

# O MATERIALISMO DA PALAVRA E O PALAVRISMO DA MATÉRIA – DE LACAN A NANCY E PARA ALÉM

THE MATERIALISM OF THE WORD AND THE WORDINESS OF MATTER – FROM LACAN TO NANCY AND BEYOND

C. C. Coelho<sup>1</sup>

## RESUMO

Neste artigo articulo a noção de corpo e ser-com tal qual aparece na obra de Jean-Luc Nancy com o neologismo produzido por Jacques Lacan na sua conferência sobre o Sintoma de 1975, a saber, o *motérialisme* que traduzo como *materialismo da palavra* e acrescento um segundo tradução com inspiração no pensamento de Nancy e dando continuidade aquilo desenvolvido no livro “Ontofagia”, o *palavrismo da matéria*. O pensamento da desconstrução nos ajuda a pensar a singularidade, aquilo que aparece como excesso nas estruturas coletivas que nos produzem. Do grande Outro de Lacan ao pequeno outro de Nancy há um abismo, um espaçamento infinito.

**Palavras-chave:** desconstrução; linguagem; materialismo; psicanálise.

## ABSTRACT

In this article I articulate the notion of body and being-with as it appears in the work of Jean-Luc Nancy with the neologism produced by Jacques Lacan in his conference on Symptom, at 1975, namely, *motérialism* that I translate as *materialism of the word* and I add a second translation inspired by Nancy's thinking and continuing that developed in the book “Ontofagia”, *the wordiness of the matter*. The thought of deconstruction helps us to think about singularity, that what appears as excess in the collective structures that produce us. From big Other of Lacan to small other of Nancy there is an abyss, an infinite spacing.

**Keywords:** deconstruction; language; materialism; psychoanalysis.

---

<sup>1</sup> Carlos Cardozo Coelho é professor colaborador da Pós-graduação em Filosofia da UERJ, doutor em Filosofia pela PUC-Rio com estágio sanduíche na Université de Paris X - Nanterre la Défense. Tem pós-doutorado pela UERJ e é psicanalista membro do EBEP-Rio. E-mail: psicanalistacoelho@gmail.com

*O simbólico do simbólico e a verdade da verdade,  
é que o sentido não seja atado, mas por atar, cada  
vez, por cada um, em todo sentido. Isto que é  
sensato do sentido – a psicanálise é bem  
posicionada para o saber – é que ele surge para  
aquém da oposição entre o sensato e o insensato.*  
Jean-Luc Nancy

*dans ce **motérialisme** que réside la prise de l'inconscient  
– je veux dire que ce qui fait que chacun n'a pas trouvé  
d'autres façons de sustenter que ce que j'ai appelé tout à  
l'heure le **symptôme**.*

Jacques Lacan

Pretendo, aqui, atar estas duas citações para articular aquilo desenvolvido no livro “*Ontofagia, um materialismo mágico*” (Coelho, 2020), mas desta vez sob outra visada. Não fenomenológica ou hermenêutica, mas, se assim o posso dizer, *ultrafenomenológica* (Nancy, 2002). Da aparição enquanto tudo aquilo que há e da aparição enquanto, sempre, comparação.

Não há nada de mais profundo ou secreto que a própria aparição/comparação.

Para Nancy, ser é igual a ser-com; ser-com é igual a corpos endereçando-se uns aos outros.

Ontologia do corpo = excrição do ser. Existência endereçada ao fora (*lá* não há nenhum gesto de endereçar, nenhuma destinação; e no entanto – mas como? – há destinatários: eu, tu, nós, os corpos, em suma). Ex-istência: os corpos são o existir, o ato mesmo da ex-istência, o *ser*. (Nancy, 2000, p.20)

Para ele tudo aquilo que existe são corpos e para ser-com os outros (a mesma coisa que existir), basta ter um corpo. Ser é ter/ser um corpo e ter/ser um corpo significa estar encadeado numa rede de relações (*rapport*): ser-com. Contrariando Heidegger que pensa o ser-com como uma estrutura do *Dasein*, tudo aquilo que é, seja um animal ou uma pedra, produz mundo e, por conseguinte, existe com os outros existentes. Existência = co-existência.

Comparecer, ser-com e comer. Espero que ao alcançarmos o final deste texto cheguemos em algum lugar por entre *Isso*.

\*

Voltemos ao título: o *materialismo* da palavra e o *palavrismo* da matéria.

Trata-se de uma reflexão sobre a palavra e sobre a matéria: da matéria à palavra e da palavra à matéria. Mas poderíamos colocar de diversas outras formas como, de fato, já o foi colocado ao longo da história da Filosofia: a coisa e o nome; sentido e a referência (*sinn* e *bedeutung*); significação vazia e o seu preenchimento (*Bedeutung* e *Erflung*) etc.

De Lacan a Nancy. Da Filosofia aos confins da psicanálise e mais além. Das palavras que escrevo a como elas tocam, materialmente, os seus olhos, aqui e agora, a cada vez.

A filosofia tradicionalmente é conhecida pela busca incessante pela Verdade única, pelo incondicionado, pelo universal. Em contrapartida, a psicanálise parte da experiência clínica da escuta de um sofrimento singular. Podemos dizer que

[...] ela [a filosofia] pergunta como o universal pode ser objeto de um pensamento e como um objeto, qualquer que seja ele; pode ser pensado segundo o universal. [...] Kant tinha um nome para isso, ele dizia “o incondicional”. A razão exige o incondicionado, é a sua paixão. Ela exige isto que não depende de nada de prévio, de nenhuma condição já colocada. Se eu admito uma condição, algo prévio, eu não posso começar a filosofar. Ou bem a objetividade universal é dada, e ela não pode variar. Ou bem ela só é uma disposição inconsistente, um mingau de “valores”, de virtudes e de bom senso que podemos aquecer e servir sobre tudo. Há hoje um modo cultural da “filosofia” que aquece sem cessar este mingau bem leve, deixando flutuar no seu vapor a vaga promessa de uma verdade final incondicionada. Nós apoiamos assim uma ideologia ético-pragmática consensual e barata, dopando completamente o valor de mercado do título de agora em diante custoso de “filósofo” (Nancy, 2004, 9-10).

