

# “LESBOS”, ANIMOT, MULHERES E ANIMAIS: OS OUTROS IN(CON)FORMADOS

## “LESBOS”, ANIMOT, WOMEN AND ANIMALS: (NON)CONFORMED OTHERS

DOI: 10.15668/1807-8214/artemis.v20n2p102-110

### Resumo

O foco do presente texto é uma tentativa de aproximação entre os conceitos de mulher e de animal, explorando uma base comum a ambos: a dupla destinação - orgânica e mística -, pela qual se impõem forças de contenção, sempre a partir de uma autoreferência antropocêntrica e androcêntrica. As ideias apresentadas passam pelos seguintes pontos: o distanciamento entre corpo e razão; a distinção análoga entre devir orgânico e existência; o duplo natureza-sagrado. A escrita é composta com fragmentos da poética de Safo, com a filosofia de Beauvoir e com as provocações contemporâneas de Agamben, Derrida e Foucault. *Lesbos*, a experiência sáfica, e *Animot*, o termo provocativo de Derrida, são sugeridos como espaços de escape das forças comuns de contenção da mulher e do animal.

**Palavras-chave:** Mulher. Animal. Antropocentrismo. Androcentrismo. Safo. Devir.

### Abstract

The focus of this text is an attempt to rapprochement between the concepts of woman and animal, exploring a common basis to both: the double destination organic and mystical. The forces of containment are imposed on women and animals always from an anthropocentric and androcentric self-reference. I highlight the following points: the distance between body and reason; the analogous distinction between becoming-organic and existence; the duality between nature and sacred. In the text are cited the Safo's poetical fragments, the philosophy of Beauvoir and the contemporary provocations of Agamben, Derrida and Foucault. *Lesbos*, the Safo's experience, and *Animot*, the provocative term of Derrida, are suggested as escape spaces of the forces of the containment the woman and the animal.

**Keywords:** Woman. Animal. Anthropocentrism. Androcentrism. Safo. Becoming.

---

**ANDREIA A. MARIN**

Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM)

*email:* aamarin@ig.com.br

## Introdução

... *Eros*, que nos quebranta os corpos, me arrebatava.

Doce-amargo, invencível serpente.

(SAFO, *Poemas e fragmentos* 18, 1994).

O homem deseja que a mulher seja, ao mesmo tempo, animal e planta, e que se esconda por trás de uma armadura fabricada.

(BEAUVOIR, 1970: 202).

Ser mulher. Ser animal. Enfraquecido o status do Ser e a substantivação limitante de “mulher” e “animal”, restam categorias discursivas onde se pretendeu encerrar as mobilidades do vivente. Não à toa, a discussão sobre os conceitos de animalidade e de humano, atraíram as disposições ecofeministas: lá, onde o animal é nomeado, descrito como negatividade em relação ao humano, percebe-se já uma estratégia que parece impor-se também à definição e caracterização da mulher, lançando a ambos em uma falta.

No animal, trata-se da descrição de modos de ser que evidenciam aquilo que o impede de ser humano, forjada sempre por este, que se dá como referência. Na mulher, uma delimitação do seu espaço de subjetivação a partir de uma perspectiva onde a completude é o homem, de forma que a feminilidade é pensada sempre em referência ao masculino. Antropocentrismo e androcentrismo parecem, portanto, encerrados na lógica da auto referência e na prática de delimitação do outro, inevitável do interior dessa perspectiva.

Na obra *O segundo sexo*, Beauvoir aproxima a mulher do animal, na descrição do ponto de vista androcêntrico. Logo de início, cita Santo Agostinho: a mulher é um animal instável, assertiva que se enquadra perfeitamente na ideia de gradação das imperfeições, defendida por São Tomás, que reverbera em representações modernas e contemporâneas redutoras do animal. Quanto mais restrito ao devir orgânico, menos perfeito; quanto mais razão, maior perfeição. A mulher, assim, estaria mais longe da perfeição que o homem.

Apesar de partir do recurso de distinção entre vida e existência, comum à ontologia fundamental, Beauvoir o faz denunciando a diminuição do devir orgânico e a valorização do projeto existencial: “pela invenção da ferramenta, a manutenção da vida tornou-se para o homem atividade e projeto, ao passo que na maternidade a mulher continua amarrada a seu corpo, como o animal” (BEAUVOIR, 1970: 86).

Outro aspecto interessante do pensamento de Beauvoir: a mulher, tal qual o animal, assume, em alguns momentos, um estranho duplo que a encerra no destino orgânico, enquanto a lança em uma dimensão mística,

que parece não ser mais que um reflexo da necessidade de sentido do projeto existencial androcêntrico.

No presente texto, discuto elementos dessa aproximação entre mulher e animal, baseada no devir orgânico: o distanciamento entre corpo e razão; a maior permissividade à homossexualidade feminina em relação à masculina, revelando o interesse pela reprodução; o duplo natureza-sagrado a que são destinados o animal e a mulher. A escrita é composta com a filosofia de Beauvoir, pela conformação do feminino, com a poética de Safo – “*Lesbos*” como recaptura do plano existencial feminino -, e com as provocações contemporâneas de Derrida – *Animot* como espaço de escape para a animalidade -, Agamben e Foucault. Adicionalmente, alguns diálogos são tecidos com um significativo corpo de reflexões apresentadas por autores de uma série de artigos de conteúdo teórico feminista, especialmente os da revista de investigação feminista *Asparkia*.

