

Coleção Gênero

# Para Além do Falo

uma crítica a Lacan do  
ponto de vista da mulher

Teresa Brennan



DIGITAL  
Source

  
EDITORA  
ROSA DOS  
TEMPOS

Teresa Brennan

# Para Além do Falo

uma crítica a Lacan do ponto  
de vista da mulher

Tradução de  
ALICE XAVIER



<http://groups.google.com.br/group/digitalsource>



CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte

Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

P237 Para além do fato: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher/ Teresa Brennan  
(org.). tradução Alice Xavier. - Rio de Janeiro; Record. Rosa dos Tempos, 1997.

(Coleção Gênero; v. 4)

Tradução de: Between feminism & psychoanalysis

ISBN 85-01-04859-3

1. Psicanálise e feminismo - Congressos. 2. Teoria feminista - Congressos. 3. Mulheres -  
Psicologia - Ensaios. I. Brennan, Teresa, 1952-II. Série.

CDD- 616 8917 97-1473 CDU- 159.964.2

Titulo original inglês

BETWEEN FEMINISM & PSYCHOANALYSIS

Copyright da coletânea © 1989 Teresa Brennan

Copyright de cada artigo © 1989 respectivos autores

Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa para o Brasil  
adquiridos pela

EDITORA ROSA DOS TEMPOS

Um selo da

DISTRIBUIDORA RECORD DE SERVIÇOS DE IMPRENSA S.A.

Rua Argentina 171 - Rio de Janeiro, RJ -20921-380 - Tel.; (021) 585-2000

que se reserva a propriedade literária desta tradução

Impresso no Brasil

ISBN 85-01-04859-3

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL

Caixa Postal 23.052

Rio de Janeiro, RJ - 20922-970



# Sumário\*

---

Prefácio 7

Introdução 9

**Teresa Brennan**

## **PRIMEIRA PARTE: A história até o presente**

**1 Andando para trás ou para a frente 43**

**Jane Gallop**

**2 Doida ainda, depois desses anos todos 61**

**Rachel Bowlby**

## **SEGUNDA PARTE: A história enquadrada num contexto institucional**

**3 A política da impenetrabilidade 91**

**Lisa Jardine**

**4 Notas para uma análise 103**

**Alice Jardine**

## **TERCEIRA PARTE: Por outro simbólico (1): a coisa essencial**

**5 A política da diferença ontológica 123**

**Rosi Braidotti**

**6 Releitura de Irigaray 145**

**Margaret Whitford**

**7 O gesto na psicanálise 171**

**Luce Irigaray**

## **QUARTA PARTE; Por outro simbólico (2): para além do falo**

**8 Crítica feminista inteiramente pós-moderna 189**

**Elizabeth Wright**

**9 "O 'simbólico' deles existe, detém poder — nós, as semeadoras da desordem, o conhecemos bem demais" 205**

**Morag Shiach**

**10 Eco e Narciso 225**

**Naomi Segal**

**QUINTA PARTE: Diferença sexual (1): razão e revolução**

**11** Pensamento patriarcal e a pulsão de conhecimento **253**

**Toril Moi**

**12** Feminismo e desconstrução, de novo: negociando com o masculinismo inconfesso **277**

**Gayatri Chakravorty Spivak**

**SEXTA PARTE: Diferença sexual (2): o psíquico no social**

**13** Para dar um corte **305**

**Joan Copjec**

**14** A servidão feminina **333**

**Parveen Adams**

Notas sobre as colaboradoras **359**

\* A Numeração de páginas do **Sumário** corresponde ao original impresso.

**PS:** As páginas estão numeradas de acordo com o documento original, indicando sempre o final de cada uma, entre colchetes.

# Prefácio

---

*Para além do falo* tem por base uma série de quinze seminários realizados na Universidade de Cambridge, no King's College e na Faculdade de Ciências Sociais e Políticas, entre janeiro e julho de 1987. A série foi organizada numa tentativa de explorar os debates freqüentemente intensos que surgiram em torno da psicanálise, especialmente a do tipo lacaniano, e o feminismo.

As mulheres que apresentaram os seminários estão identificadas com posições teóricas distintas, e às vezes opostas, nesses debates. Majoritariamente, os debates dizem respeito ao essencialismo, ao tipo de lei simbólica que a cultura requer, à diferença sexual, ao grau de patriarcalismo inerente do conhecimento e à prática e uso político da psicanálise para o feminismo. Os debates-chave da série também estruturam esse livro. Meus primeiros agradecimentos vão para as mulheres, protagonistas principais dos debates, vindas da Índia, dos Estados Unidos, da França e de outros pontos da Inglaterra, muitas vezes interrompendo suas próprias programações intensivas para comparecer.

Até onde os debates sobre psicanálise e feminismo têm um ponto de partida comum, este ponto é a preocupação do feminismo com a transformação social: uma questão política, nominalmente apropriada para docentes de ciências sociais e políticas. Mas as colaboradoras são principalmente teóricas de literatura; somente duas dentre elas têm antecedentes nas ciências sociais. E o público é oriundo não só da sociologia e da política como ainda de línguas modernas e medievais, do inglês, dos estudos clássicos e assim por diante, cobrindo todo o espectro disciplinar. O alcance interdisciplinar e o apelo do feminismo estão estabelecidos; evidentemente, quando o feminismo está ligado à psicanálise, não estão limitados

[pág. 7]

Não seria possível agradecer a todas as mulheres e a todos os homens que a cada quinzena compareceram para ouvir, questionar, argumentar e ampliar. Os nomes seguintes são mencionados apenas em razão de suas perguntas abalizadas, e em especial por variadas ações práticas e úteis: Malcolm Bowie, Ann Caesar, Stephen Coles, Silvana Dean, Ben K. Fred-

Mensah, Helena Gaunt, Helen Gibson, Anthony Giddens, Simon Goldhill, David Good, Felicia Gordon, Sarah Greaves, Elizabeth Guild, Stephen Heath, John Henderson, Pam Hirsch, Sarah Kay, Michael Moriarty, Christopher Prendergast, Suzanne Raitt, Morag Shiach, Naomi Segai, Patricia Touton-Victor, Janet Todd, Phyllis Tralka, Cathy Urwin, Margaret Whitford e Alison Young. Agradecimentos especiais a Elizabeth Guild que, durante a estada de Luce Irigaray em Cambridge, atuou assiduamente como intérprete, além de traduzir-lhe o artigo. Cathy Urwin também apresentou nesta série um ensaio, que infelizmente não estava disponível para publicação aqui.

A série foi principalmente apoiada pelo King's College e pela Faculdade de Ciências Sociais e Políticas; apoio adicional foi proporcionado pela Delegação Cultural Francesa em Cambridge, e por Clare Hall. O evento foi concebido em discussões com Jennifer Jarman e Ingrid Scheibler, que me ajudaram a organizá-lo, e cujo entusiasmo, empenho e talento o transformaram numa aventura e num prazer. Sem elas os seminários não teriam ocorrido, nem, conseqüentemente, este livro. Na produção do livro propriamente, agradecimentos a Janice Price, da Routledge, por sua excelente assessoria e constante encorajamento ao longo do projeto; a Lisa Jardine, por me proporcionar o contexto institucional para realizá-lo; e a Susan James. Também estou agradecida a Anne Marie Goetz, e tenho uma imensa dívida com Kwok Wei Leng, pela permanente discussão teórica, pela assistência na preparação dos originais, pelas cuidadosas observações sobre as obras de Freud e por muito mais.

