade no jogo com o Outro, destacando as infinitas possibilidades de gozo, “possibilidades de gozo não seriam nunca esgotadas” (p. 27); algo que antes era permitido apenas em um referencial limitado, sendo mais ou menos adequado às definições tradicionais. Tangenciando a teoria lacaniana, é relevante apontar a noção de gozo *suplementar* e que transcende a norma fálica, sempre implicando em um *mais-de-gozar* (Lacan, 1972-1973/1985) – um conceito que simultaneamente falta e excede, conforme destacado no seminário 20.

Esse gozo não pode ser considerado complementar, pois não há a possibilidade de criar uma unidade ou completude sem que isso silencie o desejo – algo que é impossível de realizar. As infinitas possibilidades de gozo referem-se tanto à singularidade de cada sujeito, que deve “se autorizar de si mesmos”, como mencionado anteriormente, quanto ao desejo insaciável, que se manifesta pela falta inerente ao humano e pela impossibilidade da relação sexual. Isso é evidenciado em “O aturdito” (Lacan, 1973/2003) e no seminário 20, no qual Lacan (1972-1973/1985: “[...] Se estivesse dito complementar, aonde é que estaríamos! Recairíamos no todo” (p. 99).

Assim, o outro pode, por vezes, se revelar como *friamente um outro*: Alice parece fria para Lucien, fechando-se *gelada* diante de sua precipitação, o que “faz seu ato fracassar” (Irigaray, 1977/1995, p. 21) no momento em que compartilham *nada de próprio*. Eles se estranham. Também é importante notar a busca do sujeito feminino por um espaço seguro *fora dessas muralhas* – as muralhas do agrimensor, que funcionam como uma metáfora para as muralhas masculinas do discurso fálico: “É preciso inventar bem depressa um abrigo que eles não conheçam. Aconchegar-se em um lugar que fuja aos seus cálculos, aos seus olhares, às suas investigações. À sua penetração. Onde?” (Irigaray, 1977/1995, p. 20).

Irigaray (1977/1995) explora algumas noções sobre o espelhamento que, dado o contexto teórico da autora, torna necessário visitar certos conceitos lacanianos sobre o imaginário e o estádio do espelho. No estádio do espelho, a criança passa por um processo de estranhamento de si mesma, seguido por uma transição no reconhecimento de

Vaz, D. M A.; Chaves, W. C. & Teodoro, E. F.

sua própria identidade. Esse processo culmina em um momento *jubilatório* ao se confrontar com sua imagem refletida, mediado pelo olhar e pela identificação (Lacan, 1949/1998). Como destacam Scarano e Pertile (2021), o reconhecimento dessa imagem ocorre no campo do inconsciente e permeia toda a vida do sujeito. Vale lembrar que, para Lacan, essa imagem e esse olhar não se restringem apenas ao que os olhos veem, mas também ao que supomos que alguém nos observa.

Irigaray (1977/1995) também critica os processos de *especul(riza)ção* – uma combinação de especulação e especularização – que são subjacentes ao funcionamento social e cultural e precisariam ser reatrevessados para atingir uma “economia de troca” que permitisse o advir do falar-mulher. Ela argumenta que a cultura dominante tem privilegiado uma relação especular entre homens, na qual a mulher é reduzida a um reflexo negativo ou à ausência de reflexo, sendo necessário reimaginar essa especularização para permitir que a mulher se relacione consigo mesma e com outras mulheres. As representações e especularizações dadas a partir daí são “hipotecas fetichistas” e seria necessário interrogar essa dominação especular para “introduzir um modo de especularização que permitisse a relação da mulher com ‘ela mesma’ e com seus semelhantes” (Irigaray, 1977/1995, p. 174).