## Corpo e razão: o destino orgânico da mulher e do animal

A existência jamais pôde dispensar o corpo. Essa é uma assertiva comum ao pensamento contemporâneo, às voltas com a necessidade de apontar para a recuperação do status da percepção e da corporeidade na relação do animal humano com o mundo. Uma óbvia e já exaustiva crítica ao racionalismo radical inspirado na filosofia moderna sustenta esse movimento necessário de redimensionamento da dimensão sensível, que muitas vezes exige a ruptura de tramas estruturadas na linguagem e no universo de representações advindas do esforço racional de objetificação do mundo e do outro.

Anunciar os termos “mulher” e “animal” prevê a análise do complexo de representações que permeiam um discurso sobre o que é o humano e o que é o homem. Por mais que defendamos, nos dias atuais, uma expressiva dissolução de preconceitos e um avanço no reconhecimento da alteridade e dos direitos de outros, o termo “outro” ainda faz sentido, do ponto de vista de uma diferença quase sempre pensada a partir de uma autoreferência. “Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro*” (BEAUVOIR, 1967: 9). Para o humano, o animal é a radical diferença do sem razão. Para o homem, a mulher é a radical diferença da existência consumida pelo devir orgânico. Do negativo no outro ao próprio de si: as questões contemporâneas forçam o humano e o homem a avançarem para uma positividade do animal e do devir orgânico encrustados naquilo que denominaram sua “existência”.

Em vários pontos da sua obra *O segundo sexo*, Beauvoir aproxima a mulher do animal. Denuncia a diminuição de valor do devir orgânico, em cuja dimensão repousa, conforme as representações androcêntricas, o sentido da mulher, em prol de uma supervalorização do

projeto existencial. Leio essa dicotomia – devir orgânico versus existência - em analogia às dicotomias corpo *versus* mente, animalidade *versus* ser de razão. O fato que importa destacar é a forma como ela enxerga uma nítida associação entre vida e mulher e entre homem e existência, resultando a sua inevitável menoridade, já que encerrada em uma dimensão julgada de menor importância. Vejo, aí, o mesmo destino dado ao animal.

Obviamente, é preciso recuperar essa análise beaouvoiriana no modo de uma arqueologia, a fim de cavar, na permanência história de uma negatividade do animal e da mulher, reverberações em discursos contemporâneos. O fato de, em nossos dias, persistir a necessidade de defesa desses viventes confirmam a demanda por essa tarefa reflexiva, sobretudo no que diz respeito à posituação da corporeidade. Não à toa, quando nos deparamos com alguma forma de expressão artística que se dá à visibilidade do animal e da mulher, o corpo é reafirmado em toda a sua potência de ser no mundo, como propulsor de acontecimentos. É o que vemos nas performances, por exemplo, da artista chilena Ana Mendieta: um corpo de mulher está impregnado na terra. Trata-se de uma fusão. Algo que reconduz à força orgânica de um compartilhamento carnal, a visibilidade de um corpo-mundo, que jamais pôde sair de sua condição, senão por um esforço de representação. Reafirma, assim, seu devir orgânico, apontando para o humano a ingenuidade de suas pretensões antropocêntricas: cultivar verdades sobre as coisas, sobre os outros e sobre si, sempre em um esforço de preservação de uma consciência destacada do mundo.

A verdade não “habita” apenas o “homem interior”, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. Quando volto a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro não um foco de verdade intrínseca, mas um sujeito consagrado ao mundo”. (MERLEAU-PONTY, 1999: 6)

Pela potência orgânica, o humano se projeta em um mundo, em condição de relação. O corpo exige a expansão do humano, pretensamente encerrado em um ser e contido, pela linguagem, em uma identidade, para o espaço das forças que compõem processos incessantes de individuação. Dessa forma, para além daquilo que os termos “animal” e “mulher” definem como identidades, para além da razão e da dimensão orgânica, deslocados de seus campos de força geradora de acontecimentos, há uma potência animal imersa em diferentes processos de individuação. Inevitável pensarmos nas provocações de Simondon que sugeriu o deslocamento da pergunta pelo indivíduo à atenção para as relações a partir das quais o que percebemos como individualidade se compõe. Mulher, homem, animal, humano são não mais que contenções conceituais e linguageiras de potências que compõem modos diversos de existência. Jamais poderiam negar

seu devir orgânico em nome de um projeto existencial. Jamais poderiam evitar projetar a existência em nome de um destino puramente orgânico ou pelo fato de estarem imersos visceralmente no mundo. Essas condições são os tecidos de que suas histórias de individuação se compõem, em compartilhamento.