TMB

[pág. 8]

# Introdução

---

Teresa Brennan

Esta introdução e, até certo ponto, este livro, se preocupam com quatro questões estagnadas no pensamento psicanalítico, feminista, e com a maneira de ultrapassá-las. As questões são: o estatuto do "simbólico" lacaniano, a diferença e o conhecimento sexuais, a influência do essencialismo sobre a política feminista e a relação entre a realidade psíquica e o social. Se essa introdução tivesse uma tese, seria a de que a reflexão sobre essas questões atingiu nos últimos tempos um impasse, por terem sido ignorados seus contextos político *ou* psicanalítico. Ao mesmo tempo, resíduos dos contextos iniciais sobrevivem em clichês e frases feitas, que tornam ainda mais difícil repensar as questões.

Ao traçar alguns dos antecedentes das questões, é possível ver onde a problemática política e a psicanalítica foram embaralhadas, na escritura feminista. Naturalmente, qualquer conceito de oposição entre psicanálise e política deve ser qualificado: a psicanálise é uma entidade inteiramente política. A questão aqui é de contexto e de ênfase. Se os processos psíquicos forem enfatizados, conforme o são no contexto de uma teoria lacaniana do simbólico, essa ênfase contextual necessita ser levada em consideração, antes que uma crítica política possa ser elaborada plenamente, antes que a política possa figurar num modo produtivo, levando em conta as questões psíquicas, em vez de fechar os olhos a elas. Com essas questões em vista, a primeira seção apresenta um breve sumário da teoria lacaniana do simbólico, algumas respostas feministas a ela e a questão afim da diferença sexual. Mas, embora as preocupações psíquicas específicas do simbólico possam ter sido atenuadas em uma parte dos textos feministas, as questões políticas podem ter sido mitigadas (e profundamente confundidas com as questões psíquicas)

[pág. 9]

nas críticas recentes ao essencialismo. Este e as respectivas asserções de realidade psíquica e social são discutidos no segundo segmento.

Embora postulando a visão de que os contextos político e psicanalítico ficaram improdutivamente enredados, as duas primeiras

seções são também expositivas, na intenção de fornecer alguns antecedentes às questões discutidas neste livro. A terceira seção é mais reflexiva. Ela reflete sobre a função psíquica das frases feitas, dos estereótipos e dos credos que contribuem para o pensamento estancado e estagnado, e que, uma após outra, se repetem nas análises feministas.<sup>1</sup> Meu argumento é o de que tais estereótipos reconciliam identificações conflitivas com o feminismo, a psicanálise e o mundo acadêmico. Elas também oferecem garantias naquilo que Gayatri Spivak chama de "disputa pela legitimação, na casa da teoria",<sup>2</sup> e alivia a ansiedade social do ego quanto à "expulsão da horda".<sup>3</sup> Eu tinha a intenção de escrever um artigo separado sobre este tema. Mas, à medida que fui trabalhando simultaneamente no artigo e na introdução, eles se tornaram entrelaçados: o argumento do artigo baseou-se cada vez mais nas colaborações para esta coletânea. No final, transformei o artigo em um terceiro segmento da presente introdução. Caso a leitora assim prefira, poderá deixar de lado esta seção, sem que tal afete o sentido da introdução, e voltar-se para a descrição dos artigos nas páginas 27-36.

## **Do simbólico à diferença sexual**

No que já foi uma abordagem eficaz, e agora se tornou um clichê exegético, o debate feminista é freqüentemente vazado em termos da diferença entre as perspectivas anglo-americana e francesa. O feminismo francês supostamente se baseia na insistência no fato de as mulheres serem diferentes, e serem um desafio para o pensamento falocêntrico e as estruturas patriarcais da linguagem. Sua contrapartida anglo-americana se caracteriza pela insistência no fato de que as mulheres são iguais, e por sua preocupação com o mundo real.<sup>4</sup> No entanto, essa divisão é oclusiva. Ela

---

<sup>1</sup> O uso do termo estereótipo tem de evocar Barthes e, de fato, sua análise de figuras estereotípicas na seção sobre "Retorno ao simbólico", na p. 9; estou justapondo "estereótipo" e "clichê" aqui para indicar o sentido específico de estereótipo que tenho em mente (Barthes tinha mais de um).

<sup>2</sup> Gayatri C. Spivak, no presente volume. As referências aos colaboradores aludem a seus artigos veiculados neste, exceto quando indicado o contrário.

<sup>3</sup> Sigmund Freud, *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, em *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (doravante SE), ed. James Strachey, trad. James Strachey e outros, 24 vols. (Londres: Hogarth Press e The Institute of Psychoanalysis, 1978), 20, p. 139.

<sup>4</sup> Isso não é para sugerir que a distinção anglo-americano/francês tenha sido introduzida sem atenuantes. Aqueles que a introduziram são normalmente cuidadosos em acentuar que as preocupações anglo-americanas também estão presentes na França, e vice-versa. Para uma descrição representativa e influente da distinção, ver as introduções. Feita esta ressalva, quero qualificar o termo "britânico". Não é nem um pouco mais exato que os termos "americano" e "francês", quando se trata de identificar uma posição teórica feminista distintiva. Para começar, muito do que é "britânico" vem da Noruega, Nova Zelândia e

esconde substanciais diferenças entre o "anglo" e o "americano", e também o francês, na questão do simbólico lacaniano.

[pág. 10]

Essas diferenças são suficientemente singelas, se refletirmos sobre as diferentes posições que emergiram, principal mas não exclusivamente, na Grã-Bretanha, por um lado, e na França e Estados Unidos, por outro, em torno de Lacan e sua leitura de Freud.<sup>5</sup> Em termos muito gerais, uma delas, associada a feministas britânicas, e especialmente a Juliet Mitchell, tem defendido Lacan e Freud. A segunda, associada a obra de teóricas e psicanalistas francesas (Luce Irigaray principalmente, Hélène Cixous, e outras), tem tentado achar caminhos para contornar a dominância masculina, implicada na lei do "simbólico" de Lacan. Diante disto, o projeto granjeou mais simpatia nos Estados Unidos, onde tem se desdobrado criativamente, do que na Inglaterra.<sup>6</sup>

A questão é que o desafio a Lacan freqüentemente é lido como sendo, ou é reduzido a, um desafio às estruturas patriarcais e ao falologocentrismo, o que naturalmente, em parte, ele é. Mas a teoria de Lacan não contempla só a ordem patriarcal da língua. Ela cobre também a organização psíquica; é um argumento de que o simbólico é a condição da sanidade. Deveria ser evidente que este aspecto da teoria lacaniana também recebeu a atenção dos feminismos franceses da diferença, principalmente da parte de Luce Irigaray. Ademais, é somente ao levar-se em conta esse aspecto da teoria lacaniana que adquire algum sentido a defesa dele feita pelo feminismo britânico.

Para Mitchell o problema das tentativas de cortar por baixo o simbólico é que sem *uma* lei simbólica os seres humanos não podem funcionar. Sucintamente, e eu desdobrarei esta definição dentro de um momento, o simbólico coloca os seres humanos em relação uns com os outros e lhes dá um sentido do lugar que ocupam no mundo deles e a capacidade de falar e ser compreendidos pelos outros. O simbólico o faz possibilitando-lhes distinguirem-se uns dos outros, e pelo estabelecimento de uma relação com a língua. Fora da lei simbólica, o que há é a psicose.

---

outras partes do mundo. Segundo, escritores dos Estados Unidos, principalmente Shoshana Felman, também levam relativamente a sério a lei lacaniana.

<sup>5</sup> Essas diferenças também estão refletidas numa disputa entre algumas feministas inglesas e americanas em torno de uma apropriação específica da psicanálise pelo feminismo, exemplificada por *The Reproduction of Mothering* [Psicanálise da maternidade, Editora Rosa dos Tempos, 1990], de Nancy Chodorow, porém não restrita a essa obra. Essa apropriação da psicanálise não é representada neste livro, mas um pouco da disputa a que levou é discutida na próxima seção.

