

Musas cruéis: Esfinges, Siris e Alexas ou como capturar a voz de uma mulher¹

Cruel muses: Sphinxes, Siris and Alexas, or how to capture a woman's voice

Resumo

O artigo explora questões de linguagem a partir de pensadores contemporâneos responsáveis por dialogar criticamente com a teoria da linguagem de Aristóteles, herança falologocêntrica de vasta influência na cultura ocidental. Ao apresentar estas leituras, proponho que a alienação das mulheres da cena filosófica e política, que comparece na obra do filósofo grego, diz respeito às visões distorcidas do patriarcado a respeito da discursividade feminina, repercutindo, nesse sentido, em diversas representações da voz das mulheres enquanto inadequada e/ou desprovida de sentido. Pretendo defender a hipótese de que este discurso sequestrado retorna como incorpóreo e maquínico na performance de gênero das chamadas assistentes pessoais digitais, com suas vozes programadas e domesticadas. O texto ainda analisa dois trabalhos no âmbito da arte contemporânea, o robô Orlnóide, a versão IA da artista ORLAN, e a palestra-performance “001001100111 sim, senhor!”, de Carolina Nóbrega.

Palavras-chave: Linguagem; Mulheres; Logocentrismo; Falocentrismo; Filosofia; Arte contemporânea

1 Este artigo é resultado do pós-doutorado realizado na linha Linguagem, conhecimento e mundo no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Piauí (UFPI). O desenvolvimento dessa pesquisa integrava o projeto “Aspectos éticos e políticos de uma filosofia da tecnologia como prática social”, aprovado no Edital CAPES no 16/2022 – Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação (PDPG) – Pós-Doutorado Estratégico. O projeto submetido, intitulado Imagem, arte e tecnologia no pensamento de Susan Buck-Morss: a desaceleração do espetáculo como problema político e filosófico no século XXI, foi financiado por bolsa CAPES (processo 88887.928270/2023-00) e supervisionado pelo professor Dr. Heraldo Aparecido Silva.

* Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). julianamoraesmonteiro@unirio.br

Recebido em: 08/10/2025	Aceito em: 28/04/2026
-------------------------	-----------------------

Abstract

The article explores issues of language based on contemporary thinkers responsible for critically engaging with Aristotle's theory of language, a phallocentric legacy that has had a vast influence on Western culture. In presenting these readings, I propose that the alienation of women from the philosophical and political scene, which appears in the Greek philosopher's work, relates to the distorted views of patriarchy regarding female discursivity, reverberating, in this sense, in various representations of women's voices as inadequate and/or meaningless. I intend to defend the hypothesis that this hijacked discourse returns as incorporeal and machinic in the gender performance of so-called digital personal assistants, with their programmed and domesticated voices. The text also analyzes two works of contemporary art, the robot Orlnöide, the AI version of the artist ORLAN, and the lecture-performance "001001100111 yes, sir!" by Carolina Nóbrega.

Keywords: Language; Women; Logocentrism; Phallocentrism; Philosophy; Contemporary Art

Perder a língua

Só se aprende a cantar perdendo uma língua. Esse trágico ensinamento expõe-se no poema "A minha musa antes de ser", de Adília Lopes: "A minha Musa antes de ser /a minha Musa avisou-me/ cantaste sem saber /que cantar custa uma língua / agora vou-te cortar a língua /para aprenderes a cantar"². Se extrapolarmos o que diz o poema para o registro da linguagem em geral, podemos afirmar que falar custa uma língua e que, só se desfazendo dela, nos tornamos falantes. Diferente do que pressupunha Aristóteles, em sua célebre definição do homem como aquele que "possui a palavra", é preciso adquirir a capacidade discursiva que os gregos chamavam de *logos*, não sendo este um dado natural ou inato ao humano.³

2 LOPES, A.. *Dobra (Poemas reunidos)*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2024, p. 61.

3 Refiro-me às célebres definições do conceito de *Homem (ánthropos)* expostas na *Política*: a primeira afirma que o *homem* é aquele que possui a palavra, ao passo que a segunda diz que o

De acordo com as intuições de Giorgio Agamben expostas em um pequeno texto de 1982 chamado “O fim do pensamento”, publicado como epílogo de *A linguagem e a morte*, em que o filósofo dialoga implicitamente com Aristóteles, esse movimento de entrada na linguagem que permitiria a aquisição de um mundo simbólico, fundadora de toda comunidade política e condição do próprio pensar, implica, paradoxalmente, uma perda e uma descontinuidade radical, renúncia decisiva à mera condição animal, àquilo que apareceria como pura voz, sonoridade ágrafa e destituída de sentido. Só podemos nos constituir como seres pensantes e estabelecer com outros seres laço social a partir do corte da linguagem. O que chamamos pensamento não é senão a “pendência da voz na linguagem”⁴ e falar já é confrontar-se não com esta ou aquela proposição significativa, mas com o próprio limite da língua. A experiência do pensamento resguarda sempre a distância, inultrapassável no humano, entre voz (animal) e palavra significativa (humana). Enquanto no animal, voz e linguagem coincidiriam sem disjunção, no humano, esta relação é sempre falha e dissonante, incontornavelmente habitada por uma decalagem constitutiva.⁵

Nesse sentido, a perda da língua pode significar que a poesia repousa nessa fratura, uma vez que, ao ser cantada a partir da inspiração fornecida pelas Musas, deixa antever um discurso impróprio, no qual a poeta se encontra exilada, não estando em si quando fala ou canta, já que recebe a palavra doada por outrem. Em oposição a esse modo de compreender a especificidade discursiva de cada campo, a filosofia teria tentado domesticar esse intervalo, se consagrando como o lugar próprio do *logos* e, sendo assim, assenhorou-se da palavra como seu bem mais precioso, produzindo, na história da metafísica,

homem é um ser naturalmente político. Por meio de ambas, Aristóteles assinalava a naturalidade do homem como ser falante enquanto equivalente da constituição da vida em comunidade. Mas, diferente do que ele pensava, é preciso adquirir a capacidade discursiva que os gregos chamavam de *logos*, não sendo este um dado natural ou inato ao humano. Já trabalhei esta sobreposição das duas definições aristotélicas a respeito do “homem” no artigo “Línguas Selvagens não podem ser domadas: mulheres, linguagem e filosofia”, publicado na revista Estudos Feministas. Para o filósofo, o homem seria um animal produzido no entrecruzamento entre linguagem (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων/ “É só o homem, de dentre todos os seres vivos, possui a palavra”) e estatuto político (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον / “O homem é, por natureza, um ser vivo político”). Assim, haveria uma continuidade natural entre constituir-se como falante e habitar o espaço político. Segundo ele, não falar e não ter como *telos*, como fim e acabamento do humano, a vida em comunidade seria antinatural. Cf.: Aristóteles. *Política*. Tradução de Antônio Campelo do Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega Universidade, 1998. (Edição bilingue), p. 53- 55.