Uma relação deve ser apreendida como relação no ser, relação do ser, maneira de ser e não como simples relação entre dois termos que poderíamos conhecer de modo adequado mediante conceitos, porque teriam uma existência efetivamente separada. É porque os termos são concebidos como substâncias que a relação é relação de termos, e o ser é separado em termos porque o ser é, primitiva e anteriormente a qualquer exame da individuação, concebido como substância. (SIMONDON, 2005: 32)

Se o Ser substancial é enfraquecido, se os termos que os qualificam e definem se desnaturalizam, tirando das vistas seus fundamentos, as diferenças cavadas em princípios de exclusão e em negatividades cedem lugar a um compartilhamento que é o lócus de escapes das contenções.

### A reprodução da vida e a heteronormatividade

Se, tal como sugeria Beauvoir, o destino orgânico do animal e da mulher serve de base para um conceito *antropo(andro)cêntrico*, que pressupõe um argumento a favor de uma distinção racional-existencial do homem, talvez o foco da superação da redução imposta ao animal e à mulher não seja mesmo o de força-los a avançar para um plano existencial, mas de reconduzir o homem ao reconhecimento de suas ilusões sobre a possibilidade do ser e do indivíduo. Não obstante, o discurso da redução ao puro devir orgânico, usado como estratégia de contenção, precisa ser enfraquecido para que o compartilhamento de devires entre viventes seja experimentado.

Nas espécies rudimentares, o organismo como que se deixa reduzir ao aparelho reprodutor; nesse caso, há primazia do óvulo, e portanto da fêmea, posto que o óvulo está principalmente votado à pura repetição da vida; mas ela não passa de um abdome e sua existência é por inteira devorada pelo trabalho de uma monstruosa ovulação (BEAUVOIR, 1970: 25).

A reprodução da vida não está, no entanto, atrelada apenas à ovulação, para espécies sexuadas. O esperma dá prova de um compartilhamento da potência orgânica. Do mesmo modo, um suposto humano depurado de suas funções orgânicas, como apontado por Agamben na apresentação do corpo dos ressurretos, não pode dar prova de si mesmo, uma vez que só teria existência em um mundo supra sensível. O humano só dá testemunho

de sua existência encarnado no mundo. As forças que compõem os processos de individuação do animal humano, manifestando-se em feições femininas ou masculinas, comportam necessariamente o devir orgânico. De outro lado, mas sob o mesmo esforço reflexivo, o animal, dito como uma síntese de múltiplas forças de individuação, não pode ser contido em um conceito amparado na imagem de uma constante ovulação.

Novamente vale rememorar discursos que fundamentaram a qualificação da mulher na história ocidental, como os recuperados por Metge, na idade média, da diatribe contra as mulheres apresentada por Tirésias.

A mulher é um animal imperfeito, de diversas, desagradáveis e abomináveis paixões; atormentada, não ama outra coisa a não ser o próprio corpo e seus deleites. Se os homens as olhassem do modo devido, após fazerem o necessário para a geração humana, fugiriam delas como da morte (BERNAT METGE<sup>1</sup>, 1399<sup>2</sup> *apud* COSTA, 2012: 21).

Notemos que Tirésias, no mito grego, era um filósofo cego, cuja potência reflexiva era aguçada pela capacidade de adivinhação, que havia experimentado toda a potência orgânica que é o alvo da sua misoginia. Tirésias havia sido mulher durante sete anos após ter testemunhado duas serpentes em cópula. Tinha, portanto, um argumento de autoridade tanto pelo uso da razão quanto pelo suposto conhecimento da natureza feminina experimentada. Em seu discurso, a mulher se reduz ao corpo, às paixões e à reprodução. Garcia (2012), fazendo um paralelo entre os andróginos Tirésias e Orlando, do texto de Virgínia Woolf, comenta:

Tirésias, cujo nome significa “o que se deleita com os signos”, está em condições de julgar, tem memória e consciência, foi homem e mulher. Não tem mais necessidade de ver: já sabe. Por meio dessas figuras, os gregos pensaram o corpo sexuado dos mortais. Compreenderam muito bem que só se pode pensar o corpo se não nos limitamos a ele.

O foco do meu apontamento, aqui, não é a defesa de todas as demais potências que movimentam a mulher para além dessa redução. Acho mais produtivo reforçar a acusação da ingenuidade do homem que se abriga na segurança da razão, expandida em um ser metafísico, julgando ter mantido sob controle o devir orgânico e suas

inspirações, que é o que os distingue definitivamente da mulher.

A acusação de falta de controle da mulher, enfaticamente mal vista na sociedade grega, dizia respeito a sua potência orgânica. Seu corpo, não submetido a uma razão castradora de seus pulsos, fazia da fêmea uma força desequilibrada, perturbadora.

*Fêmina* deriva da força do fogo, porque sua concupiscência é muito apaixonada. Afirmam que a libidosidade é maior nas mulheres que nos homens, tanto nas próprias mulheres quanto nos animais. Por isso, entre os antigos, um amor ardente se chamava *amor feminino*. (SEVILHA, 2010<sup>3</sup> *apud* COSTA, 2012).

Não obstante, o devir orgânico na mulher está na base de uma necessidade social: a reprodução da vida. Paradoxalmente, a condição orgânica que justifica o descontrole e a libidosidade feminina é, também, a garantia de continuidade da vida e do sentido atribuído aos projetos de existência masculinos.