<sup>6</sup> *The Daughter's Seduction*, de Jane Gallop (Londres: Macmillan, 1982), é um exemplo. Outros nomes que me acorrem à mente aqui são Naomi Schor, Peggy Kamuf, Nancy Miller e Susan Suleiman.

Mitchell, uma analista com prática clínica, compartilha essa visão com Julia Kristeva.<sup>7</sup> Nesse particular, a visão de ambas deve muito pouco a filiações geográficas. Onde o aspecto territorial adquire alguma relevância é no fato de que Mitchell, e outras feministas britânicas, estão mais intimamente identificadas com uma defesa de Lacan, com um estilo crítico e expositivo que apóia o homem, do que com o ecletismo proposicional de algumas das

[pág. 11]

francesas, inclusive Kristeva. Para esta última, a teoria de Lacan conta para muitas coisas, mas não todas.<sup>8</sup>

Supondo verdadeiro que a psicose é a alternativa do simbólico, isso não necessita, em si mesmo, ser um obstáculo intransponível, desde que se possa conceber um simbólico que não seja patriarcal. O problema real é que o simbólico de Lacan faz com que o patriarcado pareça inevitável. Eu indicarei seu argumento nesse sentido.

A natureza patriarcal do simbólico se apóia nas funções imbricadas do pai simbólico, que discutirei primeiro, e do notório falo. Lacan afirma que o pai simbólico intervém nos vínculos imaginários entre a mãe e a criança. Para Lacan o pai real importa infinitamente menos do que sua posição simbólica estrutural, como uma terceira parte interveniente. Na imaginação, a posição do pai é a mesma posição ocupada pela linguagem, no sentido em que a linguagem intervém na díade imaginária como as palavras simbólicas que rompem os fios da fantasia que mantêm a falta em xeque, e a ilusão de união, no lugar. Para tomar emprestado por um momento o vocabulário da psicanálise convencional, essa intervenção é fundamental para o processo de diferenciação psíquica, para o sujeito diferenciar-se de outros; e esta é uma razão pela qual a sanidade confia no simbólico. Como o processo de diferenciação seria afetado pela mudança do sexo de qualquer uma das terceiras partes intervenientes ou do cuidador primário, ou pela real posição social do pai, é outra questão; mas as mudanças reais em qualquer dos padrões de parentagem ou ainda na posição social de mulheres e homens devem ter conseqüências para o

---

<sup>7</sup> Kristeva, como Mitchell, é também uma analista. Entretanto, as opiniões de Kristeva sobre o simbólico, e a psicose como alternativa pouco atraente àquele, antecedem sua transformação em analista; elas figuram em *La Révolution de la langue poétique* (Paris: Seuil, 1974). Mitchell tem uma trajetória diferente. Sua preocupação com o simbólico veio mais tarde e, em certo sentido, marca uma inversão da postura adotada em *Psychoanalysis and Feminism*. Ver pp. 8-9.

<sup>8</sup> Em seus textos recentes Kristeva continua a invocar uma profusão de fontes analíticas, inclusive os kleinianos Segal, Eion e Rosenfeld (embora ela nem sempre os identifique como kleinianos). Há uma excelente análise das guinadas teóricas de Kristeva em Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (Londres: Verso, 1986).

simbólico.

Em suma, a natureza patriarcal do simbólico apóia-se, em parte, no encontro coincidente de dois "terceiros termos" intervenientes: a linguagem e a posição estrutural da terceira parte, geralmente ocupada por um homem. O homem ocupa essa posição num arranjo em que a mulher é a cuidadora primária dos filhos. Mas ele também ocupa essa posição num contexto social onde os homens são valorizados. Geralmente, os lacanianos insistem no fato de que o simbólico é patriarcal porque a mulher é a cuidadora primária, e o homem é a terceira parte interveniente, ocupando a posição que coincide com a linguagem. Se essa coincidência poderia ser desfeita, se ainda poderá existir um simbólico se ela for desfeita, é um caso a debater. Moustafa Safoun acredita que a separação seria catastrófica.

[pág. 12]

Ellie Ragland-Sullivan apresenta uma visão alternativa sutil, e, creio, convincente, de que a chave do problema patriarcal seria, na verdade, o fato de que os homens são socialmente valorizados. É, no mínimo, uma questão em aberto, quer seja o simbólico inerentemente patriarcal porque a mulher responde pelo cuidado primário dos filhos, quer em razão da intervenção coincidente de um pai socialmente privilegiado e da linguagem.<sup>9</sup> Mas o simbólico patriarcal tem outra âncora, em forma de falo; ou, mais precisamente, numa ligação entre a diferença sexual e a dominância fálica. É este vínculo que parece o mais duro de romper.

Trata-se de um vínculo que depende do visualmente significativo pênis. Embora os lacanianos jamais se cansem em insistir que o pênis e o falo não são a mesma coisa, e eles estão certos, essa significância visual constitui, não obstante, o ponto para o qual convergem o pênis e o falo. Vamos considerar primeiramente o falo, e depois seu vínculo visual com o pênis.

O falo é a marca da falta e, em geral, da diferença, e, em particular, da diferença sexual. Como a marca da falta, refere-se ao fato de que o sujeito não está completo em si mesmo. É aqui onde o pai simbólico e o falo se conectam; o primeiro rompe a ilusão da unidade, o segundo representa aquela ruptura. Como marca de diferença em geral, o falo está aliado ao logos, ao princípio de que o reconhecimento da diferença é a condição da lógica e igualmente da linguagem. Quer dizer, o pensamento,

---

<sup>9</sup> M. Safoun, "Is the Oedipus complex universal?" *m/f* 5 e 6; E. Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis* (Londres e Canberra: Croom Helm, 1986). O argumento de Ragland-Sullivan depende de uma distinção entre castração primária (mãe e filho) e castração secundária (feminilidade, no sentido freudiano).

como tal, exige a diferença. Isso nos leva à asserção crítica lacaniana de que a diferença sexual é a diferença crucial para que se possa falar e, portanto, pensar; e, *mutatis mutandis*, de que falar é crítico para a diferença sexual. O reconhecimento visual da diferença sexual é um canal que liga a experiência heterogênea do corpo sensível, sensorial, a algo alheio a ele: a estrutura diferencial da linguagem; em compensação, essa linguagem lhe permite nomear a diferença.

E neste ponto que o argumento se desvirtua. Pelo fato de parecer mais visível, e porque pode representar a falta, o pênis ocupa o lugar do falo potencialmente neutro. Em outras palavras, num plano *não-visual*, o falo não deveria ser senão um sinalizador neutro: um significante que nada represente, ou nada mais represente do que aquela falta que nos impele a falar, e, ao falar, nós nos diferenciamos. Entretanto, ao ligar o corpo a esse processo de reflexão, nós confiamos

[pág. 13]

na representação visual da diferença sexual. Daí que o falo idealmente neutro é representado de um modo masculino unilateral. E não é só isso: a posição feminina, como oposta à posição fálica masculina, é considerada desprovida de conteúdo, nada mais do que a diferença em relação ao masculino. As feministas influenciadas por Lacan enfatizaram que ambos os sexos podem ocupar o lugar masculino e o feminino; estes se alteram e se deslocam — nenhum deles contém o falo. No entanto, o vínculo entre o falo e o pênis existe, e persiste.