Segundo Nancy, a Filosofia está submissa a essa procura incessante pelo incondicional, mesmo as filosofias contemporâneas de tradição hermenêutica que passaram pelo confronto com o estruturalismo, com a psicanálise e com o marxismo (os mestres da suspeita). Tratam-se de filosofias que problematizam a ideia de verdade única, pensando a multiplicidade de culturas, de linguagens, de interpretações, de modos de existência etc., mas sempre com algo de anterior e mais fundamental a esta multiplicidade que estabelece um critério universal. Como exemplo podemos pensar no “multiculturalismo” que repousaria na imagem de uma natureza única em cima da qual as culturas se organizariam e variariam. Este tipo de pensamento, ao pensar *algo* como anterior que (des)encadeia todas as redes de existentes, cai na lógica daquilo que Derrida (1967) nomeou como metafísica da presença.

Pensando em termos de linguagem, podemos dizer que existiria um mundo homogêneo, ou ao menos relativamente homogêneo, que seria externo ao fato linguístico e que a linguagem o expressaria. Neste contexto cada língua seria uma *visão de mundo* acerca deste mundo único e revelaria um aspecto disso que permanece de externo. Desde ao menos o advento do estruturalismo linguístico colocamos em questão esta visada ontológica da linguagem. O problema da tradução nesse sentido seria apenas uma maneira de transpôr de uma língua para a outra, essa diferente visada sobre aquilo que permanece o *mesmo* e excede a própria linguagem. Mas, como veremos, a questão é muito mais de transformação e mutação do que tradução neste movimento representativo.

Quando passamos do paradigma da tradução para o paradigma da transformação (entre línguas), uma série de questões se colocam. Como é possível, por exemplo, expressar algo de verdadeiro? Como podemos, por exemplo, falar materialmente dos dispositivos de racialização sem fazer recurso ao incondicional? Para responder estas questões precisaremos ainda percorrer um trajeto.

Segundo Nancy, há um discurso que sustenta que mesmo após a crise da metafísica ocidental (e da representação), mesmo após aquilo que Nietzsche chamou de “morte de Deus” e que depois virou o “fim do homem”<sup>2</sup> e o “fim do mundo”<sup>3</sup>, ainda podemos encontrar algo de seguro, um solo firme para nos apoiarmos. Para o francês isto acaba se tornando um discurso de poder por parte da filosofia. A filosofia acaba tentando assegurar e garantir uma validade a esta disciplina que sempre foi – e permanece sendo – refém do incondicional.

Os filósofos não saem da terra como champinhons, dizia Marx. A filosofia não saiu do “milagre grego” nem de uma brusca revelação do *logos*. Ela nasceu de uma retirada das condições dadas num mundo de deuses, de sacrifícios, de hierarquias e de hierofanias. Ela nasceu de uma retirada das razões do mundo. Aquilo que restava sem razão, é o que ela representou como o ser colocado a nu, ou como o *logos*, mais tarde como a certeza do sujeito, ou como a sua transcendência intencional, ou como a história, etc.: mas, cada vez, o desejo de razão traduz em verdade isto, que o mundo se engajou na ausência de razão.

Isto que desde então deveio crônico, é a compulsão de exigir um incondicionado lá onde, com efeito, tudo está retirado, toda origem, toda filiação. O incondicionado é

---

2 Derrida, 1972, 129-164

3 Nancy, 1993, 13-21

requisitado porque nós somos sem condição dada. Só resta, se podemos dizer, o dom no estado puro: o mundo, a história, o homem enquanto dom que nada o precede. (Nancy, 2004, p.12)

Se por um lado a filosofia sempre buscou o incondicionado e somos sem condição dada, como podemos escapar ao vale tudo e afirmar a materialidade das nossas relações sem apagar a singularidade? Neste caminho o encontro entre filosofia e psicanálise pode ser proveitoso.

\*

Prometemos *pensar com* Lacan e *com* a matéria da psicanálise, para isso precisamos falar do *corpo significante* e temos que entender que o conceito de “significante” lacaniano não é estruturado analogamente ao “significante” saussuriano. Ao contrário, o significante de Lacan não implica necessariamente um “significado”, pois o psicanalista francês substituiu o conceito de signo – indissociável da distinção entre significante (forma fônica) e significado (forma semântica) – pelo conceito de algoritmo. O algoritmo seria o signo cancelado, o signo marcado pela falta do significado (aspecto inteligível). Desta forma, Lacan desviaria do dualismo antropológico tradicional.

O algoritmo não é o signo. Ou melhor: o algoritmo é o signo enquanto não significa (sobre o modo da representação do significado pelo significante). Poder-se-ia talvez arriscar a escrever: o algoritmo é o signo (cancelado). Signo sob canceladura de preferência a signo destruído (Nancy; Lacoue-Labarthe, 1991, p. 47)

Se podemos ler este *corpo significante* de maneira crítica ao reproduzir o dualismo antropológico<sup>4</sup> (como o fazem Derrida e Nancy, pois para eles o significante fálico ainda ocuparia a função de significado ao encadear as remessas significantes), Lacan vai mostrar o significante e a sua materialidade para além dessa oposição ocidental entre sensível e inteligível, abrindo espaço para repensarmos a própria noção de “corpo”. Se por um lado o corpo tem um aspecto imaginário diante do olhar do outro na formação do eu, ele é, ao mesmo tempo, corpo simbólico e corpo real. Como Lacan afirma na conferência sobre o sintoma de 75:

---

4 Para uma leitura distinta do estruturalismo e do pensamento saussureano diante da tradição metafísica, mostrando como o pensamento de Saussure foi mais além do que presumia Derrida e Nancy ver Maniglier, 2011 e Coelho, 2013.

Se o homem – dizê-lo assim parece uma banalidade – não tivesse o que se chama um corpo, eu não vou dizer que ele não pensaria, pois isto é óbvio, mas ele não estaria profundamente capturado pela imagem de seu corpo.

O homem está capturado pela imagem de seu corpo. Este ponto explica muitas coisas e, inicialmente, o privilégio que tem dita imagem para ele. Seu mundo, se é que esta palavra tem algum sentido, seu *Umwelt*, o que o rodeia, ele o *corpo-reifica*, o faz coisa à imagem de seu corpo.