Retornando a discussão de Lacan, a partir de Scarano e Pertile (2021), compreendemos que a noção de imagem do espelho está ligada à formação do Eu no olhar do Outro. Inicialmente, o Eu não se constitui por si mesmo, mas sim por meio do Outro e do discurso que este constrói sobre ele. É nesse processo que se desenvolvem as relações imaginárias, situadas na ordem do inconsciente. Nessas relações, podemos identificar dois aspectos principais: a integração da imagem e a ameaça de sua desintegração. Daí surge a necessidade do simbólico, que ordena esse imaginário e intervém no campo da linguagem, afastando o Outro que, de outra forma, poderia ser devastador. Em busca de um Eu que transcenda o Outro, o conto de Irigaray (1977/1995) revela uma constante interação com o imaginário, no qual os personagens oscilam entre a integração e o risco de desintegração, manifestando-se como uma ameaça devastadora ao feminino.

Voltando à trama do conto, os olhos de Alice “conheciam o lugar, verso e o reverso; o fluxo da deformação” (Irigaray, 1977/1995, p. 18). Alice, ao atravessar o espelho, deixa para trás a identidade fálica e se depara com essa ausência de inscrição, com limites borrados e com a “questão de nuances” (p. 20), sem a necessidade de definir rigidamente o que é um e o que é outro. Há sempre “uma diferença em constante deslocamento” (p. 23). Essa expressão é crucial para entender as noções irigarayanas de um feminino não fixado, marcado por fluidez. A proposta de Irigaray não é simplesmente inverter a ordem para fixar o feminino como *um*, nem reverter os papéis atuais, mas sim compreendê-los além de uma lógica ontológica fixa, subvertendo as imagens e discursos que poderiam paralisar essa compreensão.

“Os cálculos, aparentemente, não lhe servem muito, no amor. Em todo caso, para o amor dela. [...] O que ultrapassa esses/seus limites” (Irigaray, 1977/1995, p. 26). A autora questiona como é possível enxergar o outro lado do espelho, no qual o desejo não está fixado dentro de horizontes rígidos. Mais adiante, em sua discussão teórica, ela introduz a ideia de um dobramento do espelho, um *speculum* côncavo que perturba a representação masculina, pois tais parâmetros “excluem as mulheres da participação nas trocas, a não ser como objetos

ou como possibilidade de transações entre homens” (p. 174). A respeito da multiplicidade e movimentos constantes que caracterizam o feminino, essa visão ressoa com o que Teodoro (2020) aborda em sua dissertação “A Paixão do feminino”, partindo de Freud e Lacan, ao destacar uma maior liberdade para transitar entre os semblantes, maior liberdade libidinal, bem como variabilidade e versatilidade.

Além disso, Irigaray (1977/1995) argumenta que o gozo da mulher não se faz ouvir no discurso dominante, pois este é monopolizado pelos homens; assim, o gozo feminino se configura como uma ameaça, representando a mais irreduzível exterioridade ao discurso fálico. No discurso filosófico *falocrata*, aqueles que ocupam a posição de mestria não se dispõem a conceber outra perspectiva. O gozo feminino, em sua extraterritorialidade, só pode emergir quando não é completamente capturado pela economia do desejo masculino. Segundo Irigaray, e considerando também a sexuação dos discursos em Lacan (1972-1973/1985), o lugar do feminino poderia abrir caminho para uma nova forma de relação – mas isso só seria possível se a especificidade feminina na sua relação com a linguagem e com o outro for plenamente reconhecida.

Se não existe uma realidade pré-discursiva, então, para Irigaray (1977/1995), torna-se urgente a criação de um discurso que funcione como o “lugar do que chamaria de ‘a cópula’” (p. 172). O conceito de cópula, conforme Irigaray, é particularmente interessante: ela sugere que o ser sexuado, até então, sempre assumiu o papel de cópula em uma economia discursiva que nega essa operação copulativa entre os sexos na linguagem, dado que considera apenas um sexo. Na verdade, a ideia de cópula deveria representar uma posição colaborativa, que recusaria fechamento e circularidade do discurso, adotando uma lógica que privilegia o “próximo” mais que o “próprio”, sem o retomar como o *mesmo*. Isso implica que expressar a especificidade feminina envolve conceber uma nova relação com a unidade e a alteridade, a identidade de si e a verdade, de forma menos unívoca. Como Irigaray (1977/1995) coloca, “O outro, estando, para o feminino, no um/uma, sem que por isso haja igualdade, identidade, subordinação, apropriação possível de um(a) na sua relação com o outro. Seria uma economia de troca sob todas as suas modalidades” (p. 173).