Há uma coisa nesse ponto que precisa ser realçada. Na descrição lacaniana estão confundidos dois processos distintos. Por um lado, existe o reconhecimento da diferença, os rudimentos da diferenciação lógica. Por outro, existe a diferenciação psíquica do sujeito. Não só o pai e a linguagem figuram como terceiro termo na diferenciação psíquica do sujeito, mas também as figuras fálicas do reconhecimento, e do uso, da estrutura diferencial da linguagem e da lógica.<sup>10</sup> Pode-se objetar que a distinção entre esses dois processos não é injustificada: não são ambos processos de diferenciação? Sim, e eles se sobrepõem, *porém um pertence mais à identidade do sujeito, o outro, à razão do sujeito*. Essa distinção se tornará significativa quando a discussão retornar à questão dos estereótipos

<sup>10</sup> Estou consciente de que diferenciar esses dois tipos de diferenciação pode ser controvertido, já que a lógica parece estar culpada em toda parte pela associação com o falo, e pode ser um equívoco introduzir a distinção num contexto em que sua justificação precisa ser limitada. Na verdade, a distinção é implícita em grande parte dos comentários lacanianos, onde distintos lados da questão da diferenciação são destacados por diferentes pessoas. Há uma discussão exemplar da diferenciação psíquica em "Language, psychosis and the subject in Lacan", de John P. Muller, em Joseph H. Smith e William Kerrigan (eds.), *Interpreting Lacan* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1983).

exegéticos e a dificuldade de ultrapassá-los. Enquanto isto, deve-se assinalar que Lacan reúne as duas formas de diferenciação sob o mesmo nome fálico. Na verdade, Lacan se baseia freqüentemente numa rede de significados que se interconectam e se relacionam de perto, dos quais nem todos foram discutidos aqui.<sup>11</sup> Eu enfatizei aqueles aspectos de sua teoria que tornam mais simples o significado psíquico do simbólico.

Mais precisamente, a ênfase esteve nas coisas que mostram porque a sanidade é a baliza dos argumentos em favor do simbólico. Quando Mitchell defende Lacan, o contexto é em certo sentido clínico; o custo de desistir do simbólico é a psicose. Neste contexto, criticar Mitchell, embora por razões políticas *prima facie*, por apoiar-se numa teoria falocêntrica, é fugir da dificuldade psicanalítica.<sup>12</sup> A crítica por si mesma não dispõe de um argumento em favor do simbólico como necessidade psíquica. Naturalmente a questão não pode ser deixada de lado. Ou melhor, a questão passa a ser: o que um simbólico não-patriarcal acarretaria? Com essa questão o fator político

[pág. 14]

retorna, mas num plano diferente. Quando escrevi no início que os fatores psíquicos necessitavam ser considerados em seu contexto psíquico, antes que se pudesse montar uma crítica política informada, era isso o que eu tinha em mente. Além do mais, desde que se leve em consideração a influência do simbólico sobre a organização e a sanidade psíquicas, o trabalho dos teóricos franceses da diferença, principalmente Irigaray, aparece sob uma luz mais complexa. Por exemplo, a famosa atenção explícita de Irigaray ao corpo feminino pode ser lida não como uma celebração do corpo em si mesmo, mas como um argumento psicanaliticamente informado, destinado a contrabalançar a centralidade do pênis na diferenciação psíquica.<sup>13</sup>

Em resumo, estou sugerindo que Irigaray, como Mitchell, talvez tenha uma questão clínica em mente: a idéia de que o falo é representado pelo pênis implica, segundo algumas descrições lacanianas inteiramente criticadas, que os homens são mais capazes de se diferenciar. Para aqueles mesmos lacanianos, isso explica a incidência empiricamente maior de

---

<sup>11</sup> Para uma introdução a Lacan que complementa esta, enfatizando a importância do desejo materno, ver Elizabeth Wright, nesta coletânea.

<sup>12</sup> Há um estilo de *crítica prima facie*, que se agarra ao uso do termo incorreto ou ao uso incorreto de qualquer termo, em detrimento do que o escritor está tentando fazer. Críticas ao falocentrismo de Mitchell, das quais existem muitas, exemplificam esse estilo de... crítica estereotípica.

<sup>13</sup> Para releituras relevantes, ver Margaret Whitford "Luce Irigaray: speaking as a woman", *Radical Philosophy*, 1986; também Jane Gallop, "*Quand nos lèvres s'écrivent*: Irigaray's body politic", *Romanic Review*, janeiro de 1983, e ainda Margaret Whitford, neste volume.

psicoses entre as mulheres: as mulheres, segundo esse raciocínio, são mais propensas à indiferenciação e, portanto, psicóticas.<sup>14</sup> Daí surge o paradoxo. O simbólico patriarcal é uma condição de sanidade para ambos os sexos, com exceção das mulheres. Se esta trapalhada lacaniana é o contexto da maior parte da obra de Irigaray — e a notável releitura de Irigaray feita por Margaret Whitford sobre a diferenciação, constante desta coletânea, sugere que tal é o caso —, então quando Irigaray chama a atenção para a diferença dos sexos, e disseca o privilégio atribuído ao visual, ela não é apenas uma "teórica francesa da diferença", preocupada em neutralizar a linguagem e os modos de pensar patriarcais; ela também está intervindo, como analista, no debate psicológico sobre o simbólico, tratando o problema específico da organização psíquica, da sanidade.

Dito isto, deve-se acentuar que essa preocupação psíquica não é a única a motivar Irigaray, e menos ainda Hélène Cixous. Quando aludi à estilização do feminismo francês em termos de sua preocupação com a diferença, a linguagem e a crítica ao falologocentrismo, eu não estava negando a importância daquelas outras preocupações para as escritoras francesas. Um dos problemas em enfatizar questões que hajam sido deixadas de parte é não subestimar as preocupações que tenham recebido um reconhecimento mais abrangente.

[pág. 15]

Eu talvez tenha subvalorizado a crítica ao falo logo centrismo e, se o fiz, desejo, mesmo brevemente, remediar isso agora, antes de fechar a seção.

Irigaray, como Cixous e outros, também está compartilhando a ampla crítica feita à metafísica de Derrida. Pois é possível criticar Lacan com base apenas em sua metafísica, como faz Derrida quando argumenta que Lacan privilegia a diferença sexual e liga a sexualidade a um conhecimento dependente de oposições binárias, no qual a masculinidade domina pela presença, e a racionalidade é estabelecida por intermédio da exclusão do feminino (ou assim parece). A explicação dada por Lacan para a dominância fálica compartilha a lógica da presença; na verdade, trata-se de um excelente exemplar dessa lógica. O fato de um sexo parecer mais visível que o outro conferirá privilégio, num mundo onde a presença mesma é privilégio.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Principalmente E. Lemoine-Luccioni, *Partage des femmes* (Paris: Seuil, 1974). Para uma discussão recente dessa linha lacaniana específica, ver Alice Jardine, *Gynesis* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985).

<sup>15</sup> Juliet MacCannell, em *Figuring Lacan* (Londres e Sydney; Croom Helm, 1986), argumenta que Lacan é mais consciente e crítico dessa lógica do que levaria a supor a maioria das leituras derridianas. Para as

Ao mesmo tempo, Derrida e críticos afins formulam outro conjunto de problemas. Pode parecer que a escolha se dá entre ser racional ou lógico e ser feminista, que a escolha é entre a razão e a revolução. Essas considerações nos levam para debates sobre a epistemologia, a dependência que tem a metafísica ocidental da presença e da exclusão ou ausência da mulher; debates que são cruciais, quer em termos de sua própria trajetória, quer em sua relação com a psicanálise. Eles são um modo de lidar com a noção de que a feminilidade não tem conteúdo, de que ela é um termo negativo; de que a diferença sexual é diferença *em relação ao* falo.

Mas, dado o fato de que para Lacan a negatividade do feminino é uma necessidade psíquica simbólica, permanece a questão: pode a reformulação dos termos da diferença sexual levar em conta a questão da organização psíquica? Será que essa questão e a questão da crítica metafísica, a questão do conhecimento, podem ser reunidas?