Destaco, nesse contexto, o papel destinado à mulher nos discursos míticos e bíblicos sobre a origem do humano. No mito grego, Prometeu, da estirpe dos titãs, condenados à exclusão do domínio dos deuses, aproveitasse da sensibilidade de uma fêmea, a deusa Minerva, para adentrar tal domínio e roubar a centelha do fogo divino com a qual dá vida ao homem. Zeus, como castigo, resolve criar uma criatura que ocupasse tanto os homens que eles não teriam como afrontar os deuses: a mulher. Foi Pandora, uma mulher, quem trouxe a fúria dos deuses e quem, ao abrir a caixa proibida, por não conseguir conter um dos seus vícios – a curiosidade desenfreada – espalhou o mal pelo mundo. *A Teogonia* e *O trabalho e os dias*, de Hesíodo, fornecem detalhes dessa desgraça introduzida por mãos femininas na história humana. Na versão bíblica, o descontrole e a desobediência também foram protagonizados pela fêmea humana. O animal (a serpente) e a mulher estão no ponto de partida da expulsão do paraíso descrita no Gênesis. Pelas mãos da mulher, todas as desgraças chegam ao homem. Mas, sem elas, homem algum escaparia do seu fim e da impossibilidade de inaugurar a existência. A condição humana tem sua gênese no negativo do mundo e a mulher é a imagem dessa imperfeição da criação.

Como expiração por sua inconsequência, a mulher deveria servir seu sexo à procriação. A imagem grega da perfeição desse papel é a mulher contida em uma vida regrada, cuidadora do lar e da prole, sob vestes que sugeriam seu equilíbrio. Seu foco era o matrimônio e a garantia de descendência e não o do amor passional, ainda que, segundo Palacios (2007), houvesse espaço para o amor passional e para a bissexualidade em outra esfera da

1 Bernat Metge (Barcelona, 1340 - 1413) tradutor e poeta catalão, introdutor do estilo renascentista na literatura catalã, sendo a sua obra mais famosa *Lo Somni*, publicada em 1399.

2 Metge, B. (2007). *Lo somni / El sueño*, edición, traducción, introducción y notas de Julia Butiñá, Madrid, Centro de Lingüística Aplicada Atenea.

3 SEVILLA, I.(2010). *Etimologías I*, Madrid, BAC.

vida, desde que resguardada essa organização social que garantisse a reprodução.

A relação homossexual não depreciava o homem. Sua fraqueza estava em contaminar-se com a feminilidade, assumindo assim uma imperfeição e um descontrolo que o tornariam inapto para papéis sociais na vida pública. A permissividade antiga à bissexualidade não era eliminada pelo arranjo heteronormativo da vida e dos papéis sociais de homens e mulheres, mas não se confundia com a possibilidade de uma androginia. Parker (1997: 48-49) destaca um binarismo falocêntrico na cultura romana: o macho tem papel ativo e agressivo, enquanto a fêmea é definida pela passividade, pela recepção.

Esse esquema binário reverbera, em alguma medida, no espaço contemporâneo e a garantia da reprodução, atrelada à passividade feminina, justifica alguns discursos e práticas sociais. Silva e Vilela (2011: 72), discutindo o indício do lesbianismo nas obras de Safo e Judith Teixeira, destacam que há uma maior permissividade à homossexualidade feminina em relação à masculina: por volta de 1998, vigoravam leis proibitivas da homossexualidade masculina e feminina em oitenta e três e quarenta e um países, respectivamente. Citam uma justificativa para essa diferença apresentada por Prada: o ato lésbico não esbarra, como o homo, na questão da reprodução humana (PRADA, 2008<sup>4</sup> *apud* SILVA & VILELA, 2011: 72). Além disso, a relação lésbica alimenta as fantasias eróticas masculinas.

Voltando à questão da caracterização da mulher na idade antiga, J. Palacios (2014: 95) destaca as qualificações do homem, perfeitamente opostas às femininas: racionalidade; resistência física; corpo e caráter invioláveis; autodomínio e domínio sobre os outros. Tais qualidades davam condições de seu domínio sobre os viventes que estavam entregues à corporeidade e ao instinto, ou seja, animais, mulheres e escravos.

Há que se destacar, nesse contexto, o papel das escravas, fêmeas forçadas à disposição dos seus senhores e de outros escravos. O uso de seus corpos não estava, no entanto, relacionado apenas ao exercício do poder falocêntrico e à satisfação sexual. Eram reduzidas a seus úteros, representando um importante papel de reprodução da estrutura escravocrata antiga. Cancelas (2014: 234) discute essa conversão do corpo feminino a um ventre que regenera uma instituição baseada na dependência: “en este caso el uso del cuerpo femenino no tiene un fin exclusivamente sexual, sino que además es generador de nueva mano de obra destinada al trabajo”. Além de sua função reprodutiva, os corpos das escravas eram dados como troféus a outros escravos, por bom comportamento. Cumpriam, assim, uma função biológica e moral, dependente de sua total conformação. O corpo e os instintos maternos eram moeda

4 PRADA, José Rafael. (2008) *A homossexualidade: perspectivas científicas e religiosas*. Trad. João Pereira. Vila Nova de Gaia: Editorial Perpetuo Socorro.

de troca pela liberdade, uma vez que, tendo gerado quatro filhos, poderiam livrar-se da condição escrava. Em outros termos: ser escrava, ser animal domado, doméstico, usado para superar a condição de contenção do animal e da mulher.