Em última análise, a proposta de Irigaray (1977/1995) de uma “outra economia” de troca, na qual a mulher possa se autorizar de si mesma e se relacionar com o outro sem se subordinar, oferece uma crítica profunda ao patriarcado. Essas ideias não só desafiam a Psicanálise tradicional, mas também oferecem um caminho para uma prática terapêutica que reconheça e celebre a multiplicidade do feminino. Ao promover uma relacionalidade horizontal e uma identidade fluida, Irigaray abre novas possibilidades para entender e praticar as relações de gênero em uma sociedade ainda marcada por estruturas fálicas.

Considerações finais

O objetivo central deste estudo foi analisar como a obra de Luce Irigaray desafia e propõe alternativas à lógica patriarcal e fálica presente na Psicanálise tradicional, destacando a relevância dessas críticas para a prática clínica contemporânea e para os estudos de gênero. Partimos da premissa de que a Psicanálise, ao longo de sua história, tem reproduzido, em certa

medida, estereótipos e normas que limitam a compreensão da subjetividade feminina. Ao longo do texto, exploramos como Irigaray oferece uma crítica contundente a esses fundamentos, propondo uma nova forma de entender a sexualidade, o desejo e a identidade feminina, baseada na multiplicidade e na relacionalidade.

Ao redefinir a sexualidade feminina como uma multiplicidade que transcende a lógica fálica, Irigaray (1977/1995) não apenas desafia as normas patriarcais enraizadas na teoria e na prática psicanalítica, mas também abre caminho para novas formas de compreender a identidade e o desejo. Marca-se, ainda, o interesse político de seu trabalho, buscando um lugar para o feminino na transformação da cultura e da economia que passe por sua instância operante: a linguagem (Irigaray, 1977/1995, p. 174). A análise aprofundou-se na forma como Irigaray (1977/1995) critica a subordinação do desejo feminino ao masculino, propondo uma nova “economia” relacional que reconhece a mulher como um ser autônomo e plural. Examinamos as intersecções entre as ideias de Irigaray e as de Lacan, especialmente no que tange ao conceito de gozo e à sexuação, mostrando como Irigaray expande essas teorias para incluir uma visão mais inclusiva e fluida da subjetividade feminina.

A presente pesquisa também contemplou artigos e comentadores que dispunham sobre o tema. É frequente se fazer lembrar que, de alguma maneira, a Psicanálise trabalha com o feminino (e o masculino) na condição de posição subjetiva, e menos nos aspectos do conceito de gênero (conceito de gênero como construto e conceito das ciências sociais). Outrossim, “homem” e “mulher”, no *Seminário 20 – Mais, Ainda*, seriam nada mais do que significantes (Lacan, 1972-1973/1985, p. 38), e se “A Mulher não existe”, existem mulheres, uma a uma, como faz constar o autor. Retomando a discussão dos semblantes, estariam tais significantes nessa operação (Costa & Bonfim, 2013), podendo ser firmada uma identificação maior ou menor. Fazer semblante, nesse sentido, vale recordar, é ocupar-se de um discurso (e “tudo o que é discurso é semblante”) como aparência que tenta – de forma impossível – regular e distribuir o gozo. Da discussão de Irigaray (1977/1995), deriva como consequência aqui um questionamento: de que se ocupam os discursos em uma sociedade que fala majoritariamente a partir do referencial fálico?