Não tem a menor ideia, certamente, do que acontece neste corpo. Como sobrevive um corpo? (Lacan, 2017, p. 8)

Segundo Lacan, o homem é capturado pela imagem de seu corpo e reifica seu mundo a partir deste *corpo imaginário*, denegando outras dimensões que extrapolam e excedem a imagem deste suposto corpo. Esse processo imaginário faz parte dos processos de produção dos sujeitos. Mas o corpo ao mesmo tempo em que se reconhece através desse campo imaginário, ele é atravessado pelas palavras (o campo simbólico) e pelo real – que resiste. Ele (o real) resiste enquanto *impossível* de ser apropriado, enquanto aquilo que não cessa de não se escrever. Resiste ao espelho e às palavras. As palavras (a estrutura simbólica) que preexistem a todo corpo “individual” modalizam e abrem – ao mesmo tempo fechando-se – possibilidades para que determinado corpo produza-se singularmente, mas essa singularidade se dá sempre na inscrição de uma estrutura (coletiva) previamente dada e anterior ao sujeito (este sempre cindido e atravessado pela diferença).

“O poder de nomear os objetos estrutura a própria percepção” (Lacan, 2010, p. 231).

A oposição entre masculino e feminino (Perelson, 2018), por exemplo, mascara um mecanismo de dominação (fálico) no interior da qual o masculino é lido como termo positivo e o feminino é lido sempre como privado e em falta em relação ao termo primevo. Este mecanismo de dominação está inscrito na própria língua (no simbólico) e permite com que sejamos capazes de enxergar e projetar o masculino ao azul e o feminino ao rosa.

\*

Retomemos o título deste texto. O *materialismo da palavra* convertido em *palavrismo da matéria* abre outro continente de sentido, outro sentido da própria palavra sentido e, com ela, da palavra “palavra”.

É, se me permitem empregar pela primeira vez esse termo, nesse *motérialisme* onde reside a tomada do inconsciente – quero dizer que é o que faz com que cada um não

tenha encontrado outros modos de sustentar a não ser o que a pouco chamei o sintoma.  
(Lacan, 1975, p. 12-13)

*Motérialisme*, um intradutível que, aqui, diante de vocês, traduzo o seu impossível mesmo: ao substituir o “a” pelo “o” da palavra *matérialisme* (materialismo), Lacan cria um neologismo que coloca a palavra *mot*, que em francês quer dizer palavra, no interior da própria materialidade da matéria. O incorporal da palavra faz, neste sentido, corpo. A longa tradução que faço aqui, “*materialismo da palavra e palavrismo da matéria*”, tenta dar um passo a mais para além do poder impessoal (*das Man*) e material que as palavras portam. Um passo a mais para pensar o poder daquilo que escapa ao campo da linguagem humana, ou melhor, aquilo que comparece como *excesso*. O impossível desta tradução já atesta o caráter limítrofe do que trazemos e nos coloca diante do próprio paradigma da transformação entre-línguas.

Não é casual que justamente nesta conferência sobre o sintoma e o corpo, Lacan vai trazer sua frase polêmica “a mulher não existe”. Não existe na medida em que é definida (a mulher) pelo pensamento ocidental como em falta, como derivada de algo original. Nesse sentido, o autor vai apontar para a diferença sexual tal qual ela é desenvolvida no Ocidente, apontando o seu limite e o seu caráter constructo-ficcional. Podemos dizer, analogamente, que os corpos periféricos não existem, que os animais não existem, ou que as pessoas trans não existem (Coelho, 2021). Elas não existem na justa medida em que a existência é medida pela régua do Homem (o suposto sujeito neutro universal). Aonde, afinal, está o planeta Vênus de Frege que permanece sempre o mesmo? E o *Sexo*, como o encontramos? E o *algo de algo* que a tradição insiste em *dizer*?

A mulher não existe, mas também não há relação sexual, nos diz Lacan. Nancy, por outro lado, falando da singularidade que excede toda estrutura simbólica sem se excluir dela (ser singular plural), nos diz que há relação (*rappor*t), há tocar, mas tocar que toca o intocável (Nancy, 2001), neste sentido a mulher existe. Para que o toque seja possível é preciso que um espaçamento permaneça entre aquilo que toca e aquilo que é tocado, caso contrário o que ocorreria seria a fusão ou destruição. Tocar o intocável é a condição da relação atravessada pela sua própria impossibilidade – impossibilidade de toda presença plena e de toda relação apropriadora. Duas formas de dizer o “mesmo”: **há relação, mas não há relação.**

O *não há* que evidencia a precariedade e a incompletude estrutural de toda estrutura, junto do *há* que afirma a posição singular de cada existente que transita por estruturas como

sexo/gênero, por exemplo. Duas formas de romper com o Mesmo e dizer outramente: paralaxe, corpos para além da representação, pulsão de morte. Finitude que abre ao infinito, diria Nancy. Se a estrutura se impõe, se o Outro grandioso determina previamente todas as localidades possíveis, é a partir desta localidade que um corpo singular opera um deslocamento. O corpo é, neste sentido, ou melhor, neste endereçamento singular que pontuamos aqui, o sintoma mesmo deste mundo dividido e cindido em tantas categorias que reproduzem o Mesmo: natureza/cultura, corpo/alma, sexo/gênero, animal/humano, coisa/nome etc. Sempre categorias que transformam toda alteridade singular em *Outro do Mesmo*.

O Um é sempre mais de Um e, contudo, menos do que o Um, como repete frequentemente Derrida.

Diante da afirmação da inexistência (da mulher, da raça, dos animais e de um corpo total), o que importa dizer é que *nós*, contudo, existimos. Existimos enquanto mulheres, enquanto homens e *existentes mais do que seus gêneros*. Existimos enquanto existindo para além da masculinidade e da feminilidade, apesar de carregarmos suas marcas (simbolicamente) inscritas em nossos corpos. Excrevemos apagando, como num bloco mágico (Freud, 2021). Mesmo aquilo que desaparece no ar, deixa sua marca e sua memória. Existimos enquanto singularidades, enquanto sendo aquilo que somos, moldados para ser algo, mas deslocando aquilo que nos molda.

O que chamo de *materialismo da palavra* é o “fato” da palavra se tornar material e produzir mundos: raça não é biológico, mas simbólico – e o simbólico está também inscrito/excrito no corpo, deixa suas marcas e produz os seus corpos. Em contrapartida, o *palavrismo da matéria* atesta para a singularidade que excede esta estrutura, o fato de que o corpo vai sempre diferir da estrutura que atualiza. A matéria excede e, para além da linguagem, segue um encadeamento diferencial – produzindo mundos e colapsando estruturas – estas sempre finitas.