## **Da diferença sexual ao essencialismo, e um debate sobre a realidade psíquica**

Até agora a ênfase tem sido posta nos problemas psíquicos que o simbólico lacaniano apresenta, e no modo como as questões psíquicas figuram na diferença sexual. Nesta seção examinarei outra área onde as proposições políticas e psicanalíticas necessitam ser desenredadas,

[pág. 16]

antes de poderem ser reconsideradas: a escalada do debate sobre o essencialismo. Esse debate se entrelaça com o debate sobre o simbólico. De fato, é este enovelamento que faz com que os fios da disputa sobre o essencialismo se tornem difíceis de desembaraçar.

Para começar isolando os problemas políticos dos psicanalíticos, é necessário reafirmar por que o essencialismo caiu em descrédito. Inicialmente, na Inglaterra, as teorias essencialistas eram criticadas de um ponto de vista teórico marxista. As teorias essencialistas são aquelas que acreditam em algum aspecto essencial da "natureza humana"; em alguma coisa preestabelecida, inata, natural, biológica; em algo que não possa ser mudado. Essa crítica ao essencialismo foi elaborada no contexto das mudanças do começo dos anos 70, dentro das visões recebidas do marxismo; uma divergência da leitura "humanística" da teoria da ideologia,

---

complexas relações entre Lacan e Derrida, Barbara Johnson continua a ser uma excelente guia: "The frame of reference: Poe, Lacan, Derrida", *Yale French Studies*, 55/6 (1977).

de Marx, rumo à interpretação estruturalista que criticava o Marx do começo, com base em motivos políticos e epistemológicos afins, por sua confiança tácita no conceito de uma "essência humana".<sup>16</sup> Isso levou Marx para longe dos parâmetros do materialismo histórico, para além do território moldado inteiramente pela história, e, portanto, supõe-se, inteiramente aberto à mudança. Onde o marxismo estava aliado ao feminismo, a crítica do essencialismo prosseguiu. Seu foco tornou-se mais nítido: as teorias essencialistas são aquelas que apelam para a biologia sexual. As primeiras condenações do essencialismo, na literatura feminista no final dos anos 70, geralmente trazem por contexto a questão da mudança.<sup>17</sup> Na medida em que era um argumento contra a explicação materialista natural, em vez da explicação materialista histórica, era um argumento favorável ao princípio lógico. Se fosse admitida, em qualquer contexto, a existência de algo fixo na identidade sexual, então o argumento estaria aberto ao abuso: se as mulheres eram naturalmente mais protetoras, então pela mesma lógica as mulheres poderiam ser naturalmente incompetentes. Admitir até mesmo um argumento positivo da parte da natureza seria forcluir (cedo demais?), pela crença numa avaliação extremamente social da diferença sexual; seria excluir estratégias para a mudança, dirigidas contra a ordem social vigente.<sup>18</sup>

Do começo dos anos 80 em diante, importantes feministas britânicas endossaram a teoria lacaniana como não-essencialista: não-essencialista porque teorizava a feminilidade como uma construção

[pág. 17]

não-biológica, porque proclamava que a feminilidade não tinha conteúdo, e porque tornava a posição feminina disponível a ambos os sexos, embora num sentido altamente qualificado. Por que razão a teoria de Lacan foi endossada no contexto feminista é outra questão, que Jane Gallop sondava num argumento sutil, o qual se relaciona ao raciocínio que faço aqui. Pois o não-essencialismo lacaniano tinha pouco a ver com o raciocínio político da

---

<sup>16</sup> A obra clássica neste caso é L. Althusser e E. Balibar, *Reading Capital*, trad. de Ben Brewster (Londres: New Left Books, 1974).

<sup>17</sup> Os números iniciais dos periódicos ingleses *m/fe Ideology and Consciousness* são particularmente representativos; assim, R Adams, *m/f* 1 (1978) e 3 (1979), M. Page, *m/f* 2 (1978). Para uma bem-fundamentada formulação de uma posição marxista-feminista surgida do feminismo da segunda onda, relevante para a questão essencialista, ver Michèle Barrett, *Women's Oppression Today* (Londres 1980).

<sup>18</sup> Em artigo a ser publicado em breve ("This essentialism which is not one", *Differences*, 1, 2 [1989]), que eu li quando este livro estava indo para o prelo, Naomi Schor delinea diferentes usos do essencialismo, apontando para a dívida feminista com Beauvoir, e com o marxismo de Beauvoir. O fato de Beauvoir raramente ser mencionada nas primeiras formulações feministas sobre o essencialismo deve-se, creio eu, ao grau em que o marxismo de Althusser definiu a si mesmo contra os marxismos existencialista e humanista, inclusive o de Beauvoir.

"crítica ao essencialismo": sua relação com a mudança era pouco promissora; a feminilidade que teorizava não era "biológica" nem histórica.<sup>19</sup> E, conforme inúmeros críticos assinalaram, essa descrição de feminilidade ainda implica biologia: a feminilidade, como termo negativo da diferença sexual, é construída em relação ao falo; e o pênis essencialista e totalmente natural presta-se à representação do falo. O simbólico depende dessa construção, e o simbólico é uma ocorrência estrutural universal. Apesar disso, parecia suficiente dizer, e quem o dizia eram principalmente as feministas simpatizantes de Lacan e também de uma tradição socialista, que Irigaray era essencialista e, portanto, estava errada, pois invocava o corpo feminino, e que, por contraste, a teoria lacaniana da feminilidade era não-essencialista.<sup>20</sup> É irônico o fato de que esta crítica não levasse em consideração a própria preocupação de Irigaray com o simbólico. Ademais, ela contribuiu para outra divisão diádica oclusiva: de um lado estão os que reconhecem a lei simbólica e se opõem ao essencialismo; do outro, estão os essencialistas. Voltarei ao tema dentro de instantes. A questão imediata refere-se às palavras essencialista e não-essencialista. Essas palavras ajudaram a fazer a ponte entre a teoria marxista e a teoria lacaniana. Pela ponte instável que construíram, tais palavras proporcionaram um meio de reconciliar pontos de vista políticos e psicanalíticos que poderiam, outrossim, estar em conflito. Embora na maioria dos textos franceses sobre a diferença o par "diferença/igualdade" obscureça a importância do simbólico para a organização psíquica, a crítica ao essencialismo tem uma função obscurantista similar, no tocante à política. Isso não significa que todos os opositores contemporâneos do essencialismo deixem indefinido o contexto político de sua oposição.<sup>21</sup> A preocupação aqui é precisamente com o não-essencialismo como uma suposta virtude, independente de o contexto ser psicanalítico (lacaniano) ou político. Como postula Rosi Braidotti nesta coletânea, eles não podem ser um mesmo contexto.

[pág. 18]

A descrição "não-essencialista" funciona como uma espécie de esclerose no sistema da investigação feminista. Ele deixa permanecer

---

<sup>19</sup> Jane Gallop, "Moving backwards or forwards", nesta coletânea. Sobre a diferença entre as visões lacaniana e althusseriana do essencialismo, ver também meu "Impasse in Psychoanalysis and Feminism", a sair em S. Gunew (ed.), *Feminist Knowledge: Critique and Construct* (Londres: Routledge, 1989). Para mais informação sobre a relação entre feminismo, feminismo marxista e a Nova Esquerda, ver Lisa Jardine e Julia Swindells, *What's Left?* (Londres: Routledge, 1989).

<sup>20</sup> Por exemplo, J. Rose, "Introdução II", *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, ed. J. Mitchell e J. Rose (Londres: Macmillan, 1982).

<sup>21</sup> Toril Moi é especialmente explícita quanto à política do essencialismo: *Sexual/ Textual Politics* (Londres: Methuen, 1985).

latente o conflito potencialmente produtivo entre a psicanálise e a política; ele atenua as coisas ao apresentar as teorias como compatíveis. Mais: fica deslocada a preocupação com a mudança que a crítica ao essencialismo inicialmente encapsulava; ela se torna estranhamente inexpressiva, em razão de que a teoria não-essencialista de Lacan (e tudo o que ela implica, a necessidade de um simbólico) não é uma teoria da mutabilidade histórica.