Cabe lembrar a ideia de que há, cada vez mais, uma “instabilidade” ou a-naturalidade nas identidades no mundo contemporâneo (Cossi & Dunker, 2017), o que também se verifica nas disposições sobre o “mais além do enquadre edípico” (Queiróz, 2013) presente nas subjetividades contemporâneas e sobre as diversas mutações ao longo dos anos nas questões ligadas à diferença sexual, ou ao tipo de laço que hoje é referenciado, sem uma realidade coesa ou uniformidade dos papéis sociais e sexuais. Assim mesmo, conclui-se sobre a lógica do Um a Um que prevalece, análoga à lógica do não-todo proposta por Lacan, e em diálogo com a discussão de Irigaray.

Entende-se que tais posições podem ser colocadas e assumidas independentemente do gênero, de forma contingente a ele, e não necessária. Muito embora note-se que não necessariamente esses sempre se distanciem. Reafirma-se que para a presente discussão, e para Irigaray, caberia ainda uma crítica filosófica envolvida na carga histórica cumulativa de palavras e categorias envolvidas nessa discussão, ou seja, a atribuição de estereótipos de feminilidade continua fixados na mulher nos artigos revisados, revistos em categorias

como: feminino e a maternidade, o feminino e o amor, o feminino, a aparência e o ideal de feminilidade; entre outras. Tal ponto também foi averiguado em revisão de literatura realizada por Berto e Campos (2022), levantando a necessidade de mais trabalhos de campo e da soberania da escuta clínica contemporânea e questionando como tais termos são tomados e quais as construções usualmente dadas às mulheres. Isto é, há certa reprodução do discurso do grande Outro como um discurso social binarista e logocêntrico no campo do sexual, e isso não parece dissociado desses resultados. O que não quer dizer que a Psicanálise contemporânea a defenda, já que, ao contrário, ao ouvir o sujeito em sua singularidade, podemos buscar, principalmente pela clínica ou pela escuta aberta, possibilidades para além de certas normatizações do gozo, o que leva a uma infinidade de possibilidades.

Futuras pesquisas poderiam, portanto, focar como as ideias de Irigaray têm sido encontradas na prática clínica contemporânea, por meio de estudos de caso e pesquisas qualitativas que examinem a escuta clínica em relação à subjetividade feminina. Explorar como essas teorias dialogam com outras áreas do conhecimento também seria um passo importante para expandir o impacto das ideias de Irigaray em contextos culturais e sociais diversos. Apesar das contribuições teóricas significativas, este estudo apresenta algumas limitações. A análise concentrou-se predominantemente na crítica teórica e filosófica, deixando de lado uma investigação empírica mais detalhada sobre a aplicação prática dessas ideias na clínica psicanalítica. Além disso, o diálogo com outras disciplinas, como a Antropologia e os estudos culturais, não foi amplamente explorado, o que poderia enriquecer a compreensão das identidades de gênero em diferentes contextos.

Essas discussões têm implicações significativas para a prática clínica. A crítica de Irigaray às normatizações do gozo e à lógica fálica sugere que os psicanalistas devem adotar uma abordagem mais aberta e flexível na escuta das experiências femininas, evitando encaixá-las em categorias rígidas ou preestabelecidas. Na prática clínica, isso significa valorizar a multiplicidade e a fluidez das identidades de gênero.