Uma palavra a mais para além das palavras. Um corpo a mais para além dos corpos.

Toda suposta unidade é a própria escansão de si. A palavra é matéria, ela produz localidade. Eu digo “negro”, eu produzo uma localidade plenamente material diante de mim: uma pessoa é racializada. “Raça” e “cor” não existem fora da relação que é imposta por um encontro – o encontro de uma língua supremacista (branca), com uma boca singular que

atualiza o seu sistema. O encontro de uma língua supremacista com um corpo que escapa aos aparelhos epistemológicos ocidentais. Uma língua materno-paternal (Coelho, 2021) que insiste em informar e enformar toda alteridade que excede as suas determinações. Aqui a *materialidade da palavra* aparece com toda sua força e violência: o racismo é estrutural e estruturante.

Raça não existe, mas raça existe. A mulher não existe, mas mulheres singulares existem. O animal não existe, mas animais existem. Lacan diz, pensando no aspecto estrutural e simbólico da relação, “não há”. Nancy diz, pensando na alteridade radical que excede toda estrutura: “há”. Lacan diz “Outro”. Nancy diz “outro”.

O grande Outro é aí. O *materialismo da palavra* está aí. Ela, a palavra, preexiste a todos nós. Ela produz localidades, lugares, identidades e nos determina antes mesmo que possamos pronunciar qualquer “coisa”. Aprendemos o que quer dizer ver, já vendo, através dela. Aprendemos a tocar, tocando, nos tocando, no interior do seu corpo, no interior da nossa língua que determina aquilo que somos e aquilo que podemos ser. O problema da língua supremacista ocidental (Coelho, 2021) é que ela se afirma universal, transcendendo sua própria localidade – intransponível. Nada mais irreal que essa demanda torpe pelo Real presente a si, pelo olho de Deus, pelo dizer algo de algo, por dizer algo do Mesmo.

Isso tudo já está dito e redito, não tem nada de novo. Quem aponta nos anos 80, por exemplo, para esse problema que nomeei como materialismo da palavra e identifiquei ao lugar do grande Outro, é Neusa Santos Sousa no seu livro *Tornar-se negro* (2022) ao elaborar sobre a questão do estrangeiro. Contudo, o materialismo da palavra, aquele do grande Outro e da estrutura coletiva Impessoal (*das Man*) que produz localidades, pode também apontar para aquilo que eu nomeio como o *palavrismo da matéria*. O há de Nancy, a pulsão (vida-morte), o jogo e o movimento do *real* que escapa a apropriação e que atravessa toda materialidade da palavra (o campo da linguagem), estendendo seu campo não permitindo que ele esgote a “realidade”, deixando aberto o espaço para o irrepresentado. Aqui podemos começar a responder a questão que havia permanecido em aberto.

O real. O que isso quer dizer? Podemos dizer o indizível e aquilo que escapa ao Impessoal? Podemos representar o irrepresentável? E o espaço do irrepresentado, como mantê-lo aberto? Para que uma escuta analítica opere, trata-se de manter aberto espaço para o pequeno outro (Nancy, 2013; Coelho, 2020) que excede o campo imaginário. Manter espaço para a

alteridade, manter a vida aberta através da morte. Abrir-se ao que escapa de todo o campo das representações é o exercício mais difícil, contudo aquele que nos convoca. O real enquanto impossível é aquilo que nos permite permanecer abertos a uma diferença a mais, aquilo que resiste a todo mecanismo de apropriação e que só pode se afirmar singularmente, a cada vez.

O radicalmente outro (diferente do Outro) é da ordem do impossível, da singularidade – humana ou mais que humana– que excede toda a nossa capacidade de representar. Radicalmente outro é, mais do que ver, *se ver visto*, como aponta Derrida (2006). Vivemos sempre dentro de um regime de identidades definidos previamente: homem/mulher, adulto/criança, hétero/homo, cis/trans, liberal/comunista, carnista/vegano etc. Cada uma dessas identidades é marcada em nossas peles e não podemos olhar para fora delas. Contudo, o *radicalmente outro* é aquilo que excede estas identidades que marcam a nossa pele (mostrando sua não naturalidade) e, ao mesmo tempo, abrem espaço para o deslocamento, para a desconstrução, para um novo campo de oposição e novas formas identidades que, por sua vez, também serão finitas. Não há retorno a nenhuma verdade ou origem para além da própria diferença: a diferença que é o próprio espaçamento e a ex-posição dos corpos.

Como não querer mudar este ser que a linguagem supremacista marca em nossa pele? Mas como mudar se estamos todas grudadas e besuntadas de colonialismo, de sexismo, de cissexismo, de heterossexismo, de capacitismo, de racismo e de tantas violências incomensurável? “Mais um privilegiado falando merda: um macho escroto como todos, um branco elitista, um comunista fantasioso, uma vegana hipócrita, uma feminista branquela” e assim por diante... Existe o esforço de perceber que nada é natural, não existe o “homem”, o “animal”, nem o “humano” fora da produção que nós mesmas somos, mas estamos todas tão mergulhadas nesta produção e na sua reprodução que não sabemos sequer atuar de outras formas. Como diz Preciado, “o corpo engole o poder” e cada língua-estrutura produz seus mecanismos de poder e os seus corpos devoradores. O que isso significa? Que transformar e sair de uma estrutura especista não é um simples ato de vontade: somos engolidas pelo poder e engolimos, com nossos corpos, o poder. O “homem” deve performar seus músculos sustentados por pedaços de corpos de animais e agredir toda representação feminina; uma “mulher” deve ter uma cintura fina, seios grandes e quadris largos para parir bebês e exercer poder sexual sobre os “homens”; um “cachorro” deve ser comportado, latir apenas para estranhos e nunca morder um humano que não ameaçar a propriedade privada de seu dono (sua casa, seu corpo ou o corpo de sua mulher etc.); uma “galinha” deve ser uma máquina de colocar ovos para nutrir os corpos humanos; um “homem” deve ser um “homem”, uma “mulher” deve ser uma

“mulher”, um “cachorro” deve ser um “cachorro” e uma “galinha” deve ser uma “galinha”, e aí de você se tentar ser qualquer outra coisa para além dos nomes que nos foram legados, ou apontar para a não-naturalidade destes nomes produtores de localidades. (Coelho, 2021, p. 205-206)