Uma analogia coerente pode ser feita dessa condição com os modelos de produção animal já tão criticados na atualidade. Mulher e animal são vítimas de uma mesma entidade, não mais que discursiva, mas que se traveste de um poder de governar o outro e sacrificá-lo em nome de seus interesses.

Cidre (2014: 22) comenta a animalização da mulher na tragédia grega clássica, destacando de *As Bacantes*, de Eurípedes, a fusão da mulher com o mundo animal, quando amamentam cervos, identificadas com cães, aves, éguas, leas e cisnes, ou manifestando comportamentos animais: “las ménades se ubican en el monte, visten piel de corzo, llevan serpientes entre los cabellos que lamen sus mejillas, amamantan bestias y las fieras las rodean y festejan con ellas”. Ao que parece, toda vez que se vai falar de uma fusão visceral com o mundo, se usa a terminologia *animalização*, com todo caráter negativo com que se associou, secularmente, o corpo e suas pulsões a desgoverno do humano, a uma perda de suas habilidades de controlar a vida, as coisas, os viventes.

En la tragedia griega clásica la animalización de los personajes femeninos constituye un mecanismo frecuente por cuanto permite dar cuenta de la alteridade radical con la que la *pólis* concibe a lo femenino. La dicotomía vida salvaje/ vida en la *pólis* es un operador básico del pensamiento helénico... (CIDRE, 2014: 19)

Curiosamente, mulheres e animais estão nos domínios existenciais que causam estranhamento ao humano e que estão fora do alcance de seu poder de determinação: o nascimento e a morte. Seus rituais, antes de subsumidos no governo técnico moderno, e especialmente na antiguidade clássica, eram delegados às mulheres. É Cidre quem lembra, também, que muitas mulheres foram iguadas a animais nos rituais de sacrifício, havendo uma inequívoca simbologia que aproxima o sangue da mulher e do animal.

### O duplo natureza-sagrado

A vítima de um sacrifício é um vivente necessariamente silenciado. Os animais, submetidos a toda sorte de manipulação sacrificial, adjetivada de tecnológica, não podem manifestar outro sinal senão o do silêncio, como diz Coetzee (2002: 32): “aos animais só restou seu silêncio para nos confrontar”. A escrava sexual, nas múltiplas formas de que se traveste da antiguidade aos tempos atuais – ventre procriador, virgens sacrificáveis, esposas

cuidadoras, troféus, corpos violentados, elemento erótico/pornográfico no mercado falocêntrico, etc – também silencia. São também diversas formas de silêncio: sutil; permissivo; coagido; conservador. Silêncio e rituais de contenção coexistem e são próprios das relações baseadas em uma alteridade radical e no negativo da diferença. Esse silenciamento tem a ver, em alguma medida, com o espaço destinado à vida privada, a casa: “o *oikós* era, por assim dizer, o reino da necessidade, em que nascimento, vida, labor, reprodução e morte traçavam o seu curso silencioso”. (BADÊ, 2008<sup>5</sup> *apud* COSTA, 2011: 38).

Os rituais de nascimento e de morte preveem uma linguagem gestual, onde a mulher silenciada expressa uma zona de indeterminação que compartilha com o animal. O mistério que ronda um suposto “para além” do puro devir orgânico destina o tratamento da finitude humana ao feminino. Para o homem, a mulher é “fonte confusa do mundo e turvo devir orgânico, mas é também sob esse aspecto que ela permite à sociedade que se separou do cosmo e dos deuses, permanecer em comunicação com eles” (BEAUVOIR, 1970: 192). As mulheres, historicamente, foram porta-vozes dos deuses e das forças da natureza. São cartomantes, profetisas, videntes, bruxas. Paralelamente, os teromorfos estão presentes nas narrativas sagradas e nos rituais funerários, como *Anmit*, o animal devorador de almas. Curioso que reste, portanto, a tarefa de lidar com a finitude do humano, a fêmeas e animais. O nascimento está associado ao devir orgânico, dimensão corporal, profana, domínio de mulheres e animais. A morte está fora do alcance do homem, é onde malogram seus projetos existenciais como um castigo, um impedimento, um escape do controle. Aí, onde é necessário um além como garantia de algum sentido, mulheres e animais são chamados, por possuírem uma suposta e aparentemente contraditória força etérea, para garantirem a extensão do humano à dimensão do sagrado.

Nesse sentido, o homem julga poder permitir um duplo nicho existencial para a mulher, exigindo, a um só tempo, o controle das derivações de seu devir orgânico e a contenção da sua indeterminação em um território sacralizado. Foucault (1999: 59), em *História da sexualidade I*, destaca a forma como forças, como as da tradição cristã, incutem a necessidade de uma confissão a partir de pontos diferentes: “parece-nos, ao contrário, que a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não ‘demanda’ nada mais que revelar-se; e que, se não chega a isso é porque é contida à força, porque a violência de um poder pesa sobre ela”.