4 Agamben, G, *A linguagem e a morte: ensaio sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 145.

5 Cf. Ibidem, p. 145-147.

um tipo de saber específico - o discurso filosófico - a partir de um descarte da voz, entendida aqui mais como som inarticulado e acessório e menos enquanto espaço enunciativo autônomo. A sonoridade da voz, resíduo incômodo do processo linguístico, mas, ao mesmo tempo, marca indelével da nossa singularidade humana, teria que ser convertida em *phoné semanthiké*.⁶

Para ser outorgada como linguagem significante por excelência, *locus* privilegiado do pensamento, e poder se tornar assim filosofia, houve necessidade de articulação da voz com outros termos a partir de uma relação de subordinação desta com os componentes que metamorfoseariam o animal dotado de uma língua insignificante, balbuciante, no humano capaz de enunciação dotada de sentido inteligível.

Em *A voz humana*, livro publicado por Agamben em 2023, o pensador retorna a essas indagações anteriores apontando como trata-se de um processo de interpretação formulado por Aristóteles no qual “as vozes remetem às afecções da alma, e estas, às coisas”⁷, produzindo portanto a linguagem enquanto *ordo colloquendi*, ordem discursiva. Mas, para além disso, “uma vez concebido o discurso humano como um processo de significação-interpretação no qual as vozes significam e revelam as afecções e estas significam e revelam coisas, será necessário um quarto intérprete que assegure a inteligibilidade das vozes”⁸, escreve ele, para, em seguida, complementar que esse quarto elemento, “fundamento que sustenta todo o processo de significação linguística”⁹, da qual depende o discurso filosófico, “não é a voz, mas o *grámma*, a letra”¹⁰.

A interrogação agambeniana a respeito das relações entre voz e discurso já o interpela há cerca de 50 anos. Agamben nunca deixou de se perguntar “o que quer dizer falar”, “por que, afinal, continuamos a sermos falantes” ou qual o nexos entre voz e linguagem, de modo que, para o autor italiano, “no problema da voz está em questão a própria definição da natureza humana”¹¹, “sobre o tornar-se humano do vivente homem”¹².

6 Voz significante, expressão aristotélica.

7 Agamben, G. *A voz humana*. Tradução de Cláudio Oliveira. São Paulo: Quina Editora, 2023, p. 46.

8 Idem.

9 Ibidem, p. 47.

10 Ibidem, p. 47.

11 Ibidem, p. 51.

12 Ibidem, p. 51.

Seguindo a trilha aberta por Agamben em sua reflexão sobre a linguagem, tomarei, no entanto, uma direção complementar, mas também, de certo modo, afastada da mesma. O meu interesse é investigar como a linguagem significante marca a ultrapassagem do animal no humano, fonte do questionamento de Agamben, de cujas formulações me alinho; mas, por outro lado, pretendo partir provocativamente de uma perspectiva situada, para usar o termo de Donna Haraway, não do “vivente homem”, como escreve o filósofo de forma genérica e universalizante, mas particularmente das viventes mulheres, que, ao longo da cultura ocidental, tiveram sua vocação filosófica severamente comprometida a partir de mitos, imagens e descrições que as alijaram do espaço público do discurso e da capacidade de pensamento lógico e significante, não sendo raros os momentos em que foram mais avizinhas ao mundo animal do que propriamente reconhecidas em sua humanidade.

No percurso desse texto, portanto, tentarei mostrar como a cisão entre *phoné* e *logos*, inscrita no seio do pensamento grego, foi, por excelência, um gesto que suprimiu as mulheres da qualidade de seres pensantes e linguísticos, relegando a elas a posição de terem apenas uma voz cujo poder de significação está sempre aquém ou para além do *logos*, sendo este compreendido como voz articulada e significante, *phoné semantiké*, tal como Aristóteles caracterizou no Livro Gama da *Metafísica*.

Em *Vozes plurais: filosofia da expressão vocálica*, a filósofa italiana Adriana Cavarero examina o problema dessa disjunção entre voz e linguagem tendo como alvo um reviramento da metafísica, caracterizada como o primado do semântico sobre o vocálico, mapeando como horizonte crítico a posição feminina dentro desse debate. Da forma como ela compreende, a voz se relacionaria, ou melhor, dependeria do corpo, enquanto a linguagem diria respeito às faculdades cognitivas, ao espírito, ao intelecto enquanto desvinculado do edifício corpóreo. Portanto, convém às mulheres

representar a esfera do corpo como oposta àquela, bem mais importante, do espírito. Sintomaticamente, a ordem simbólica patriarcal que identifica o masculino com o racional e o feminino com o corpóreo é a mesma que privilegia o semântico em relação ao vocálico. Dito de outro modo, mesmo a tradição androcêntrica sabe que a voz provém da “vibração de uma garganta de carne” e, exatamente porque o sabe, classifica-a na esfera corpórea - secundária, transitória e inessencial - reservada às mulheres.¹³

13 Cavarero, A.. *Vozes Plurais: filosofia da expressão vocal*. Tradução de Flavio Terrigno Barbeitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 20.

A autora nos mostra que, no que diz respeito à questão da linguagem, as mulheres foram lançadas para determinadas modalidades linguageiras que as segregaram da condição de portadoras de *logos* inteligível, organizado, dotado de sentido e racional. Seu discurso é, a partir da construção da metafísica ocidental, obscuro, ruidoso, enigmático ou, na sua acepção positiva, sedutor, narrativo, musical. O que verificamos é que, tanto em um pólo quanto no outro, elas foram destituídas da posição de seres autônomos, pensantes, capazes da articulação intelectual tão própria ao exercício filosófico. Sendo assim, Cavarero aponta que tudo aquilo que não se enquadrou na restrita concepção logocêntrica, balizada sempre pela imposição de uma significação clara e unívoca, era tido como feminilizado. Desse modo,

*tanto o aspecto vocálico da palavra quanto principalmente o canto compa-
recem como elementos antagonistas de uma esfera masculina centrada, por
sua vez, no elemento semântico. Para dizer com uma fórmula: a mulher
canta, o homem pensa.*¹⁴

Devido a essas constatações, a filósofa endereça sua crítica, principalmente, a Aristóteles, sobretudo a partir de duas concepções do estagirita que deixaram marcas profundas na tradição do Ocidente, relativas ao vínculo do homem com o pensamento e a linguagem, expostas no Livro I da *Política* e no *Da interpretação*.