Apesar da maneira como a crítica ao essencialismo atenua um potencial conflito entre a política feminista apoiada na mudança, e as implicações do simbólico lacaniano, aquele conflito volta a emergir, à maneira de um sintoma. Ele o faz na crítica influenciada por Lacan de Nancy Chodorow, crítica que se baseia no simbólico.<sup>22</sup> Os argumentos contra Chodorow se reduzem a isto: ver a natureza da masculinidade e da feminilidade como o resultado da internalização das relações sociais que governam a função paterna é reduzir a realidade psíquica à realidade social. É transformar a diferença sexual em resultado da ordem social e não em fundamento da ordem simbólica; o simbólico é o meio para absorver informação sobre os estereótipos de gênero. Em outras palavras, a diferença sexual é não apenas o resultado mas a condição da socialização.

A descrição lacaniana é muito diferente daquela tradição de apropriações sociológicas da psicanálise (inclusive a de Chodorow), que se concentra no modo como são internalizados as relações sociais e os estereótipos sexuais. Deve-se acrescentar aqui que esses argumentos sociológicos são altamente compatíveis com o raciocínio feminista que pressupõe que a socialização ou história social molda a identidade sexual. Também deve ser dito que esse argumento sociológico tem afinidades íntimas com o argumento marxista contra o essencialismo, por apontar para um fundamento social, e não biológico e natural, para a identidade sexual.

O problema do argumento sociológico é que ele realmente não consegue explicar as exceções aos estereótipos de gênero, e em razão disso se torna o que Toril Moi denomina "culturalmente essencialista". A essência do ser humano feminino ou masculino é alimentada na cultura e plantada dentro daquele ser de forma segura, como se tivesse nascido ali. Mas reconhecer que o argumento é fraco não

**[pág. 19]**

quer dizer que sua motivação esteja deslocada. Em primeira instância, a psicanálise foi atrelada ao projeto feminino para abranger o modo como as identidades sexuais patriarcais penetram tão profundamente quanto o

---

<sup>22</sup> Rose, *op. cit.*, p. 37, e também entrevista com J. Rose e J. Mitchell, *m/f* 9 (1983).

fazem, a razão pela qual a mascarada da feminilidade é um ato tão forte: a pesquisa realizada por Mitchell em *Psychoanalysis and Feminism* foi norteada exatamente pela busca de conhecimento sobre o fato. Nesse texto, surgido bem antes que ela esposasse a teoria do simbólico, seus termos sociais eram os mesmos da teoria marxista da ideologia. Esses termos eram mais sofisticados e mais abrangentes que os utilizados por Chodorow, mas até certo ponto eles encarnavam uma dificuldade semelhante: ignoravam a tensão entre realidades psíquicas e sociais. Neste aspecto, pode estar faltando a eles exatamente o que é necessário para empurrar a apropriação feminista da psicanálise para além do impasse em que se encontra. Tanto Parveen Adams quanto Joan Copjec sugerem que as próprias dificuldades colocadas por Freud e Lacan podem ser transformadas numa vantagem feminista.<sup>23</sup>

Em resumo, se os termos sob os quais o projeto de Mitchell podia ser conduzido sofreram uma extrema mudança nos últimos dez anos de pós-estruturalismo, se as suposições de uma linha direta entre causa social e efeito psíquico estão postas em dúvida, isso não significa a inexistência de uma conexão entre realidade psíquica e realidade social nem a necessidade de reprimir as questões que inspiraram o projeto original. Significa que os termos do projeto devem ser repensados.

## O retorno ao simbólico

As distinções que agora se prestam a clichês e estereótipos mal-ajustados, as oposições "anglo-americano" e "francês", essencialista e não-essencialista, não foram introduzidas de forma insensata. No momento em que foram introduzidas, ajudaram a impulsionar os debates. Elas só constituem um problema quando diluem as diferenças, embargam o pensamento, conduzem à estagnação em relação a certos pontos capitais. A questão passa a ser: por que razão ou de que modo essas idéias são assim usadas? Por que elas persistem, quando seu uso político e intelectual não é claro?

[pág. 20]

Essas questões foram analisadas por Barthes, e de forma mais extensa por Bourdieu. Não tentarei nem mesmo resumir os argumentos deles sobre o significado da história, sobre a significação e sobre o papel

---

<sup>23</sup> P. Adams e J. Copjec, neste volume.

afim das instituições acadêmicas, na introdução de certas idéias, em diferentes épocas.<sup>24</sup> Pelo contrário, partirei do pressuposto de que são conhecidos seus argumentos sobre as relações entre "história" e "idéias dominantes", e explorarei alguns mecanismos psíquicos por meio dos quais o sujeito se liga a idéias e com elas se identifica.

Em *Psicologia de grupo e a análise do ego*, Freud sugere que as idéias e também os indivíduos podem constituir um outro prestigioso, com quem o sujeito se identifica. Isso se dá num processo no qual o sujeito identifica com aquele outro seu ego ideal. Assim fundamentada, irei sugerir que certas teorias prevalentes dentro do feminismo como movimento, que outras teorias dentro do campo universitário e que alguns dos indivíduos e instituições constituintes desses respectivos campos servem como egos ideais variados e, freqüentemente, conflituosos. Como ta!, eles se tornaram pontos de identificação para o ego, e seu poder reside exatamente no fato de serem meios de identificação e, freqüentemente, de legitimação. Quero então sugerir (e para essa sugestão Lacan será necessário) que uma função dos estereótipos e dos credos dentro do feminismo é a de reconciliar identificações conflitivas. Mas primeiro é preciso dizer mais sobre a teoria freudiana das identificações do ego-ideal com outros e com idéias. Ao dizê-lo, quero fazer uma distinção entre a natureza das identificações sociais envolvidas nessa teoria e as leituras sociais redutoras da psicanálise.

Na discussão de identificações com outros em *Psicologia de grupo*, Freud estabelece uma distinção muito interessante entre a identificação do ego com o objeto, na qual o ego toma em si o objeto de suas características, e sua identificação de seu próprio ego-ideal com outro, na qual aquele outro vem a representar o ego-ideal. A primeira modalidade de identificação é muito mais conhecida; o conceito de ego como o precipitado de catexias objetais abandonadas é um fundamento das reduções da psicologia das relações objetais. A última é mais complexa: embora o ego-ideal, na descrição freudiana, seja formado de identificações,<sup>25</sup> ele pode ser

<sup>24</sup> Para Bourdieu, ver E Bourdieu, "Champ intellectuel et projet créateur", *Les Temps modernes* (novembro 1966). Temas semelhantes são encontrados ao longo de toda a obra muito extensa de Bourdieu, mas são desenvolvidos em especial em *Homo Academicus* (Paris: Minuit, 1984).

As opiniões mais recentes de Barthes sobre significação e "história" estão delineadas em R. Barthes, "La Mythologie aujourd'hui", em *Le Bruissement de la langue*. Esse ensaio é traduzido variadamente como "Change the object itself" (trad. S. Heath, em *Image Music Text*) e "Mythology today" (trad. R. Howard, em *The Rustle of Language*, Oxford: Blackwell, 1986). Há uma excelente discussão sobre estereótipos e códigos segundo Barthes, em Michael Moriarty, "Barthes: ideologia, cultura, subjetividade", Paragraph 11,3 (novembro 1988). Para os problemas da complexa relação de Barthes com o contexto histórico do sujeito, ver C. Pendergast, *The Order of Mitnesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). Esse livro admirável na verdade sustenta um parecer sobre desenvolvimentos do pensamento pós-estruturalista e pós-moderno e a questão de relações referenciais com o mundo real.