Num caminho não muito distante deste trazido pela citação anterior, sigamos Lacan na conferência supracitada,

É sempre com a ajuda de palavras [*mot*] que o homem pensa. E é no encontro destas palavras [*mots*] com seu corpo que alguma coisa se desenha. Aliás, ousarei dizer a propósito o termo inato – se não houvesse palavras [*mots*], de que poderia testemunhar o homem? É aí que ele coloca o sentido. (Lacan, 2017, p. 11)

Contudo, para nossa intenção aqui, não basta dizer que as palavras e a estrutura simbólica são anteriores (não apenas de maneira cronológica) e que as palavras nos permitem ver as coisas (os corpos) e moldá-las – a ideia saussuriana que o ponto de vista preexiste ao objeto (Saussure, 1972) pode ser acrescida à ideia de Viveiros de Castro (2011) de que o ponto de vista preexiste, também, ao sujeito –, pois dizer isso seria pensar o corpo ainda no registro da representação, do dizer enquanto dizer algo de algo (*apophansis*).

Não basta dizer que não existem fatos antes do discurso e que o discurso molda o nosso corpo, o que não deixa de ser verdade, mas uma verdade parcial e mal interpretada. Contudo, cremos que na psicanálise, assim como em certo estruturalismo, outra noção de corpo mais complexa está operando. Tanto a partir de Freud quanto de Lacan podemos encontrar outra interpretação que não a dessa dualidade: sentido desencarnado e corpo enquanto plataforma de sentido. Dizer que não há fatos antes do discurso, por exemplo, quer dizer que não existe possibilidade de um ponto de vista ocupar a posição de Deus, de olho de Deus e enxergar as coisas enquanto “fatos” que escapam a sua própria perspectiva: os “fatos” são sempre mediados por um ponto de vista – um discurso (Haraway, 1995). Os “fatos” se apresentam sempre na estrutura do testemunho.

Para falar na linguagem estruturalista, usando a definição que Benveniste (2005) faz do arbitrário do signo, tal qual Saussure (radicalmente arbitrário, ou seja, tanto do lado significante quanto do lado significado) o desenvolve em oposição à tradição: o signo é arbitrário *a priori*, mas deixa de sê-lo *a posteriori*. Originariamente existe a arbitrariedade, a verdade do arbitrário. Mas quando se instaura uma estrutura, não existe mais arbitrariedade, mas necessidade.

Uma língua impõe uma forma de se expressar e estabelece critérios: produz um mundo singular. Cada mundo (e, por conseguinte, cada língua) possui regras e hierarquias, ele é formado por identidades que determinam e limitam os existentes que circulam e fundam este mundo: necessidade. A oposição entre masculino e feminino produz corpos moldados em determinada normatividade (meninos usam azul, meninas usam rosa, dizem por aí), mas em si mesmos eles não revelam uma verdade ou um fato para além da sua própria necessidade performativa que repousa numa contingência – ontológica. Existir é estar no interior de identidades circunscritas, mas uma língua e um mundo, desta perspectiva, estão sempre em processo de desconstrução por repousarem numa arbitrariedade radical que lhes antecede (de maneira não cronológica, enquanto virtualidade).

A desconstrução, tal qual abordamos aqui, é a abertura à infinita alteridade (que de “fato” preexiste ao mundo e às identidades), é o que faz com que as estruturas existenciais se reorganizem e as identidades se modifiquem, pois nunca há apenas uma língua e um ponto de vista.

O *motérialisme*, tal qual me aproprio dele, estendendo o seu sentido pela dupla tradução (transformação) que proponho, descreve de maneira crucial aquilo que chamamos num trabalho de materialismo mágico (cf. Coelho, 2020) e que Louis Althusser (1982) chamou de Materialismo do encontro ou materialismo aleatório. Isso que traduzimos de maneira precária por materialismo da palavra não pode ser lido como uma mera afirmação de que o corpo seria “apenas” da ordem do discurso e do encadeamento dos significantes. Lá onde palavra e matéria se fundem, um campo problemático se instaura: o campo do corpo e da matéria enquanto limite e enquanto *encontro* da sua pluralidade de formas impossíveis. Esta estratégia não precisa pender apenas para um dos lados, o lado da palavra, como se interpreta usualmente, mas ela desloca ambos os termos. Onde não há fatos anteriores ao discurso, aquilo que quer dizer discurso e aquilo que quer dizer um fato aparece outramente. Se o discurso come o corpo, o corpo come o discurso. Há, assim, um deslocamento do sentido da palavra “palavra” (e do simbólico), mas também um deslocamento do sentido de material (e de real).

Como afirma Christian Dunker,

Contra a tendência a recuar da noção de organismo, como faz habitualmente o multiculturalismo, que tenta restringi-la e neutralizá-la como vocabulário regional das ciências biológicas é que precisamos recorrer a uma atitude multinaturalista (Viveiros de Castro), e perguntar, *qual organismo?*

Para Butler é preciso desconstruir a ideia de que o corpo-organismo preexiste à aquisição de seu significado sexual. Tal ideia remonta a uma série de dicotomias metafísicas e naturalizadas, que podem ser pensadas como múltiplas. Há múltiplas formas de interpretar a oposição entre cultura e natureza (animismo, totemismo, naturalismo) (Dunker, 2021, p. 101)

Lá onde a tradição pensou a linguagem enquanto representação e todo dizer enquanto *dizer algo de algo*, a novidade do estruturalismo foi romper com a “estrutura” representativa da linguagem e mostrar que um signo não é *signo de*, mas ele *vale* em oposição aos outros signos do sistema. Cada língua produz, para Saussure, uma visão singular de mundo e produz os seus objetos. Em contrapartida, Viveiros de Castro (2011) vai mostrar que uma língua – ou uma perspectiva – produz também os seus sujeitos. O que o *motérialisme*, que traduzo traindo, vai mostrar, em aliança com o *materialismo mágico*, o materialismo do encontro e também com o perspectivismo ameríndio? Que a própria matéria e os corpos não são presentes a si e que a língua não produz apenas uma visão de mundo, mas produz mundos e sentidos comuns.