Assim, a contribuição de Irigaray vai além da crítica ao patriarcado e à Psicanálise. Ela propõe um espaço teórico e discursivo em que a sexualidade feminina pode ser articulada em seus próprios termos, reconhecendo a complexidade e a diversidade das experiências femininas, inclusive como uma autora mulher, desafiando-nos a reconsiderar as bases sobre as quais construímos nossas práticas e teorias. Seu legado continua a ser uma fonte vital de inspiração e reflexão, não apenas para a Psicanálise, mas para outras áreas do conhecimento. Como Irigaray (1995) nos lembra, a Psicanálise, conquanto tenha abalado a ordem do discurso filosófico, ainda se vê submetida a essa ordem na diferença dos sexos. Contudo ela não afirma estar a teoria absolutamente em xeque, nem propõe um retorno a uma atitude pré-crítica, mas sim uma exploração das “implicações ainda inoperantes” (p. 85) da Psicanálise. Por fim, mas para que a presente discussão teórica não se solidifique, encerra-se o texto com a colocação de Quinet (2018) de que a Psicanálise não define o ser, não é essencialista ou uma ontologia, mas lida com a complexidade da existência humana por intermédio do semblante de ser, refletindo a natureza elusiva e multifacetada da identidade. Isso é particularmente relevante ao se considerar as questões de gênero e sexualidade em uma sociedade em transformação.

Referências

- Cossi, R. K. (2019). Luce Irigaray e a Psicanálise: uma crítica feminista. *Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia*, 12(2), 319-337. Recuperado em 2 jan. 2025 em: <<https://pepsic.bvsalud.org/pdf/gerais/v12n2/09.pdf>>
- Fajnwaks, F. (2023). *Despatologizar o sujeito trans e outros ensaios*. Belo Horizonte: Scriptum.
- Freud, S. (2017). A análise finita e a infinita. In Freud S. *Obras Incompletas de Sigmund Freud – Fundamentos da Clínica Psicanalítica*. (pp. 315-364). Belo Horizonte: Autêntica. (Obra original publicada em 1937).
- Freud, S. (2018). A feminilidade – Conferência XXXIII. In Freud S. *Obras Incompletas de Sigmund Freud – Amor, Sexualidade, Feminilidade*. (pp. 313-348). Belo Horizonte: Autêntica. (Obra original publicada em 1933).
- Freud, S. (2018). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In Freud S. *Obras Incompletas de Sigmund Freud – Amor, Sexualidade, Feminilidade*. (pp. 259-276). Belo Horizonte: Autêntica. (Obra original publicada em 1925).
- Freud, S. (2020). A moral sexual “cultural” e a doença nervosa moderna. In Freud S. *Obras Incompletas de Sigmund Freud – Cultura, Sociedade, Religião: O Mal-Estar na Cultura e Outros Escritos*. (pp. 169-186). Belo Horizonte: Autêntica. (Obra original publicada em 1908).
- Fundação para Ciência e Tecnologia – FCT (2022). *Prêmio internacional para estudos culturais Virgínia Quaresma*. Recuperado em 2 jan. 2025 em: <<https://virginiaquaresma.com/618-luce-irigaray-filosofo-e-feminista-distinguida-na-categoria-carreira/>>
- Goulart, L. (2023). Luce Irigaray. *Enciclopédia Mulheres na Filosofia*. Recuperado em 2 jan. 2025 em: <<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/luce-irigaray/>>
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of the Other Woman* (G. C. Gill, Trad.). Ithaca: Cornell University Press. (Obra original publicada em 1974).
- Irigaray, L. (1995). *Este sexo que não é um sexo: sexualidade e status social da mulher*. Cidade: Senac. (Obra original publicada em 1977).
- Irigaray, L. (2001). *To Be Two*. Nova Iorque: Routledge.
- Irigaray, L. (2002). A questão do Outro (T. N. Swain, Trad.). *Revista Labrys – estudos feministas*, 1(2), 1-12. Recuperado em 2 jan. em: <<https://www.historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/irigaray1.pdf>>
- Krinski, S., Madeira, M. & Moschen, S. (2019). A noção de Semblante em Jacques Lacan: contribuição às identidades contemporâneas. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 22(4), 803-827. Recuperado em 2 jan. em: <<https://www.scielo.br/j/rlpf/a/TpDXqnkCch8KnyX5QcnfVSc/abstract/?lang=pt>>
- Lacan, J. (1995). *O Seminário, Livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1956-1957).
- Lacan, J. (1985). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1972-1973).