<sup>25</sup> Sobre a relação entre ego-ideal e identificação, ver Kristeva, "L'Abject d'amour", *Tel Quel* 91, pp. 17-

identificado com outros num processo social contínuo, toda vez que o sujeito colocar outra pessoa, ou um objeto, ou uma idéia no lugar de seu ego-ideal.

[pág. 21]

Ainda assim, pode-se objetar aqui que isto equivale a gerar uma questão social a partir de um aspecto psíquico (sociologização); pela narrativa lacaniana, particularmente, o ego-ideal é uma estrutura primária, constituída no estágio de espelho, e fundamental para o imaginário. Ao mesmo tempo, pela descrição freudiana, por intermédio do ego-ideal o indivíduo opera identificações sociais que chamarei de transitórias, em vez de formativas.<sup>26</sup> As identificações do ego-ideal arrastam o sujeito para dentro de diversas correntes sociais. Freud estabelece uma distinção afim entre aspectos psiquicamente básicos e socialmente flexíveis do superego (para o qual o ego-ideal foi, naturalmente, o protótipo) em outro contexto, que citei no começo do capítulo. O contexto geral é *Sintomas de inibição e ansiedade*; o contexto particular é a ansiedade social, ao qual se aplica a fórmula "separação e expulsão da horda", mas ela "só se aplica àquela porção mais tardia do superego, que tenha sido formada com base em protótipos sociais, não ao núcleo do superego, que corresponde à agência paterna introjetada".<sup>27</sup>

Essa distinção suscita possibilidades significativas, algumas das quais mais positivas que o comportamento insensato analisado por Freud em *Psicologia de grupo*. Uma identificação social contemporânea do ego-ideal com outro poderia deslocar o superego mais tradicional; o que talvez ajude a explicar como terá sido possível, em algum momento, pensar fora do patriarcado, se este estava tão completamente internalizado quanto crê Nancy Chodorow.<sup>28</sup> Podemos postular que uma identificação do ego-ideal com o feminismo, sob a forma de uma pessoa, um povo ou um corpo textual, suspende as proibições existentes do ego-ideal, que a identificação *autoriza* um pensamento diferente. Pois, quando o ego identifica seu ego-ideal com um outro social, fica permeável ao desejo, à vontade ou às idéias

---

32.

<sup>26</sup> Cf. uma pertinente observação de Malcolm Bowie sobre a relação entre o imaginário, o ego especular e o mundo exterior. O imaginário "brota da experiência do bebê", mas "estende-se amplamente para dentro da experiência que o indivíduo tem dos outros e do mundo exterior: onde quer que se encontre uma falsa identificação — dentro do sujeito, ou entre um sujeito e outro, ou entre sujeito e coisa —, o Imaginário se apodera do comando": *Freud, Proust e Lacan: Theory as Fiction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 115.

<sup>27</sup> Freud, *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, SE 20, p. 139.

<sup>28</sup> A palavra-chave aqui é "ajuda". Eu insisto novamente em que essa discussão de identificações psíquicas tenciona ser um suplemento, mais que qualquer tipo de crítica de explanações dirigida a forças sociais mais amplas.

daquele outro. Ele simplesmente não desloca o ego-ideal para alguém que espelha os atributos do ego-ideal existente (embora ele certamente possa fazê-lo). Nessa leitura de Freud, o sujeito, pelo fato de deslocar o ego-ideal para outro, deixa a si mesmo aberto a novas influências. Ao mesmo tempo, está na natureza de qualquer ego-ideal estabelecer outro conjunto de proibições (por exemplo, a proibição do essencialismo).

Há ainda outro aspecto das identificações sociais do ego-ideal. Pela descrição freudiana essas multiplicações são múltiplas:

[pág. 22]

Cada indivíduo... está ligado por vínculos de identificação em várias direções, e construiu seu ego-ideal baseando-se nos mais variados modelos. Cada indivíduo, por conseguinte, tem uma parcela das numerosas mentes grupais — aquelas de sua raça, de sua classe, de sua crença, de sua nacionalidade etc. — e ele também pode elevar-se acima delas, a ponto de ter um resquício de independência e originalidade.<sup>29</sup>

O fato das múltiplas identificações é outra razão pela qual essa teoria se presta a uma descrição não-reducionista da relação entre realidade psíquica e social. Que identificações irão aderir é algo que não está preordenado. Elas são flexíveis e igualmente previsíveis. Isso pode ficar evidente ao considerarmos como são coerentes as múltiplas identificações. Lacan acredita que são coerentes no nível do imaginário, em idéias rígidas que mascaram a diferença. Para expandir, exemplificarei.

Ao sugerir que o adjetivo estereotípico "não-essencialista" encobriu os conflitos potenciais entre as filiações psicanalítica e política, eu poderia ter dito que ele e outras locuções semelhantes permitem uma temporária harmonia de ser a mulher que, nos termos de Alice Jardine, se encontra na impossível posição de tentar ser feminista, psicanalítica e acadêmica. Pois onde os pontos de identificação entram em conflito criam-se tensões. Continuando nessa linha de raciocínio por um momento, podemos observar como certas posições feministas lidam com um conflito mais consumado, entre uma inevitável identificação patriarcal inconsciente e uma identificação feminista. A defesa feminista de Freud pode enquadrar-se aqui. Leal ao pai e também ao feminismo, essa defesa — quaisquer que sejam seus méritos intelectuais — pode reconciliar um atávico superego patriarcal com um ego-ideal feminista.

Mas eu estou me desviando para muito longe da elaboração dos estereótipos. O termo "não-essencialista", para continuar com o exemplo

---

<sup>29</sup> Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, SE 18, p. 129

paradigmático, também funciona como uma divisão, estabelece uma oposição. Neste ponto deveria ser enfatizado que as identificações não são limítrofes com a identidade. Já que a identificação forja uma unidade com o outro, ela também origina uma ameaça imaginária. Para manter uma identidade separada, o indivíduo tem que se definir ao outro: essa é a origem, para Lacan, daquela agressão ao outro

[pág. 23]

que é ameaça à separação e, portanto, à identidade. Na definição de quem é o indivíduo torna-se crucial não ser o que o outro é. Daí o truísmo de que o indivíduo tem mais possibilidade de se definir em oposição a alguém, ou àquilo, a que ele mais se assemelhe. As divisões no interior do discurso feminista psicanalítico definem uma coisa em oposição à outra. Na medida em que funcionam como ponto de identificação, essas divisões podem figurar na diferenciação psíquica ("*eu não sou uma essencialista francesa*"). Naturalmente, e toda ênfase é pouca, essas divisões são também o produto de sensata diferenciação. Elas só deixam de ser sinais de uma diferença bem raciocinada quando há má-vontade em apreciá-las à luz de um pensamento aprofundado, quando ou se elas se convertem em pontos de identificação. Isso introduz uma digressão, que no entanto merece ser incluída. Na primeira seção sobre o simbólico, escrevi que o falo é o crucial ponto de convergência entre a diferença como condição da linguagem e da lógica e a diferenciação psíquica do sujeito. Pelo termo de Derrida, o falologocentrismo, e também pela lógica lacaniana, o falo e o logos estão firmemente atados um ao outro, por meio de uma identificação especular. A discussão contida na seção sugere que as divisões no pensamento e como pensamento (equivalentes, de forma rudimentar ocasional, à lógica) e os pontos de identificação da diferenciação psíquica estão atados uns aos outros, mas também que eles, de vez em quando, se afastam uns dos outros. Se não o fizessem, não poder haver mudanças nos padrões de idéias nem inovações críticas. O próprio ato de pensar para além das idéias arraigadas mostra que a diferenciação no pensamento não está indissolivelmente ligada à diferenciação psíquica e aos pontos de identificação que esta última encarna. Segue-se daí que, na medida em que o logos é um nome para o primeiro processo e o falo é a marca para o segundo, há um nível no qual o falo e o logos corporificam princípios antagônicos. Pois o falo marca uma identificação fixa, e qualquer identificação fixa entre sujeito e idéia, em certo nível, entra em choque com a lógica do processo analítico. Dessa perspectiva, não é tanto o signo, propriamente, que constitui o problema,

como postulava, por exemplo, o Barthes tardio; é mais a natureza identificação com o signo, e o modo como os signos se fixam uns aos outros, formando blocos estagnados de identificação.<sup>30</sup>