Isto não quer dizer que nós seríamos o conteúdo do sentido, seu preenchimento ou seu resultado, como se nós disséssemos que o homem é o sentido (o fim, a substância, ou o valor) do ser, da natureza ou da história. O sentido neste sentido, isto é, a significação a qual reportar e medir um estado de fato, é precisamente o que nós dissemos ter perdido. Mas o sentido, como o elemento no qual as significações podem ser produzidas, e circular, eis o que nós somos. (Nancy, 2013, p. 19)

E continua:

Não há outro sentido, se me é permitido dizer assim, que o sentido da circulação – e ele vai em todos os sentidos simultaneamente, em todos os sentidos de todos os espaços-tempos abertos pela presença a presença. Todas as coisas, todos os entes, todos os existentes, os passados e os por-vir, os vivos e os mortos, os inanimados, as pedras, as plantas, os pregos, os deuses – e “os homens”, isto é, aqueles que expõem como tal a partilha e a circulação, dizendo nós, *se dizendo nós* em todos os sentidos possíveis desta expressão, e se dizendo nós para a totalidade dos entes. (Nancy, 2013, p. 21)

Para Nancy, o sentido não remete a um fora da linguagem, a uma realidade inerte, a estados de alma, ou a qualquer Origem: não há O planeta Vênus presente a si. Pelo contrário, o sentido nos envia uns aos outros, ele é o fato de que nós nos exteriorizamos e nos enviamos para fora de nós mesmos, uns com os outros – uns aos outros. Ou seja, Nancy mostra que somos nós mesmos que fazemos o sentido ao nos relacionarmos, ou melhor, ao nos reportarmos uns aos outros, não estipulando preços aos outros entes ou contabilizando-os por qualquer critério, mas expondo o valor absoluto que cada ente é, singular e pluralmente. Mundo não quer dizer outra coisa para Nancy que “o ser mesmo como valor absoluto em si de tudo aquilo que é: *mas*

*este valor absoluto como o ser-com de tudo que é, ele mesmo nu e inavaliável*” (Nancy, 2013, p. 22).

A circulação – ou a eternidade – vai em todo o sentido, mas ela só vai para tanto se ela for de um ponto a outro: o espaçamento é sua condição absoluta. De lugar em lugar, de instante em instante, sem progressão, sem traço linear, golpe por golpe, e caso por caso, acidentalmente por essência, ela é singular e plural em seu princípio mesmo. Não mais que preenchimento final, ela não possui nenhuma origem. Ela é a pluralidade originária das origens e a criação do mundo em cada singularidade: criação contínua na descontinuidade de suas ocorrências discretas. Nós somos entretanto – *nós outros* encarregados desta verdade, mais do que nunca a *nossa*, a verdade deste paradoxo “primeira pessoa do plural” que faz o sentido do mundo como o espaçamento e o entrelaçamento de tantos mundos – terra, céu, história – que há ter-lugares do sentido, ou passagens da presença. “Nós” diz – e “nós dizemos” o único acontecimento no qual a unicidade e a unidade consiste na multiplicidade. (Nancy, 2013, p. 22-23)

O que Nancy propõe, portanto, é algo como uma ontologia do “nós”, mas um nós que carrega em si o hiato, o espaçamento, a ruptura – a abertura de um buraco – que nos coloca sempre em direção aos outros, aos outros “nós” que cada “eu” é. Mais de Um e menos do que o Um. Ou seja, nós somos sempre juntos, mas, ao mesmo tempo, nós não somos, não sob a forma de uma totalidade fechada, pois cada mundo é aberto a outro(s) mundo(s), há sempre espaçamento e ruptura – separação.

Não há referência fora desse jogo de sentido que é uma remessa de endereçamentos sem começo e sem fim. Cada sentido é inscrito e escrito ao mesmo tempo num corpo. Eu falo a mesma língua portuguesa que Bolsonaro, contudo, quando cada um de nós pronuncia a palavra “democracia”, estamos afirmando, a partir de um significante comum, uma cadeia de sentido radicalmente oposta. Somo engolidos pelo grande Outro e pelo impessoal, pelo *não há*, mas mesmo assim afirmamos uma singularidade, um *há*. Há comunidade entre nós, mas há, ao mesmo tempo, uma diferença radical. Cada mundo que diz “nós” é em si mesmo rompido pela pluralidade que cada mundo é. Não podemos afirmar algo como um mundo fechado, cada afirmação e atualização de um sistema, por ser sempre singular, descoloca.

Esta ficção que chamamos de indivíduo não pode ser separada do(s) mundo(s) do qual faz parte, do “nós”. Cada “eu” não é nada mais que o fruto dos existentes que ele se relaciona, dos mundos que partilha. Podemos dizer que, ontologicamente, um “eu” é uma infinidade de encontros. Ele é sempre determinado por uma pluralidade que o antecede (não cronologicamente), por um não-sentido. Um “eu” é uma multidão, e um “nós” é um mundo

partilhado entre diversos existentes, mas um mundo sempre aberto por esta ruptura que o conduz a outros “nós”.

“Nós” não é um sujeito – no sentido da autoidentificação e da autofundação egoica (se toda via este não tem nunca lugar fora de um “nós”) – e “nós” não é também “composto” por sujeitos (a lei de uma tal composição é a aporia de toda a “intersubjetividade”). “Nós”, entretanto, não é um nada, é mesmo cada vez “alguém”, assim como “cada um” é alguém. É por isso que não há “nós” universal: mas de um lado “nós” se diz, cada vez, de alguma configuração, grupo, rede, grande ou pequena, e de outro lado “nós” dizemos “nós” por “todo mundo”, isto é também, verdadeiramente, para a coexistência muda e sem “nós” do universo inteiro, coisas, bestas, gentes. “Nós” não diz nem o Um, nem a adição de “uns” e de “outros”, mas “nós” diz “um” de uma maneira singular plural, um por um e um com um. (Nancy, 2013, p. 99)

O materialismo da palavra atesta a inscrição comum que marca nossa pele, um nó(s) que nos funda, enquanto o palavrismo da matéria, ao dar agência aos existentes não-humanos (os outros do Mesmo sempre definidos privativamente), ao pensar ser como ser-com e não como estrutura restrita do *Dasein*, abre espaço para a singularidade e para o radicalmente outro.