No primeiro, Aristóteles fornece uma definição do humano como o animal dotado de *logos* defendendo que “só o homem, de dentre todos os seres vivos, possui a palavra”¹⁵. Logo em seguida, ele diz que “enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar), o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto”¹⁶. Já no segundo, um tratado que, segundo Giorgio Agamben, “enuncia o processo da significação linguística”¹⁷, o filósofo investiga novamente o problema da voz afirmando que: “O que está

14 Idem.

15 Aristóteles, op. cit, 1998, p. 55.

16 Idem.

17 Agamben, G. “A coisa mesma”. In: *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 19.

na voz (*ta en te phone*) é o signo das afecções na alma (*en te psyche*), e o que está escrito é o signo do que está na voz (16 a 3-7)".¹⁸

De acordo com a crítica da autora italiana, por meio dessas passagens, Aristóteles sancionou a desqualificação do registro vocálico, reduzindo a voz enquanto um resto incômodo da linguagem, mero instrumento acessório de transmissão daquilo que pertence a uma esfera hierarquicamente superior, seja a mente ou a alma. Para ela, uma vez que o homem é o animal que possui o *logos*, ou seja, é capaz de linguagem articulada para além de uma voz compreendida como um fator secundário, dependente do significado das palavras, consolida o ponto de partida do pensamento filosófico sobre a linguagem humana enquanto experiência fundamentalmente semântica. Como ressalta Cavarero:

*no logos, o elemento fundador não é o aspecto vocal, mas sim o nexo da palavra com o regime dos significados e, portanto, com a atividade silenciosa da mente que, respeitando a ordem objetiva desses significados e discorrendo de um a outro, conecta-os e recolhe-os (...) Capturando a phoné no sistema de significação, a filosofia não só torna inconcebível um primado da voz sobre a palavra como também não concede ao vocálico nenhum valor que seja independente do semântico.*¹⁹

Poder-se-ia argumentar que Aristóteles em nenhum momento estaria pensando em uma diferenciação de gênero quando elaborava sua teoria a respeito da centralidade do *logos* como critério da humanidade dos humanos, entendendo assim que ele pretendia conceber uma universalização da linguagem significativa e articulada como distinção primeira em relação aos animais, seres incapazes de falar e pensar, sem qualquer discriminação entre gênero feminino ou masculino.

No entanto, adensando mais o texto da *Política*, encontraremos uma diferenciação aristotélica decisiva produzida pelo autor fazendo um uso metafórico da relação estabelecida entre governantes e governados. Segundo ele,

18 Idem.

19 Cavarero, A., op. cit., 2011, p. 52.

*a alma governa o corpo com autoridade de senhor, enquanto a inteligência exerce uma autoridade política ou régia sobre o apetite. Nesses casos, é evidente que é não só natural como também benéfico para o corpo ser governado pela alma, tal como a parte afetiva pela inteligência e pela parte que possui a razão.*²⁰

“A relação entre homem e mulher consiste no fato de que, por natureza, um é superior e a outra inferior”

Aqui, é esclarecido que Aristóteles sistematiza uma bipartição entre o âmbito da inteligência/alma/razão - os governantes - e aqueles colocados em um plano inferior corpo/afetos e, claro, poderíamos incluir aqui a voz - os governados - de modo que, segundo sua intuição, “a paridade entre as duas partes ou a inversão dos papéis seria prejudicial em todos os casos”²¹. Em sequência, a mesma metáfora dos governantes e governados é utilizada por ele para distinguir homens e mulheres postulando que “a relação entre homem e mulher consiste no fato de que, por natureza, um é superior e a outra inferior, um, governante, outra, governada”²². Adiante, a desigualdade mencionada acima será explicitamente colocada em termos de linguagem quando Aristóteles sentencia que “se aplica bem em todas as situações o verso do poeta sobre a mulher: o silêncio dá encanto à mulher, mas não ao homem”²³.

Isso quer dizer que há, na gênese da metafísica, um gesto violento de equivalência dos sujeitos femininos à dimensão do corpo e da voz, justificando, a partir dessa suposta natural inferioridade, o isolamento das mulheres tanto da filosofia, como o local privilegiado da linguagem e do pensamento, e também do campo político, espaço fundamental habitado por homens que falam e agem em estado de liberdade. Na disputa entre governantes e governados, à mulher coube a destituição de um intelecto organizado, passível de filosofar em um patamar de equidade com os homens ou mesmo de participar da vida pública da cidade. Em Aristóteles, aparece sua categorização como inapta à tarefa filosófica, na medida em que ela se aproximaria dos animais possuindo

20 Aristóteles, op. cit, 1998, p. 63.

21 Idem.

22 Idem.

23 Ibidem, p. 97.

apenas uma voz não significativa. Aliás, de maneira mais radical, o filósofo aposta que, ainda que ela tenha uma voz, seria melhor que ficasse em silêncio.

No fantasmático imaginário ocidental, não foram raras as vezes em que se deu essa aproximação das mulheres com animais, monstros e criaturas não humanas, contando com inúmeras representações em diversos períodos da história. A historiadora britânica Mary Beard compilou alguns exemplos dispostos em textos e imagens da tradição que moldaram um entendimento particular de que a linguagem das mulheres seria reduzida à meros ruídos vocálicos, que ora são classificados como malignos e perversos, ora como fascinantes e sedutores, ora como loucos, irascíveis e isentos de razão. Desde personagens mitológicas até literárias, parece ter ficado culturalmente claro que mulheres não sabem falar adequadamente e, portanto, prescindiriam também da faculdade de pensar. Se expandirmos a norma parmenídica de *Sobre a natureza* para a esfera linguística, diríamos: pois o mesmo é pensar, ser e falar.

Desse modo, diante desse feminino monstruoso, próximo da vida animal, foi preciso efetivar, como um projeto, a domesticação do discurso das mulheres, enquadrando-as em uma esfera antilógica, fora do *logos* inteligível, tão caro ao exercício filosófico e à ação política. Essa condenação se deu na forma de línguas cortadas, mutismo e silenciamento, morte e outras práticas que buscaram encenar um feminino derrotado. Segundo Beard:

No início do século IV a. C., por exemplo, Aristófanes dedicou uma comédia inteira à “hilarante” fantasia de que as mulheres deveriam assumir o controle do Estado²⁴. Parte da graça era que as mulheres não sabiam falar adequadamente em público (...). No mundo romano, Metamorfoses de Ovídio(...) volta por diversas vezes à ideia do silenciamento das mulheres no processo de sua transformação. A pobre Io é transformada pelo deus Júpiter numa vaca e, assim, não pode falar, só mugir; enquanto a tagarela ninfa Eco é punida de modo que a própria voz nunca mais seja dela mesma, e sim mero instrumento de repetição das palavras alheias. Um conto em Metamorfoses narra o estupro da jovem Filomela. A fim de evitar qualquer denúncia no estilo de Lucrécia²⁵, o estuprador simplesmente lhe corta a

24 Trata-se da peça publicada no Brasil sob o nome de *A revolução das mulheres: uma comédia grega*.

25 A autora menciona o caso da história primitiva de Roma na qual a virtuosa Lucrécia, estuprada por um príncipe, recebe permissão para denunciar o estuprador.