O homem esforça-se por manter o território feminino, encerrando em seu devir orgânico, mas, ao mesmo tempo, assume a necessidade de inserir a mulher

na dimensão existencial e mítica. Aceita o seu mistério e o coloca a serviço de sua necessidade de significação do supra sensível. Beauvoir (1970: 302) destaca que o outro é, de fato, sempre um mistério e que, aos olhos dos homens, essa opacidade é fragrante no outro feminino, em cuja experiência singular jamais podem penetrar. É assim que a história da relação humano-animal e homem-mulher repetem as pretensões e equívocos do racionalismo radical, que jamais pôde penetrar totalmente o ser das coisas para dizê-lo. Esse é o incontornável incômodo de quem impõe a contenção, a determinação, a conformação: há sempre o que permanece indeterminado, um inalcançável, um indecifrável. Permanece a possibilidade de escape.

### **Lesbos, Animot e os espaços de escape da contenção**

Fugir da conformação, dos limites impostos à própria existência pelas representações do que é o animal e a mulher, descravizar-se, escapar.

Teríamos, sem dúvidas, vários movimentos nesse sentido, especialmente depois das quebras discursivas provocadas pelas provocações feministas. Mas, como o caminho aqui foi de cavar, um pouco mais, as bases das representações sobre a mulher e o animal, e suas reverberações, o que inevitavelmente nos conduziu à antiguidade, trago daquele contexto histórico, um sinal de escape da contenção feminina. Mais precisamente, de *Lesbos*, ilha que, após períodos de conflitos e revoluções, se uniu aos Estados Gregos, assumindo um governo aristocrático e, posteriormente, a abertura à experiência democrática. O modelo democrático, como se sabe, era excludente de mulheres, estrangeiros e escravos.

Nesse cenário, Safo (VII- VIa.C.) lança-se a dois importantes movimentos de escape: não se contém ao silêncio, fazendo uso da linguagem poética para tornar pública suas ideias e experiências; cria uma escola para mulheres, com a justificativa da necessidade de ensinar artes e poesia, além de disseminar o louvor às divindades. Note-se que o termo “*Lesbos*” aqui não é referido apenas ao espaço geográfico (ilha grega no mar Egeu), mas é usado como sugestão de um lócus simbólico de escape, onde padrões de contensão/conformação foram subvertidos. É nesse sentido que ele será discutido conjunta e analogamente ao termo *animot*.

A dimensão política da ousadia de Safo revelava-se em diferentes aspectos, desde o fato da criação do espaço de formação intelectual para mulheres até a condição de liberação do *Eros* como base das relações e como potência da própria existência.

*Eros* sacudiu o meu coração, como um vento que, descendo a montanha, se lança sobre os carvalhos. (SAFO, Fragmento 50 *apud* PULQUÉRIO (2001)

5 BADÊ, Fayga Silveira. (2008) O Público e o Privado: Deslizamentos e Rupturas. In: *Anais do XVII Encontro Preparatório para o Congresso Nacional do CONPEDI*-Tema: “Cidadania e Efetividade dos Direitos” Florianópolis: Fundação Boiteux. p. 3452.

Uns, hoste de cavalaria, outros, de infantaria, outros, de naus, dizem ser a coisa mais bela sobre a terra negra; eu, porém, (digo): aquilo que alguém ama<sup>6</sup>. (SAFO, Fragmento 16 *apud* GARCIA, F., 2012)

O amor, na poesia sáfica, é oposto à guerra, marcando o caráter lírico da escrita.

As discípulas de Safo podem, em nome de *Eros*, romper com as imposições morais que delimitavam o comportamento ideal da mulher no espaço que lhe era reservado, o *Óikos*.

Por medio de estos recursos las poetas se liberan del pudor que la sociedade de su época les exige y retratan mujeres apasionadas, tentadoras, ardientes, voluptuosas e incitantes, que muestran sus deseos, los síntomas y efectos de la pasión; se desnudan, invitan al placer y proponen encuentros sexuales. Alguna recuerda amores homosexuales y orgías; otras tienen connotaciones masoquistas. Es un escudo que proporciona libertad para hablar de amor, placer y pasión escapando de un rol poético y social estancado en la maternidade y el amor conyugal o filial (PALACIOS, 2007: 292).

O aspecto revolucionário da experiência sáfica parece não estar na liberdade bissexual, como recorrentemente destacado em comentários sobre suas vida e obra, mas na conjunção da afirmação da corporeidade, e seus devires, e da criação de projetos existenciais desconectados da lógica androcêntrica e dos limites da vida obscura do lar, dos serviços domésticos. O fragmento 58 parece sugerir o desprezo por mulheres incultas:

Morta jazerás e não deixarás memória nem saudade,  
porque não tiveste parte nas rosas da Piéria.  
Invisível, errarás na casa de Hades  
entre os escuros mortos, depois de teres voado daqui. (SAFO, Fragmento 50 *apud* PULQUÉRIO (2001)

López (2014: 181) considera que mulheres romanas, à época da dinastia Júlio-claudia, mas primeiras décadas d.C., ao dedicarem-se à gestão de assuntos públicos, considerados de competência dos homens, se intrometiam em espaços de competência masculina, atuando como agente desestabilizador da ordem social e invertendo os papéis associados aos gêneros. Vale, nesse sentido, notar que muito tempo antes desses testemunhos de subversão, via-se uma mulher destacar-se em ambientes culturalmente masculinos e, com isso, aproximando público e privado,

*Eros* e razão, corpo e mente, devir orgânico e projeto existencial.