\*

*observações extras sobre as pedras e diferentes modos de comer*

Diz-se com frequência, vocês devem estar já cansadas/os/es de escutar, “o eu é um outro”; “o mesmo é, também, outro, apenas o denega”; “o eu é cindido e dividido”; “não existe o eu sem um outro que o antecede”; “a diferença é anterior a identidade”; “a diferença é anterior a identidade e a diferença” etc. Repete-se com frequência estas sentenças. Eu estou cansada de repetir. Contudo, eu as repeti algumas vezes. Aqui, diante de vocês, diante de seus corpos-olhos, corpos-ouvidos, corpos-abertos-ao-escrito.

Mas há uma frase a mais que gostaria de discutir: “**eu como outro**”. Podemos discutir sobre isso por muito tempo. Isso já foi o meu tema de pesquisa, mas hoje, especificamente, escrever sobre isso me causa um pouco de indigestão. Tomei um antiácido antes de começar a escrever “isso”. E, no final das contas é justamente sobre “isso” que falo: o corpo, o excesso do desejo e a produção-destruição de identificações.

Esta ideia traz um movimento absolutamente antagônico à metafísica tradicional, a saber, contra a ideia do “eu” enquanto unidade total, enquanto individuo inteiro e presente a si, senhor dos seus próprios desejos, plenamente autônomo, senhor de suas pulsões e de seus

instintos. Nada mais contrário ao que eu vinha dizendo. “Eu como outro” surge enquanto inversão da busca incessante pelo incondicionado e pelo *Mesmo*. De um lado um sujeito cindido, de outro um sujeito total ou em busca pela completude. De um lado uma crítica à própria categoria moderna de sujeito, de outro a afirmação e a demanda pela presença.

Em ambos os casos, o existente não humano permanece *fora de lugar*. Uma capivara ou uma pedra não são reconhecidas enquanto “eu”, seja um eu-monólito ou um eu-partido. Os existentes extra-humanos permanecem na passividade. Seja no sujeito total ou no sujeito atravessado pela falta, quem tem mundo é sempre aquele que se representa através da linguagem. Diante do sujeito moderno, os animais são máquinas e as pedras são apenas isso, simplesmente pedras, seja lá o que isso possa querer dizer. Mesmo diante do *Dasein*, o ente que existe ao colocar em questão o seu próprio estatuto ontológico, os animais apresentam-se na sua pobreza de mundo e as pedras não possuindo mundo, porque não possuem linguagem e, por conseguinte não podem *ser-com*. Lhes falta aquilo que há em excesso no humano. Porém, como defendo em *Ontofagia* (2020) e na esteira de Nancy, ser é ser-com e tudo aquilo que é, na medida em que é um corpo, existe no modo da relação, do endereçamento e da construção coletiva de diversos mundos plurais. Mais além desse pensamento, eu acrescento: ser é comer e ser-com é, antes de tudo, admitir que somos também comidos. Ser-com: comer e ser-comido. Sempre repito: ***a ontofagia é uma ontologia dos buracos***: das aberturas singulares que se abrem no interior da Impessoalidade.

A ontologia tradicional, de Aristóteles a Heidegger, diante dos existentes extra-humanos, presume que comemos, mas esquece que aquilo que comemos nos come de volta e, por conseguinte, existe ativamente e produz positivamente um mundo. Quando piso no chão, o chão rochoso ou terroso pisa de volta, ele pesa sobre mim. Eu nem preciso falar de uma pedra que pode estar no rim de algum de nós, circulando entre nós, e da dor que ela pode causar e nos deslocamentos de mundos que ela pode produzir. Talvez vocês não consigam continuar a ler estas linhas se esta pedra “decidir” mover-se. Mais precisamente: nunca se trata de uma decisão sua (ou da pedra), mas resultado de um encontro, de um sentido ou de um endereçamento. Posso falar também do café que te toma e que te transforma numa pessoa agitada; posso falar na cadeira que molda o meu corpo curvado enquanto escrevo esta linha; posso falar no celular que produz sujeitos vinculados a novos modos de relação; podemos falar, como o faz Nancy, na técnica enquanto agência independente de qualquer tipo de inteligência humana ou divina (Nancy, 2010).

As implicações desse pensamento são radicais, a começar pela afirmação e abertura para a singularidade que muitas vezes leituras tortas do pensamento da diferença nos levam a negar. Somos convidadas/os/es a pensar a singularidade dos mundos para além do mundo humano, dos mundos que não podemos acessar senão diante da afirmação do nosso próprio limite. Não podemos ver com os olhos de uma pedra, mas podemos nos ver vistos por ela. Metáfora estranha mas que deve permanecer na sua estranheza para que entendamos a radicalidade do que está sendo colocado. Para usar outra metáfora, capacitista, como a maioria das metáforas filosóficas ocidentais, ponto de vista é, também, ponto de cegueira e aquilo que o pensamento ocidental denega é, ao mesmo tempo, o ponto de vista e o ponto cego.

Sabemos que para desconstruir um movimento não basta inverter a metafísica, temos que inverter e deslocar. Não basta afirmar a mulher em detrimento do homem, afirmar o animal em detrimento do humano, afirmar o preto em detrimento do branco, afirmar a pedra em detrimento da linguagem. A inversão faz parte do processo de desconstrução, enquanto movimento de afirmação da alteridade, mas a singularidade radical é aquela que excede toda e qualquer oposição, é aquela que, desde o interior, nos convoca para fora dela. Mas o fora, esse é o grande ensinamento de Nancy, sempre opera dentro: nem imanência, nem transcendência, mas *transimanência*. O há e o não há da relação sexual: sempre uma transa iminente (Coelho, 2020).

Trazendo menos para as praças de luta e mais para as batalhas conceituais (se é que possível fazer essa oposição), não basta afirmar o corpo em detrimento da alma ou a matéria em detrimento da forma. O próprio sentido da palavra “sentido” deve ser invertido para que “corpo”, “matéria”, “forma”, “palavra” ou “pedra”, possam fazer sentido.

Aqui quem inverte pode ser a língua, mas quem desloca é a boca, mas não a boca que pronuncia a palavra “pedra”, mas a boca que mastiga, os olhos que devoram e o corpo que digere. “Eu como outro”, pode ser relido, então, em eu como o outro, empregando o verbo comer. Eu mastigo e a pedra deglute, os outros, todos os outros. Mas a cada mordida tudo me come e nos come de volta. Eu como pedra, mas a pedra me come de volta. Eu como vocês e vocês me comem.