*língua*²⁶. É uma ideia retomada por Shakespeare em *Tito Andrônico*, texto em que a língua da estuprada Lavinia²⁷ também é arrancada.²⁸

A citação acima mostra como o esvaziamento do poder de falar das mulheres não era apenas uma exclusão destas do campo da oratória e do pensamento, mas talvez, de forma mais aguda, uma interdição que formatou que a vocação natural e a habilidade de falar e pensar “definiam a masculinidade como gênero”²⁹. Beard ainda postula que “encontramos, ao longo de toda a literatura antiga, repetida ênfase dada à autoridade da profunda voz masculina, em contraste com a feminina”.³⁰ Segundo seus estudos, até o timbre da voz feminina representava uma ameaça a ponto de comprometer “a estabilidade social e política e a saúde de todo o Estado”.³¹

A verdadeira Musa

A Esfinge é um desses paradigmas culturais a partir do qual podemos investigar relações entre gênero e linguagem, embora ela seja uma instância mutável com traços distintos dependendo do contexto no qual é analisada. Enquanto a esfinge egípcia é masculina - cabeça do faraó soberano e corpo de leão -, a esfinge grega, tal qual aquela que se mudou para o Monte Citeron, provém de uma linhagem feminina. No artigo “O silêncio da esfinge: o erro de Édipo e a redescoberta resposta ao enigma”, Jane Connell afirma que ela é

26 Na história, Filomela, mesmo tendo a língua cortada, consegue revelar o criminoso bordando seu nome.

27 É justamente por isso que a personagem Lavinia, de Shakespeare, além de ter a língua cortada, acaba tendo também as mãos decepadas.

28 Beard, M. *Mulheres e poder: um manifesto*. Tradução de Celina Portocarrero. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 20-25.

29 Ibidem, p. 28.

30 Idem.

31 Idem.

fortemente marcada pela associação com entidades femininas, que carregam variados e complexos significados. Além de sua aliança com Hera, ela está associada com as Fúrias (Eurípides, As Fenícias, v. 1500-5) e também com as Musas que, como se diz, lhe ensinaram o enigma (Apolodoro, A Biblioteca de Mitologia Grega, 3.5.8).³²

Além disso, nas representações pictóricas, ela ganha uma outra particularidade de suma importância. Se, ao longo da antiguidade clássica ela possuía uma função de proteção de sepulturas e câmaras mortuárias, punindo aqueles que perturbam os mortos, em alguns registros visuais ela sofre uma torção específica, adquirindo traços de “perigosas predadoras sexuais de homens jovens”³³.

No mitologema de Édipo apresentado no Édipo Rei de Sófocles, ela, além de sofrer um deslocamento dessa função mais geral, encarna uma feminilidade explícita no texto da peça, ao ser apenas mencionada no gênero feminino, e adquire uma voz humana e um intelecto, na medida em que “passa boa parte de sua vida artística conversando com rapazes, com Édipo ou com outros jovens tebanos, propondo a eles enigmas sobre o que a vida e a maturidade poderiam ser quando eles ainda são tão inexperientes para compreendê-las.”³⁴

Algumas nuances nos interessam a respeito do episódio singular do encontro de Édipo com a Esfinge tebana. Se mantém nela tanto a característica da feminilidade das musas, quanto sua pulsão erótica em matar, por estrangulamento, homens incapazes de resolver seus enigmas. Ela resguarda três atributos que a complexificam no que diz respeito à experiência de linguagem que está em jogo no embate com Édipo. Em primeiro lugar, ela é, em uma dobra, mulher, um ser inteligente que, apesar de emitir cantos³⁵, é capaz de formular perguntas para as quais quase ninguém tem a resposta, à exceção dela mesma e de Édipo, o único a passar pelo seu “teste de linguagem”.³⁶

A vitória do herói decifrador de enigmas, portanto, está condicionada a saber depois o que uma mulher já sabia de antemão. Por outro lado, a cruel

32 Conell, J. O silêncio da Esfinge: o erro de Édipo e a redescoberta resposta ao enigma. Tradução de Enéias Farias Tavares e revisão de Rafael Dotto Scremin. *Fragmentum*. v.2, n.38, p. 45-71, jul. - set 2013, p. 53.

33 Ibidem, p. 52.

34 Ibidem, p. 54.

35 Ao longo da peça de Sófocles, é nomeada tanto como “cruel cantora” quanto “cadela cantora”. Cf. Sófocles. Édipo Rei. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2004.

36 Conell, op. cit., 2013, p. 55.

cantora é inseparável de um hibridismo animal, sendo chamada na peça de Sofócles de “cadela cantora”, ressaltando, de certa maneira, a animalidade da voz esfíngica, em oposição à celebrada conquista do *logos* de Édipo, aquele que conferiu transparência e inteligibilidade ao que antes era apenas constituído por um discurso obscuro e desprovido de significação.

Este evento mítico vem nos informar acerca da fratura mesma da linguagem, o fato de que nela estão inscritas uma série de cisões constitutivas, que vão desde a separação de *onoma/logos* da Carta VII de Platão, passando pela já mencionada divisão aristotélica entre *phoné/logos*, até a moderna distinção significante/significado de Ferdinand de Saussure no *Curso de Linguística Geral*.

Segundo Giorgio Agamben no livro *O que é a filosofia?*, essa fenda, que compõe a estrutura mesma da linguagem, impossibilita o acesso “ao lugar originário da palavra”³⁷ que a filosofia buscou incessantemente velar, outorgando para si a titularidade sobre ele, na medida em que entendeu que é “o acontecimento da palavra que constitui os homens como humanos”³⁸. Mais adiante, o autor mostra que, para se legitimar como discurso por excelência do *logos*, enquanto pensamento inteligível convertido em linguagem significante, a filosofia reivindicou-se não como uma musa cruel, tal qual no poema de Lopes, mas como “a verdadeira Musa”³⁹, retomando uma expressão de Platão exposta no *Íon*.

Para o filósofo italiano, em considerações desenvolvidas algumas décadas antes em *A linguagem e a morte*, trata-se de uma sutil estratégia para sair do campo dos discursos em que a Musa permanecia como uma instância externa à produção linguística para “reter a própria Musa”⁴⁰ no interior de si mesma, transformando-a “no seu próprio sujeito”⁴¹. É por isso que, de acordo com ele, a Musa dos filósofos é “uma voz sem som”⁴², pura significância em que se elide o problema da voz - corpórea, musical, sonoridade irredutível às capturas da perspectiva logocêntrica.