- Lacan, J. (2003). O aturdito. In Lacan J. *Outros escritos*. (pp. 449-462). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1973).
- Lacan, J. (2009). *O seminário: livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1971-1972).
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In Lacan J. *Escritos*. (pp. 96-103). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1949).
- Miller, J.-A. (2011). *Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Lacan: entre desejo e gozo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Numberg, H., & Federn, E. (2015). *Os primeiros psicanalistas: Atas da Sociedade Psicanalítica de Viena 1906-1908*. São Paulo: Scriptorium.
- Pommier, G. (1987). *A exceção feminina: os impasses do gozo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Quinet, A. (2018). A Psicanálise na era trans. *Stylus*, 35, 13-22. Recuperado em 2 jan. 2025 em: <<https://pepsic.bvsalud.org/pdf/stylus/n35/n35a02.pdf>>
- Scarano, R. C. V., & Pertile, G. H. (2021). A questão da identificação em O estádio do espelho e sua relação com a alteridade em Jacques Lacan. *Analytica*, 10(19), 1-21. Recuperado em 2 jan. 2025 em: <<https://pepsic.bvsalud.org/pdf/analytica/v10n19/o8.pdf>>
- Teodoro, E. F. (2020). *A paixão do feminino: elementos de metapsicologia para uma erótica feminina*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, Minas Gerais, Brasil. Recuperado em 2 jan. 2025 em: <<https://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/ppgpsi/DISSERTACAO%20Elizabeth%20VERSAO%20FINAL.pdf>>

Feminine multiplicity and transgression of the one in Luce Irigaray: a psychoanalytic analysis

Abstract

Luce Irigaray's work is an important milestone in the intersection between psychoanalysis and gender studies, challenging traditional conceptions of female sexuality and gender identity. This article aims to analyze, through a psychoanalytic reading, the Irigarayan criticism of patriarchy and phallic logic as predominant in psychoanalysis and social discourse. Irigaray proposes a new language that recognizes the specificity and multiplicity of the female experience. The methodology chosen for this study was a bibliographical review, based mainly on Irigaray's texts, as well as works by Freud and Lacan on the psychoanalytic theory of the feminine. The analysis focused on deconstructing the notions established by these theories, particularly exploring the work *This sex that is not one: sexuality and social status of women* by Irigaray. The main results of this study indicate that Irigaray, through her criticism, exposes the limitations and biases of traditional psychoanalysis, which tend to marginalize or distort the female experience. Thus, the author argues that psychoanalysis, by adopting a phallic logic, ignores the diversity and complexity of female subjectivity. She proposes a reassessment of the theoretical foundations of psychoanalysis and gender studies to develop a new language that values the specificity of the female experience and that has significant implications for clinical practices and gender policies. In this context, the importance of Irigaray's contribution stands out, which not only challenges traditional theories, but also tensions psychoanalysis and gender studies, paving the way for a deeper and more inclusive understanding of female subjectivity. Irigaray's critique of patriarchy and phallic logic represents an invitation for an ongoing reevaluation of psychoanalytic theories, promoting a discourse that recognizes and celebrates the multiplicity of female experiences.

Keywords: Psychoanalysis, Luce Irigaray, Patriarchy, Phallic logic, Feminine multiplicity

Multiplicité féminine et transgression de l'un chez Luce Irigaray: une analyse psychanalytique

Résumé

Le travail de Luce Irigaray constitue une étape importante à l'intersection entre la psychanalyse et les études de genre, remettant en question les conceptions traditionnelles de la sexualité féminine et de l'identité de genre. Cet article vise à analyser, à travers une lecture psychanalytique, la critique irigarayenne du patriarcat et de la logique phallique

Vaz, D. M A.; Chaves, W. C. & Teodoro, E. F.