Os jesuítas, na inocência e infantilidade de sua epistemologia supremacista, chegaram aqui e vieram catequizar, ensinar, educar e doutrinar. Mas não sabiam eles que, no interior da

sua violência colonial, ao tentar devorar-nos sem deixar resto algum, eles também foram devorados.

A língua portuguesa, língua imposta pelo colonizador, é esburacada por resistências múltiplas, por vozes infinitas e que instauram a finitude em toda suposta permanência. Português atravessado e rasgado por sotaques e línguas outras que foram mortas, mas que, também, perfuraram, cortaram, dilaceraram a língua: aquela dos jesuítas. O português virou, dentre outras coisas, dentre muitas coisas, aquilo que Lélia Gonzales (2020) chamou de pretuguês: lá onde falam em negatividade, a nega é ativa. Lá onde pensaram falar os jesuítas, falam Krenaks e Kopenawas. A língua não sai ilesa, ninguém sai ileso ao encontro, a comparação mesma que é existir/coexistir.

Desta forma, convertemos *o materialismo da palavra*, esta produção de estruturas e de localidades (raça, gênero, classe, espécie etc.), em *palavrismo da matéria*, a afirmação da singularidade que deve vir junto de toda estrutura impessoal. A cada vez que atualizamos uma estrutura, um deslocamos singular opera.

Não me peça que eu lhe faça um texto como se deve. Correto, branco, suave, muito limpo, muito leve. Sons, palavras, são navalhas e eu não posso escrever como convém, sem querer ferir ninguém. Não há como excrever a desconstrução seguindo modelos previamente estipulados e seguros. Excrever a desconstrução e a singularidade de um (*mais de um*) corpo, isto é, *o palavrismo da matéria*, é excrever o fora dentro, é trazer para o seio da coletividade a própria ruptura e o excesso que são constitutivos dela e que ela insiste em denegar.

Eu assino e penso, como navalha, com os dentes afiados. Com todos os dentes que estão por todo o meu corpo e por todos os corpos, em vocês e em mim.

de Jacarepaguá,

C. C. Coelho

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre (1982), in: ALTHUSSER, Louis. *écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Paris: STOCK/IMEC, 1994.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de Linguística Geral I*. São Paulo: Pontes, 2005.
- BERNARDO, Fernanda. “Verso para uma poética”. in: *Revista Filosófica de Coimbra – n.º 31*, Coimbra: 2007, p. 71-142.
- BERNARDO, Fernando. “Lévinas e Derrida, “um contacto no coração de um quiasma””. in: *Revista Filosófica de Coimbra – n.º 33*, Coimbra: 2008, p. 39-78.
- COELHO, Carlos C. *Ontofagia, um materialismo mágico*. Rio de Janeiro: Ape’ku, 2020.
- COELHO, Carlos C. “O animal que não existe: orifícios coloniais, o delírio do Nome e uma língua salivante”. In: PARENTE, A. DANNER, F. da SILVA, M. A. *Animalidade: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.
- DILTHEY, Witney *L’Édification Du monde historique dans les sciences de l’esprit*, trad. e pres. Sylvie Mesure, Paris: Cerf, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *De la Gramatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques. *Eperons – les styles de Nietzsche*, Paris: Flammarion, 1978.
- DERRIDA, Jacques. *Le toucher – Jean-Luc Nancy*, Paris: Éditions Galilée, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *Psyché: Invention de l’autre I*. Paris: Galilée, 1987.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Éditions Galilée, 1993.
- DERRIDA, J. *L’animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.
- DUNKER, Christian. “Corporeidade em psicanálise: corpo, carne e organismo”, in: DUNKER, Christina; RAMIREZ, Heloisa; ASSADI, Tatiana. *A pele como litoral*. São Paulo: Zagodoni Editora, 2021.
- FREUD, Sigmund. (1974). *Achados, idéias, problemas* [1938]. Edição Standard brasileira. v.23. Rio de Janeiro: Imago, 1974. 23v.
- FREUD, Sigmund. (1920). *Além do Princípio do Prazer*. Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. (1919). *Notas sobre o “bloco mágico”*. In: O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, p. 267-282, 2021.
- GONZALES, Lélia. *Por um feminismo afro latino americano*, Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. In: **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 5, p. 7–41, 2009. Disponível

em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 16 set. 2022.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. M. S. C. Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

LACAN, Jacques. *Coférence à Génève sur le symptôme*, L'École de la Cause freudienne, «La Cause du Désir» vol.1 N° 95, 2017, pages 7-24.

LACAN, Jacques. *Seminário – Livro 2, o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MANIGLIER, Patrice. *La vie énigmatique des signes. Saussure e la naissance du structuralisme*. Paris: Leo Scheer, 2006.

NANCY, Jean-Luc. *Adoração: Desconstrução do Cristianismo II*. Trad. F. Bernardo. Coimbra: Pallimage, 2014.

NANCY, Jean-Luc. *À l'Écoute*, Paris: Galilée, 2002.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*, Paris: Métailié, 2006 (Trad. port. de Tomás Maia. Lisboa: Vega, 2000).

NANCY, Jean-Luc. *Dans quel monde vivons-nous?*. Paris: Galilée, 2010.

NANCY, Jean-Luc. *Être, singulier, pluriel*. Paris: Galilée, 2013.

NANCY, Jean-Luc. *L' "il y a" du rapport sexuel*. Paris: Galilée, 2001.

NANCY, Jean-Luc. *Le pois d'un pensée*. Paris: La Phocide, 1970. (Trad. F. Bernardo. Coimbra: Pallimage, 2011).

NANCY, Jean-Luc. *Le sens du monde*. Paris: Galilée, 1993.

NANCY, Jean-Luc; LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *O título da letra*, Rio de Janeiro: Escuta, 1991.

PERELSON, Simone. “Do ‘limbo feliz’ de Herculine ao ‘tecnogênero’ de Preciado: um novo cenário para a abordagem psicanalítica da sexuação.”, in: Revista *Ágora* (Rio de Janeiro) v. XXI n. 3 set/dez 2018, p. 289-300

PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*, São Paulo: n-1 Edições, 2018.

RICOEUR, Paul. *O Conflito das interpretações*. Porto: Res Editora, s/a.

SANTOS SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de linguistique générale. Édition critique préparée par Tullio de Mauro*. Paris: Payot, 1972.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.