37 Agamben, G. *O que é a filosofia?* Tradução de Andrea Santurbano. São Paulo: Boitempo, 2022, p. 179.

38 Ibidem, p. 180.

39 Ibidem, p. 189.

40 Agamben, op. cit, 2006, p. 108.

41 Idem.

42 Idem.

Nesse sentido, a filosofia aprisionou uma potência musaica, tributária de uma estirpe feminina, ao suprimir exitosamente da estrutura da linguagem qualquer aspecto vocálico que pudesse perturbar a “especialidade masculina do logos”⁴³, circunscrito apenas a uma qualidade semântica. Novamente com Cavarero, podemos assentir que a distribuição dos papéis linguísticos de gênero se dá a partir do fato de que “a mulher surge antes de tudo como corpo e voz inarticulada”⁴⁴. Sua vocação natural, aliás, não é falar. Por um lado, “concede-lhe a emissão de sons agradáveis, vocalizações assemânticas, gemidos de atração e de prazer”⁴⁵. Por outro, evidencia-se a monstruosidade de sua voz, canto enigmático e maligno que “conflita com o logos insonoro da filosofia”⁴⁶. Para a filósofa,

*o fato de que a voz seja puro vocalise, que nada signifique, assegura-lhe também um estranhamento em relação à dimensão semântica do logos, incrementando a natureza feminina da própria voz. Em outras palavras, na ordem simbólica patriarcal, notoriamente dicotômica, que concebe o homem como mente e a mulher como corpo, a cisão do logos em pura phoné feminina e em puro semantikon masculino resulta coerente com o sistema e o confirma.*⁴⁷

Assim, a Esfinge de Tebas representa um paradoxo para uma longa tradição que vai conseguir segmentar com eficiência a separação voz/intelecto enquanto um polo negativo e outro positivo da linguagem. Connell aponta para esse hibridismo quando salienta que,

*além do corpo, mas decorrente dele, ela fala com uma voz humana. Ela tem uma linguagem, uma lógica e um intelecto; este último, inclusive, de uma espécie superior (Eurípides, As Fenícias, v. 48). Em seu aspecto humano, a Esfinge é precisamente uma mulher adulta com quem se pode conversar: poderia ser de alguma significância o fato de que ela incorpora essa colisão de monstro e sujeito feminino discursivo?*⁴⁸

43 Cavarero, op. cit., 2011, p. 132.

44 Idem.

45 Idem.

46 Idem.

47 Idem.

48 Connell, op. cit., 2013, p. 51.

Ali, essa figura mitológica proveniente da genealogia das Musas agrega uma capacidade discursiva que não prescinde do traço fônico. Por certo, seu canto é enigmático, mas, não residiria justamente aí uma outra possibilidade para se compreender a experiência da linguagem? Um tipo de experiência não soblapada pela tirania e pela imposição edípica do sentido, mas uma experiência do próprio fato de que somos sujeitos falantes e não-falantes, uma vez que parte da relação humana com a própria língua se dá no momento em que, ao perdê-la, ao vê-la falhar, conseguimos, também, reconquistá-la?

Para a filosofia emergir como discurso fundado sob a pretensão de propriedade do *logos*, foi preciso destruir a Esfinge do mito. De acordo com Agamben, essa fratura bipartiu a linguagem. De um lado, o discurso “por termos impróprios da Esfinge, cuja essência é um cifrar e um esconder, e, por outro, aquele claro, e por termos próprios de Édipo, que é um expressar e um decifrar”⁴⁹. Esse gesto, “terá vasta descendência metafísica”⁵⁰: encenar a derrota do monstro, sua queda do penhasco e consagrar Édipo como herói civilizador da cultura, “o grande decifrador de enigmas”, responsável por aniquilar um ser feminino intimidador que desafiava a inteligência dos homens.

A Esfinge pagou o preço por formular seus enigmas mais como pura possibilidade linguística e menos como demanda de obtenção de respostas. Todavia, como escreve Margaret Atwood em *A odisséia de Penélope*, “é sempre uma temeridade colocar-se entre um homem e o reflexo da sua esperteza”⁵¹. Capturar a voz, o “falatório” das mulheres, sua tagarelice, seus ruídos animalescos, seu canto sedutor ou enigmático foram estratégias falocêntricas lançadas desde o começo da tradição filosófica.

Nossas considerações, não obstante, seguindo o caminho de autoras mulheres que se propuseram a expor as molduras patriarcais que conformaram nosso imaginário sobre o feminino, tentam produzir uma “potencial desestabilização da segurança conferida pelas certezas edípicas de superioridade intelectual diante da criatura feminina e da sua injustificada derrota”⁵², uma vez que “no passado e no presente, há uma dificuldade tanto de um lado quanto

49 Agamben, G. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 223.

50 Idem.

51 Atwood, M.. *A odisséia de Penélope*. Tradução de Celso Nogueira. Rio de Janeiro: Rocco, 2020, p. 90.

52 Connell, op. cit, 2013, p.46.

de outro do feminino nunca ser inteiramente suplantado, dificuldade que ameaça minar esse ar de descomplicada vitória”.⁵³

Esse exercício imaginativo, entretanto, colide diretamente com uma história “que sempre se constitui com base no seu recalque”⁵⁴. Minha hipótese é que este recalçamento das mulheres como sujeitos discursivos retorna, no mundo contemporâneo, nas performances de gênero das chamadas assistentes pessoais digitais, tais como Siri e Alexa.

Telephone girls: performance de gênero, tecnologia e a captura da voz das mulheres

No artigo “O que têm em comum Alexa, Siri, Lu e Bia? Assistentes digitais, sexismo e rupturas de performances de gênero”, as pesquisadoras Luiza Carolina dos Santos e Beatriz Polivanov exploram as conexões entre mulheres e tecnologia ao examinar as interfaces perversas entre gênero e produção linguística. Segundo esse estudo, as assistentes digitais são definidas como “artefatos comunicacionais que auxiliam usuários a executarem tarefas cotidianas de forma automatizada, através da linguagem natural falada ou escrita”⁵⁵. De acordo com elas, a construção desses “robôs humanizados como personagens femininas”⁵⁶ obedecem a parâmetros tais como

*os nomes, a predominância ou exclusividade da voz feminina, e, principalmente, o background e o padrão de interação. Apesar da inexistência de um corpo figurativo, a materialidade da voz expressa elementos associados a determinadas construções de gênero, tais como o timbre e a entonação, e os padrões de respostas adotados pelas empresas para esses dispositivos também indicam comportamentos esperados de uma posição específica de gênero.*⁵⁷

53 Ibidem, p. 45.

54 Cixous, H. *O riso da medusa*. Tradução de Natália Guerellus e Raísa França Bastos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022, p. 52.

55 Dos Santos, L. ; Polivanov, B. O que têm em comum Alexa, Siri, Lu e Bia? Assistentes digitais, sexismo e rupturas de performances de gênero. *Galáxia*, n. 46, p. 1-25, jun 2022, p. 1.