comme prédominantes dans la psychanalyse et le discours social. Irigaray propose un nouveau langage qui reconnaît la spécificité et la multiplicité de l'expérience féminine. La méthodologie choisie pour cette étude a été une revue bibliographique, basée principalement sur les textes d'Irigaray, ainsi que sur les travaux de Freud et de Lacan sur la théorie psychanalytique du féminin. L'analyse s'est concentrée sur la déconstruction des notions établies par ces théories, en explorant notamment l'ouvrage *Ce sexe qui n'en est pas un : sexualité et statut social de la femme* d'Irigaray. Les principaux résultats de cette étude indiquent qu'Irigaray, à travers ses critiques, expose les limites et les biais de la psychanalyse traditionnelle, qui tendent à marginaliser ou à déformer l'expérience féminine. Ainsi, l'auteur soutient que la psychanalyse, en adoptant une logique phallique, ignore la diversité et la complexité de la subjectivité féminine. Elle propose une réévaluation des fondements théoriques de la psychanalyse et des études de genre pour développer un nouveau langage qui valorise la spécificité de l'expérience féminine et qui a des implications significatives pour les pratiques cliniques et les politiques de genre. Dans ce contexte, l'importance de la contribution d'Irigaray ressort, qui non seulement remet en question les théories traditionnelles, mais met également en tension la psychanalyse et les études de genre, ouvrant la voie à une compréhension plus profonde et plus inclusive de la subjectivité féminine. La critique d'Irigaray du patriarcat et de la logique phallique représente une invitation à une réévaluation continue des théories psychanalytiques, promouvant un discours qui reconnaît et célèbre la multiplicité des expériences féminines.

Mots-clés: Psychanalyse, Luce Irigaray, Patriarcat, Logique phallique, Multiplicité féminine

Multiplicidad femenina y transgresión de lo uno en Luce Irigaray: un análisis psicoanalítico

Resumen

El trabajo de Luce Irigaray es un hito importante en la intersección entre el psicoanálisis y los estudios de género, desafiando las concepciones tradicionales de la sexualidad femenina y la identidad de género. Este artículo tiene como objetivo analizar, a través de una lectura psicoanalítica, la crítica irigarayana al patriarcado y a la lógica fálica como predominante en el psicoanálisis y el discurso social. Irigaray propone un nuevo lenguaje que reconoce la especificidad y multiplicidad de la experiencia femenina. La metodología elegida para este estudio fue una revisión bibliográfica, basada principalmente en textos de Irigaray, así como trabajos de Freud y Lacan sobre la teoría psicoanalítica de lo femenino. El análisis se centró en deconstruir las nociones establecidas por estas teorías, explorando particularmente la obra *Este sexo que no es uno: sexualidad y estatus social de las mujeres* de Irigaray. Los principales resultados de este estudio indican que Irigaray, a través de su crítica, expone las limitaciones y sesgos del psicoanálisis tradicional, que tienden a marginar o distorsionar la experiencia femenina. Así, la autora sostiene que el psicoanálisis, al adoptar una lógica fálica, ignora la diversidad y complejidad de la subjetividad femenina. Propone una reevaluación de los

Vaz, D. M A.; Chaves, W. C. & Teodoro, E. F.

fundamentos teóricos del psicoanálisis y los estudios de género para desarrollar un nuevo lenguaje que valore la especificidad de la experiencia femenina y que tenga implicaciones significativas para las prácticas clínicas y las políticas de género. En este contexto, destaca la importancia del aporte de Irigaray, que no sólo desafía las teorías tradicionales, sino que también pone en tensión el psicoanálisis y los estudios de género, allanando el camino para una comprensión más profunda e inclusiva de la subjetividad femenina. La crítica de Irigaray al patriarcado y la lógica fálica representa una invitación a una reevaluación continua de las teorías psicoanalíticas, promoviendo un discurso que reconoce y celebra la multiplicidad de experiencias femeninas.

Palabras clave: Psicoanálisis, Luce Irigaray, Patriarcado, Lógica fálica, Multiplicidad femenina

Recebido em: 29/5/2024.

Revisado em: 31/8/2024.

Aceito em: 3/10/2024.