Dediquemo-nos, nesse momento, a uma análise da restrição inerente ao conceito de animalidade e do significado de *animot*, a partir do qual se traçará um paralelo com o escape protagonizado em *Lesbos*. A definição imposta pelo humano ao animal reduz uma ampla variedade de formas de vida em uma categoria forjada na ideia do que é não humano. Em *O animal que logo sou*, Derrida (2011: 88) usa o termo *animot* como forma de destacar a ampla variedade de viventes não humanos, reduzida em uma categoria única, tentando recuperar assim a singularidade dos viventes. O antropólogo Viveiros de Castro (1996) também destaca que, para os povos ameríndios da Amazônia, não há termo similar à animalidade como definidor de uma categoria única para os viventes não humanos.

A crítica à ontologia fundamental heideggeriana é citada por pensadores que enfrentam o desafio de recuperar a multiplicidade existente por detrás do termo animal. Recorrentemente sugere-se como ponto de partida a obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, onde Heidegger (2003) afirma que o animal é pobre de mundo: “o mundo de todo e qualquer animal não é apenas restrito em sua abrangência, mas também no modo de penetração no que é acessível ao animal” (HEIDEGGER, 2003: 224). Heidegger dá como exemplo a abelha que conhece as características da flor que visita, sem conhecer os estames enquanto estames. É nesse sentido que se destaca a riqueza do mundo humano: “maior em abrangência, mais amplo em penetração, [...] mas também cada vez mais insistente no que concerne à penetração” (HEIDEGGER, 2003: 224). Nessa análise, Heidegger oferece a caracterização mais comumente citada pelos críticos: a pedra sem mundo, animal pobre de mundo e homem formador de mundo. Agamben (2013: 82) destaca que, apesar disso, Heidegger refuta a determinação do homem a partir da adição de algo a um simplesmente vivente, como vivente capaz de razão e de linguagem. Giorgio Agamben (2013), na sua obra *O aberto: o homem e o animal*, destaca o fato de tudo o que se diz humano ter sido formatado a partir da própria distinção de humanidade operada com a linguagem. A distinção humano-animal só é possível depois de uma afirmação do animal no homem e de um esforço de diferenciação:

Somente porque alguma coisa como uma vida animal está separada em seu íntimo do homem, somente porque a distância e a proximidade com o animal foi medida e reconhecida, acima de tudo, no mais íntimo e vicinal, é possível opor o homem aos outros viventes... (AGAMBEN, 2013: 33).

O fato é que, semelhantemente à diferença existente entre homem e mulher, do ponto de vista dos mundos singulares que podem experimentar, ainda que o humano se projete acima e além do animal, jamais poderá

6 Na tradução espanhola de Clavo (1996): “Unos que un ejército de jinetes, otros de infantes, de navcs otros dicrn que sobre la negra tierra es 10 mis bello; yo, en cambio, aquello que uno ama.”

certificar a total penetração no mundo das inúmeras formas de viventes não humanos. Vemos isso na ideia impregnada no conceito de *Unwelt*, de Uexküll (1956). Sintetizemos: há uma dimensão perfeitamente comum a todos os viventes, quer seja, o da indeterminação e das tramas de encontros que permitem uma constante individuação. De outro lado, há nos espaços diferenciados em que tais processos de individuação se dão, singularidades que apontam para a diferença entre eles. Notemos que não se trata de uma diferença de caráter necessariamente negativo, forjado na auto referência e na acusação de uma falta em um ou outro. Não parte de um princípio de exclusão. As diferenças dizem aqui muito mais sobre a possibilidade do devir contra as identidades e da liberação do outro ou do espaço contra as intensões de conformação.

Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a “parecer”, nem “ser”, nem “equivaler”, nem “produzir” (DELEUZE e GUATARRI, 2008: 19).

Deleuze e Parnet (1998: 74) destaca que animal e humano não podem ser definidos em uma forma de subjetividade, mas pelos afetos de que são capazes. *Animot*, termo usado por Derrida para forçar a visibilidade de multiplicidade de viventes reunidos arbitrariamente sobre a categoria animal, comporta também a potência de diferenciação e individuação dos viventes, antes contidos nas qualificações negativas que definiam a animalidade. *Animot* comporta indeterminações e devires, personalidades, linguagens diversas, estranhas ao humano, que resiste às típicas qualificações de vazias, silenciosas faltas.