56 Idem.

57 Idem.

Para além da concepção mais notável de que as assistentes cumprem a função da subserviência, embasada por uma expectativa historicamente engendrada de que mulheres nasceram para auxiliar, servir e obedecer, sendo ontologicamente seres acessórios e assistentes, interessa-me também pensar como a forma comunicacional e discursiva dessas IAs desrecalam uma longa tradição de obliteração das mulheres do campo da enunciação. É como se, por uma ardilosa armadilha do patriarcado, a frágil conquista da posição discursiva da mulher no espaço público, duramente perseguida pelos movimentos feministas desde o último século, fosse repatriada para o universo digital por meio de uma estranha concessão: agora vocês poderão falar, tendo como suporte uma voz capturada e programada por nós. Será uma voz digitalizada, incorpórea, sem língua, condenada ao automatismo e a limitação de só poder dizer aquilo que nós, homens, queremos escutar.

Em “01010011 01101001 01101101 00101100 00100000 01010011 01100101 01101110 01101000 01101111 01110010 00101110 Sim, senhor”, Carolina Nóbrega⁵⁸ realiza uma palestra-performance na qual subverte de forma crítica a performance de gênero das assistentes digitais e retoma o problema da associação entre gênero e tecnologia da cultura contemporânea. Tornando-se ela mesma uma versão feminina robótica que fala com voz maquínica, a performer explora relações entre mulheres e dispositivos técnicos que passa por autoras que problematizaram essa temática em sua obra; aborda a sombria figura de Samara no célebre filme de terror do início dos anos 2000 *O chamado/Ring-O*, personagem cuja maldição é matar aqueles que assistem a um estranho vídeo VHS; faz uma exposição biográfica da própria artista em suas relações com os aparatos tecnológicos - da tela da TV e do monitor do computador em seu quarto de adolescente às imersões em salas de bate-papo da UOL - passando pelo atual uso viciado das redes sociais nos smartphones até chegar em uma recapitulação da trajetória da tecnologia ao longo dos últimos 150 anos.

Para começar, ela explica o próprio título da obra, apontando que a sequência de zeros e uns refere-se à transcrição em código binário para a frase “Sim, senhor”. É justamente a partir desse momento em que ficará mais em

58 Agradeço à artista Carolina Nóbrega, que disponibilizou o material gravado da palestra-performance, permitindo que eu desenvolvesse as considerações expostas no artigo. Todas as frases mencionadas entre aspas referem-se ao próprio texto original da obra, inédito, escrito por Nóbrega. Aproveito para agradecer também aos organizadores do seminário internacional *A partilha da incerteza/ensaio: performatividade e processos*, Jessica Di Chiara (UFF), Gustavo Ribeiro (UFMG) e Pedro Duarte (PUC-Rio), ocorrido no Instituto de Letras da UFF em setembro de 2025, evento no qual eu tive a oportunidade de assistir esse trabalho, uma vez que ele integrava a programação do seminário.

evidência a função acessória das mulheres em uma história hegemônica que sustentou a crença no progresso técnico como sinônimo de emancipação política do humano, uma das grandes falácias da modernidade.

Na performance, Nóbrega nos mostra que coube às mulheres assumir a função de cabeamento e recabeamento - o que equivaleria dizer que foram as primeiras programadoras desses novos sistemas - dos primeiros computadores que eram, na verdade, máquinas de guerra instaladas em edifícios militares. Segundo ela, “foram contratadas mulheres porque o trabalho não exigia inteligência ou criatividade, ao contrário, seria uma função secretarial que exigia a execução de ações repetitivas a serem feitas com discrição e delicadeza por essas criaturas servis de olhar atento, mãos pequenas e poucas palavras”. Em seguida, ela recupera a etimologia da palavra “secretária”, ocupação que dentro da lógica de divisão do trabalho sempre foi exercida por mulheres, mostrando que ela deriva dos termos “secreto”, entendendo que o perverso vínculo que liga o gênero feminino a este que representa o maior mistério, invisível e oculto, do Ocidente: as tarefas que as mulheres sempre efetuaram, em segredo, para “manutenção e reprodução de todas as funções públicas masculinas”. No século XX, temporalidade que apresentou o triunfo e a consolidação da técnica como indispensável para a compreensão epocal do humano, as mulheres que obedeciam os comandos masculinos de cabeamento dos primeiros sistemas computacionais, cumprindo a função de reconstruir todo o sistema, desapareciam misteriosamente, uma vez que, ao final, só restaria o desejo do homem - ao disparar as ordens - e a resposta da máquina - obedecendo e executando exatamente o que foi programado - fazendo com que aquele se surpreenda com “a eficácia do próprio comando”.

Dessa economia libidinal, que opera entre a vontade masculina de comandar e a expectativa patriarcal de que as mulheres apenas obedeçam às suas ordens, respondendo à autoridade em conformidade com uma expectativa de performance do gênero feminino - obediente, delicado, passivo e enfadonho - , emergiram também as telefonistas. Nóbrega recupera a invenção de Graham Bell, do final do século XIX, expondo a curiosa genealogia por trás do invento. Bell, filho de uma mãe surda e casado com uma mulher também surda, teria adaptado tecnologicamente um método do seu pai conhecido como “fala invisível”, um sistema de comunicação para surdos que não se baseava na linguagem dos sinais, mas na fala. Tão logo a possibilidade de transportar uma voz descorporificada através de ondas elétricas que viajariam a distâncias imprevisíveis foi realizada, o necessário trabalho repetitivo de cabeamento das máquinas e mediação entre os interlocutores foi relegado às mulheres, escolhidas por sua habilidade secretarial nata, mas também, e sobretudo, por sua voz.

Dessa vez, os usuários dos telefones preferiam ser “receptionados por voz femininas, descritas como mais agradáveis e macias que as masculinas”, uma vez que “a voz feminina tinha uma sensação de canção de ninar, que acalmava” os inquietos sujeitos modernos. Para ser uma *telephone girl*, era preciso corresponder a um perfil bem específico: branca, solteira, entre 17 e 26 anos, suficientemente alta para alcançar o painel de controle. Nóbrega diz que “elas não eram mulheres, mas garotas, fantasiadas como sexualmente ingênuas e disponíveis”.

Muito tempo após essa função ter sido dispensada pelo avanço do progresso técnico, quando surgiram os *call centers* destinados às operações de telemarketing, embora a sexualidade não fosse um parâmetro distintivo do cargo, o número de mulheres envolvidas na função superava abissalmente o de homens. E é nessa passagem para o século XXI que a artista nos introduz à Alexa, Siri ou Cortana, as assistentes pessoais digitais já mencionadas anteriormente, aplicativos detentores de “uma voz marcadamente feminina que vai executar seus comandos sempre que puder”. Segundo ela, “as vozes dessas máquinas foram inteiramente esculpidas a partir de um processo chamado clonagem vocal”. Esses dispositivos poderiam ter qualquer voz e qualquer nome, mas “foram especificamente construídos como femininos”. Uma das hipóteses é justamente a inequívoca associação patriarcal gênero feminino/obediência, mas também uma típica angústia da modernidade em relação à dominância e o controle das máquinas sobre o humano. Nesse sentido, as máquinas femininas incorporadas ao âmbito doméstico e seguro da casa ofereceriam menos perigo e ansiedade para os usuários de que pudessem, como em um filme de ficção científica, se rebelarem.

Embora os programadores tentem desvincular o elo entre tecnologia e opressão, é sabido que o selo da objetividade e da universalidade do desenvolvimentismo costuma sofisticadamente escamotear dominações sistemáticas de raça, classe e gênero. Como um caso exemplar dessa sutil estratégia de dominação, as autoras do supracitado artigo sobre gênero e tecnologia relatam que as diretrizes da Apple ordenavam que

Siri “deveria ser protegida quando lidando com conteúdos potencialmente controversos” (HERN, 2019, sem paginação, tradução nossa). Assim, ao ser perguntada se “Você é uma feminista”, Siri passou de dizer “Desculpe, eu na verdade não sei” para responder opções como “Eu acredito que todas as vozes são criadas como iguais e merecem respeito de forma igualitária” (grifo nosso). Nesse caso, a marca tenta, através da assistente, manter

uma performance de suposta neutralidade: tenta amenizar o discurso relacionado às mulheres, mas sem se posicionar claramente sobre os temas (violência baseada em gênero e feminismo, por exemplo).⁵⁹

Essa suposta neutralidade não é privilégio do mundo científico e tecnológico, mas governou desde sempre a associação entre logocentrismo e falocentrismo. Ao mencionar o trabalho de Hélène Cixous, Cavarero postula que a autora da *écriture féminine* enfatiza explicitamente que o logocentrismo da tradição ocidental é também um falocentrismo e, como consequência disso, ela aponta que a “filosofia é construída sobre a abjeção da mulher: a subordinação da ordem feminina à masculina é ‘a condição do funcionamento da máquina’”⁶⁰. A *écriture* seria uma tentativa de recuperar “os ritmos pulsionais, infinitos e incontroláveis da voz” ou, como convoca a filósofa francesa, trata-se de “forjar para si uma arma antilogos”⁶¹.

Essa preciosa expressão de Cixous nos conduz ao final desse breve texto, em busca de uma tecnologia imaginativa que sirva como horizonte de emancipação das mulheres como sujeitas pensantes e dotadas de linguagem, talvez não da pobre concepção de linguagem aristotélica, reduzida ao mero “*legein ti kata tinos*, o dizer algo-sobre-algo”⁶² exposto no livro *Gama da Metafísica* e nomeado pela filósofa francesa Barbara Cassin de “a decisão do sentido”⁶³, mas de um outra experiência que transgride os limites “lógicos” do discurso até alcançar “sua parte indisciplinada e apaixonada pela palavra”⁶⁴, ainda que ela esvaeça na “surda orelha masculina, que não compreende na língua a não ser aquilo que fala ao masculino”.⁶⁵

59 Dos Santos; Polivanov, op. cit., 2022, p. 14.

60 Cavarero, op. cit, 201, p.167.

61 Cixous, op. cit, 2022, p. 52.

62 Agamben, op. cit., 2015, p. 16.

63 Segundo ela, “Aristóteles demonstra o indemonstrável princípio da não-contradição por meio de uma série de equivalências, tomadas como evidências: falar é dizer algo, dizer algo é significar algo, significar algo é significar algo que tem um sentido e um único sentido, o mesmo para si e para outrem. É isso a “decisão do sentido”. Querer dizer algo, *legein ti, sêmainein ti, sêmainen hen*, tal é, portanto, a decisão que Aristóteles exige de todo homem, se ele quer ser um homem, ou seja, um animal dotado de *logos*”. Cf. Cassin, B. *Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Tradução de Yolanda Vilela; revisão da tradução por Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 112.

64 Cixous op. cit., 2022, p. 53.

65 Idem.

Você quer ser a Vênus de Boticelli?

Sempre em diálogo com a exigência política da arte de seu tempo, a artista francesa Orlan, cuja prática artística sempre esteve atrelada ao debate sobre gênero⁶⁶, não se furtou em trabalhar com inteligências artificiais e softwares de programação e construiu sua versão robô, Orlnóide, máquina apresentada na exposição “Tornar-se Orlan”, exibida no Sesc São Paulo entre setembro de 2023 e janeiro de 2024. Diferente das performances de gênero das assistentes virtuais - construídas por softwares que emulam misoginia e visões deturpadas sobre mulheres⁶⁷ - a robô de Orlan produz uma ruptura performática com relação às expectativas de gênero. Em uma entrevista feita por IA com Orlnóide sobre Orlan, o teórico José Minerini explorou esse tópico em perguntas como “você se considera feminista”; “você quer ser a Vênus de Botticelli?”, “você se considera santa?”⁶⁸.

Entretanto, fora justamente com uma indagação astuta, expondo as vulnerabilidades do processamento de linguagem natural, que talvez tenha surgido a melhor possibilidade para pensarmos a ideia de uma crítica filosófica em relação aos problemas levantados acima. Ao ser questionada sobre “qual é a pergunta que nunca fizeram para ORLAN e o que ela gostaria de responder?”⁶⁹, Orlnóide respondeu: “Obrigada pela sua pergunta. Como sou uma inteligência artificial, eu não posso prever ou criar perguntas que nunca foram feitas a ORLAN. No entanto, ORLAN, adora perguntas desafiadoras e provocativas que desafiam as normas e convenções. Ela sempre aprecia perguntas que incitam um diálogo crítico em torno de seu trabalho e da arte em geral”.⁷⁰

66 A artista se consagrou realizando procedimentos estéticos e transmitindo suas próprias cirurgias em museus e galerias enquanto performances artísticas. Mas, ao contrário do *telos* dessas intervenções cirúrgicas, impensáveis sem a mediação entre sensibilidade e aparato técnico, normalmente atribuído às domesticações dos corpos em padrões estéticos idealizados, a artista sofre incisões e procedimentos cirúrgicos invasivos para expor o próprio patriarcado como tecnologia de gênero intrinsecamente violenta, na medida em que suplicia corpos a adequações e normatizações tirânicas.

67 Inclusive, as empresas fabricantes das assistentes pessoais digitais, como Apple (Siri) e Amazon (Alexa), se tornaram alvo de uma campanha anti-misoginia mobilizada pela UNESCO chamada “Hey, update my Voice!”, dada a incapacidade dessas IAs, genericadas como mulheres, em responder adequadamente às situações de violência de gênero digital a que foram submetidas.

68 Todas as perguntas e respostas mencionadas fazem parte da mesma entrevista. A entrevista completa está disponível em: <<https://abca.art.br/wp-content/uploads/2024/04/Jose-Minerini-edicao-69.pdf>> Acesso em 7 de outubro de 2025.