Há algo de redundante nessa análise do *Animot* como espaço de escape. *Lesbos* amparou a ruptura de silêncio de viventes conformados, e as mulheres deram à visibilidade sua linguagem, sua inteligência, sua volição, suas paixões. Um fazer evidentemente humano. Em *Animot*, viventes conformados continuam onde sempre estiveram, ou seja, nas teias da vida e da diferenciação. Não se forçaram a uma metafísica, a uma pedagogia ou a uma política, em direção do humano, simplesmente reafirmaram, em seu silêncio, sua natureza vivente. Uma reação, ainda assim, fortemente denunciante das grandiloquências e equívocos humanos. Foi um humano, além disso, quem forjou o termo *Animot*, atendendo, mais uma vez, a uma necessidade humana de criar determinações, ainda que elas sejam corretivas de outros nomes e representações que precisam ser superadas para que suas ações sejam redimensionadas. Em outros termos, o escape dos viventes não humanos depende, ao menos desse ponto de vista, de um recuo das posturas imperativas do vivente autodenominado humano.

*Lesbos, animot*: experiências linguageiras e reflexivas que colocam o vivente autodenominado humano

em compartilhamento de processos de indeterminação, de individuação, de devires. Todos apontando para uma positividade da vida, do corpo, do devir orgânico como matérias de composição.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. (2013). *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BEAUVOIR, Simone. (1970). *O segundo sexo. 1. Fatos e Mitos*. 4ª ed. Difusão Europeia do Livro, Paris: Gallimard,.

\_\_\_\_\_. (1967) *O segundo sexo. 2. A Experiência Vivida*. 2ª ed. Difusão Europeia do Livro, Paris: Gallimard,.

CANCELAS, Carla R. (2014). Ex ancilla natus Esclavitud femenina y reproducción biológica. *Asparkia*, v.25, pp. 232-237.

CIDRE, Elza Rodríguez. (2014). Mujeres, animales y sacrificio en *Bacantes* de Eurípides. *Asparkia*, v.25, pp. 19-32.

CLAVO, Maria T. (1996). Safo, fragmento 16 V: el deslumbramento. *Enrahonar*, v.26, p.41-64.

COETZEE, John M. (2002). *A vida dos animais*. São Paulo: Cia das Letras.

COSTA, Ricardo da. (2012). Os sonhos e a História: Lo somni (1399) de Bernat Metge. *Revista de lengüas y literaturas catalana, gallega y vasca*, v. XVII, pp.15-30.

COSTA, Zora Y.T. (2011) *Safo, Foucault e Butler: A Constituição Do Corpo Político Lesbiano*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília.

DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. (1998). *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix.(2008). *Mil Platôs*. Capitalismo e esquizofrenia, vol. 4. São Paulo: Ed. 34.

DERRIDA, Jacques. (2011). *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp.

FOUCAULT, Michel. (1999). *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

- GARCIA, Carla C. (2012). O que viu Tirésias. A identidade transexual na obra de Virginia Woolf. *Revista de Psicologia da UNESP*, v. 11, n.1, pp.44-52.
- GARCIA, Flora S. (2012). O Ciclo Mítico Troiano na Poesia Mélica de Safo e Alceu. Disponível em *Revista Cisma*, 04 de nov. <<http://www.revistacisma.com/post/65994938730/tradu%C3%A7%C3%A3o-da-semana-fragmentos-16-e-44-de-safo>>, acessado em 20/06/2015.
- HEIDEGGER, Martin. (2003). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- LÓPEZ, Rosa M. C. (2014). Imágenes del poder femenino en la Roma antigua. Entre Livia y Agripina. *Asparkía*, v.25, pp.179-201.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1999). *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos A. R. Moura. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes.
- PALACIOS, Ana M. (2007). Mercedes Matamoros y Safo de Lesbos. *Foro de Educación*, n. 9, pp. 279-296.
- PALACIOS, Jimena. (2014). Miradas romanas sobre lo femenino: discurso, estereotipos y representación. *Asparkía*, v.25, pp.92-110.
- PARKER, Holt. (1997). The Teratogenic Grid. In: HALLET, Judith; SKINNER Marilyn (eds.): *Roman Sexualities*. Princeton: Princeton University Press, pp. 47-65.
- PULQUERIO, Manuel. (2001). A alma e o corpo em Fragmentos de Safo. *Máthesis*, v.10, pp.155-187.
- SAFO, Poemas e fragmentos, 18. (1994). In: FONTES, Joaquim B. *Eros Doce Amargo: notas sobre a tradução de um fragmento da lírica de Safo*. *Fragmentos*, v.4, n.2, pp. 107- 113.
- SILVA, Fabio M.; VILELA, Ana Luísa. (2011). Homo(lesbo)erotismo e literatura, no Ocidente e em Portugal: Safo e Judith Teixeira. *Navegações*, v. 4, n. 1, p. 69-76, jan./jun.
- SIMONDON, Gilbert. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon. (Collection Krisis).
- UEXKÜLL, Jacob von. (1956). *Mondes animaux et monde humaines suivi de Théorie de La signification*. Illustrations de Georges Kriszat. Traduction et présentation de Philippe Muller. Paris: Éditions Denöel.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *Mana*, v. 2, n.2, p. 115-144.

Artigo recebido em maio de 2015 e aceito em setembro de 2015.