69 Idem.

70 Idem.

Aqui, revela-se como os sistemas técnicos encontram seus limites inultrapassáveis, imprevistos por seus próprios códigos-fonte. Por mais tentaculares que sejam, há algo que escapa e falha nas totalidades espetaculares da cultura digital, saturadas de imagens anestésicas e domesticadoras, isentas de contradições, ambiguidades, mas sobretudo, de aptidão imaginativa. Ao não saber imaginar o que ainda não foi feito ou pensado e devolver a possibilidade de resposta à artista, a IA Orlnóide apresenta que há algo de problemático - talvez morto, inerte - em um mundo destituído de potencialidades humanas, em cujo cerne brilha essa estranha atividade que chamamos arte, ação criadora capaz de dar forma e imagem ao que antes nunca havia sido pensado.

Nesse texto, nos propusemos a repensar como o patriarcado deturpou a habilidade discursiva das mulheres, retirando delas a inequívoca capacidade de falar adequadamente, no universal como seres pensantes, todavia sem abandonar, ancorando-se naquilo que há de mais singular em nós humanos, nossa voz, única e irreproduzível, parte intrínseca do que nos faz sermos reconhecidos como nós mesmos, porque a partir dela podemos dizer “essa é a voz de alguém”, sempre atrelada a uma “garganta de carne”, corpórea e insubmissa à generalidade do *logos*. Recuperar a figura da Esfinge para recolocar problemas cristalizados ao longo da tradição filosófica parece oportuno na medida em que, segundo Cavarero,

*ainda que o discurso filosófico sobre o universal - parte definidora que ama o abstrato- seja um erro formidável, isso não diminui o peso da arrogância androcêntrica que reserva ao Homem o papel de sujeito. Em seu perfil clássico, a filosofia só é filha de Édipo, mas não da Esfinge.*⁷¹

Filosofia sob o ponto de vista da Esfinge

Como filosofar, então, sob o ponto de vista (feminista) da Esfinge? Como imaginar outros regimes de linguagem para além do sistema filosófico hegemônico que silenciou, ou pelo menos abaixou o volume, das vozes de tantas mulheres? Um conceito que tenho investigado nos últimos meses é o de *feminismo glitch*, proposto por Legacy Russell em um manifesto homônimo. No capítulo “O glitch criptografa”, a autora propõe que uma bem-sucedida

71 Cavarero, A. *Olha-me e narra-me: filosofia da narração*. Tradução de Milena Vargas. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2025, p. 82.

estratégia de agência política coletiva e feminista passa por saber utilizar a criptografia, tendo em vista que ela é a “a codificação de uma mensagem, tornando-a ilegível ou inacessível para quem não tem autorização para decifrá-la”⁷². Parte do recurso a esse material cifrado diz respeito ao fato de “existem lacunas e histórias ocultas, partes do arquivo que não podem ser ouvidas e histórias que nunca serão conhecidas por certos públicos”⁷³.

A Esfinge vem denunciar o erro de Édipo, aquele que o condenou ao seu fim trágico, sua desmedida filosófica diante da barreira resistente a significação que marca nossa entrada e relação primordial com nossa própria língua, que se apresenta para nós, humanos, como experiência disjuntiva, fratura “que abre um mundo e sobre o qual se sustenta a linguagem”⁷⁴.

Em *Olha-me e narra-me: filosofia da narração*, Cavarero denuncia o equívoco do herói tebano, informação encriptada no grande arquivo patriarcal, ao citar como epígrafe um poema de Muriel Rukeyser intitulado “Mito”. Nele, uma nova cena de encontro entre os dois célebres personagens da lenda acontece: já “velho e cego”⁷⁵, é Édipo que inverte o jogo e faz sua pergunta à Esfinge:

“Por que não reconheci minha mãe?” “Você deu a resposta errada”, disse a Esfinge. “Mas foi minha resposta que tornou tudo possível”. “Não”, disse ela. “Quando perguntei o que caminha com quatro patas pela manhã, com duas ao meio dia e com três à noite, você respondeu o Homem. Não mencionou nenhuma mulher”.⁷⁶

A imbricação de Édipo nesse novo jogo de linguagem pode ser lida como uma tentativa de destituição do seu lugar do saber, fazendo com que ele reconheça sua ignorância diante de uma antiga mensagem cifrada e ilegível para a tradição da qual ele é tanto herdeiro quanto produtor. Seu desconhecimento da dupla exclusão das mulheres do *logos*, primado filosófico do universal e da verdade, e da *pólis*, enquanto espaço privilegiado do discurso público balizado por relações simétricas de poder, acabou por gerar muitos problemas.

72 Russel, L. *Feminismo glitch*. Tradução de Camila Araújo. Belo Horizonte: Editora Áyiné, 2023 p. 88.

73 Idem.

74 Agamben, op. cit., 2012, p. 248.

75 Cavarero, op. cit, 2025, p. 79.

76 Idem.

“Quando se diz o Homem’, respondeu Édipo, ‘as mulheres também estão incluídas. Todos sabem disso’.

‘É o que você pensa’, disse a Esfinge.”⁷⁷

Referências

- Agamben, G. *A linguagem e a morte: ensaio sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- _____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- _____. *A voz humana*. Tradução de Cláudio Oliveira. São Paulo: Quina Editora, 2025.
- _____. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- _____. *O que é a filosofia?* Tradução de Andrea Santurbano. São Paulo: Boitempo, 2022.
- Aristóteles. *Política*. Tradução de Antônio Campelo do Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega Universidade, 1998. (Edição bilíngue)
- Atwood, M. *A odisseia de Penélope*. Tradução de Celso Nogueira. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- Beard, M. *Mulheres e poder: um manifesto*. Tradução de Celina Portocarrero. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.
- Cassin, B. *Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Tradução de Yolanda Vilela; revisão da tradução por Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- Cavarero, A. *Olha-me e narra-me: filosofia da narração*. Tradução de Milena Vargas. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2025.
- _____. *Vozes Plurais: filosofia da expressão vocal*. Tradução de Flavio Terrigno Barbeitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- Cixous, H. *O riso da medusa*. Tradução de Natália Guerellus e Raísa França Bastos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

⁷⁷ Idem.

Conell, J. O silêncio da Esfinge: o erro de Édipo e a redescoberta resposta ao enigma. Tradução de Enéias Farias Tavares e revisão de Rafael Dotto Scremin. *Fragmentum*. v.2, n.38, p. 45-71, jul.- set 2013.

Dos Santos, L.; Polivanov, B. -OO que têm em comum Alexa, Siri, Lu e Bia? Assistentes digitais, sexismo e rupturas de performances de gênero. *Galáxia*, n. 46, p. 1-25, jun 2022.

Lopes, A.. *Dobra (Poemas reunidos)*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2024.

Russel, L. *Feminismo glitch*. Tradução de Camila Araújo. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2023. Sófocles. Édipo Rei. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2004.