Quando as idéias estão fixadas lado a lado, como estão ao colocarmos juntas as palavras "essencialista, contra-o-simbólico", sua fixidez

[pág. 24]

torna difícil divorciar das associações que acumularam as questões acerca do simbólico e do essencialismo. Para pensar com fluência sobre termos associados, e sobre suas diferenças, mais que sobre suas semelhanças, deve-se remover sua fixidez; as bases de sua associação devem ser reexaminada. Este reexame é sempre, em certa medida, um reexame histórico. Dizer isto é apenas supor que a recuperação do rumo dos debates e de temas que compõem o contexto histórico leva a outra perspectiva; não é uma afirmação de que seja sempre definitivo um achado feito num contexto, e sim meramente de que o processo de tentar chegar a ele é um corretivo. É exatamente a atividade de traçar e retraçar os contextos que coloca as coisas sob uma luz diferente. Quando funciona, esse processo ajuda a localizar os bloqueios à compreensão. Neste aspecto, assemelha-se ao que Lacan descreve como a tarefa histórica da análise:<sup>31</sup> voltar atrás, suspender o habitual, reconstruir a história a partir de suas premissas para ver se as coisas parecem diferentes. Proust, advogando um processo ligeiramente semelhante, declarou que isso exigia "abandonar a crença que se tem na objetividade daquilo que nós mesmos elaboramos": em vez de reafirmarmos lembranças cinematográficas, categorias familiares que acreditamos serem exatas, somos obrigados a voltar atrás tanto quanto possível, até as primeiras premissas. Proust dá esse exemplo, imediatamente após a sentença citada: "Em vez de nos consolarmos pela centésima vez com as palavras 'Ela era muito bonita', deveríamos transpor a frase, de modo que disséssemos: 'Eu senti prazer ao beijá-la'."<sup>32</sup> A reconstrução consiste não só em lembrar do que seria melhor esquecer, mas também, novamente citando Spivak, em "esquecer ativamente" o que seria melhor lembrar.

---

30

Há uma importante discussão da relação entre o ego, identificação e significação em C. Chase, "Transference as trope and persuasion", em S. Rimon-Kennan (ed.), *Discourse in Psychoanalysis and Literature* (Londres: Methuen 1987).

<sup>31</sup> J. Lacan, "Function and field of language and speech in Psychoanalysis", *Ecrits: A Selection*, trad. A. Sheridan (Londres: Tavistock, 1977).

<sup>32</sup> Essa referência a *Le Temps retrouvé* é da tradução de T. Kilmartin, *Time Regained in the Remembrance of Things Past*, 3 vols. (Harmondsworth: Penguin, 1985), vol. 3, pp. 932-3.

Esse trabalho histórico-analítico é um veículo para a intervenção no simbólico, na situação clínica. É a manifestação da diferenciação desimpedida necessária à lógica. Pois ela desconstrói as identificações enganadoras que constituem os bloqueios imaginários à compreensão e, como indicado, reconstrói outra história. Ao pensar sobre isso, sou influenciada por Toril Moi e por sua leitura de Freud que consta deste volume.<sup>33</sup> Mas há duas qualificações que necessitam ser colocadas nessa noção de trabalho analítico-histórico em nosso contexto. Menciono-as parcial e paradoxalmente, já que elas também iluminam sua relevância para uma pesquisa feminista ou para qualquer outra pesquisa curiosa.

[pág. 25]

**Primeiro:** para Lacan a história do indivíduo só pode ser abordada do ponto de vista do futuro; a partir daquilo que o indivíduo é no processo de devir. No entanto, isso não pode ser conhecido antecipadamente. Numa análise pessoal, antecipar metas específicas pode ser, e provavelmente seria, bloquear o desdobramento inconsciente de um "destino" (termo de Lacan). Num movimento político, ocorre algo bastante similar, aquilo a que alude Rosi Braidotti em sua preferência pelo "presente condicional" quando "pensa como uma feminista". Como é que se pode saber para onde está indo o feminismo, a partir da perspectiva de todas as nossas fixidades? Ao mesmo tempo, onde é esquecido o desejo de fazer ou de conhecer algo quando, por exemplo, uma questão feminista específica desaparece da literatura, o fato, do ponto de vista psicanalítico, poderia marcar a presença de uma oposição àquele determinado anseio ou desejo de conhecer. Oposição que pode estar fundamentada em identificações imaginárias com instituições, disciplinas, modismos. Caso em que a rememoração daquele anseio se torna crucial para o processo daquilo em que estamos nos transformando. Os desejos podem ser substituídos ou abandonados, mas a consciente anulação de antigos desejos é completamente diferente de esquecer que estavam ali. Em alguns casos, naturalmente, aqueles desejos devem ser retidos, talvez modificados, talvez realinhados, porém reconhecidos como desejos que vale a pena ter. O desejo de conhecer a feminilidade e o desejo de compreender o que está envolvido da experiência vivida da sexualidade pertencem seguramente a essa classe.

**Segundo:** se de fato é mediante o trabalho contextual histórico que as associações imaginárias podem ser desfeitas ou ativamente esquecidas, e

---

<sup>33</sup> Toril Moi, nessa coletânea; Shoshana Felman, *Jacques Lacan and the Adventure of Insight* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

uma continuidade da memória restaurada, também será verdadeiro que esse desfazer envolve muitas vezes mudanças radicais de perspectiva. Ele envolve novas idéias, ou a recordação de velhas idéias, ou de novas idéias como parte de velhas idéias. Neste processo, o grau de divórcio das associações é afetado pelo fato de o ego do indivíduo necessitar de sua fixidez: ele está fixo em relação a pontos específicos de identificação, vinculado em associações quando — se — essas associações são desfeitas na análise, num processo dialógico: a emergência da cadeia de associações *livres* exige um interlocutor. Ela também requer uma ruptura com o espelhamento que caracteriza as relações sociais mais pessoais. O interlocutor analítico

[pág. 26]

não é exatamente um espelho desse tipo,<sup>34</sup> mas tampouco é um ponto de identificação, ponto que sustenta, creio eu, algum sentido de coerência enquanto o indivíduo chega a um acordo com uma dependência das imagens que recebe dos outros, e uma identificação com eles e suas idéias; ou, dizendo o mesmo em outras palavras, enquanto o simbólico fragmenta o imaginário.

Aqui então está o paradoxo. Se as associações fixas forjam um sentido de coerência ilusório, mas extremamente necessário, ao reunirem entre si as identificações e os movimentos, as teorias e as instituições políticas (sem falar em amigos, famílias e outras entidades que sou obrigada a colocar entre parênteses), como é que fora da situação analítica alguém se move para além delas? Não basta dizer que na vida real, como também na análise, o simbólico fragmenta o imaginário. Mesmo na situação analítica o simbólico não produz a ruptura sem ajuda de um interlocutor.

O fato é, naturalmente, que nós nos movemos. Mas como? A interlocução, pelo que foi dito até agora, constitui tanto o problema quanto sua cura; como saída, ela é uma condição necessária, porém não suficiente. Para compreender o que produz mais suficiência, nós podemos considerar a ênfase colocada por Naomi Segal no dano causado pelo processo incorreto de espelhamento, e a ênfase colocada por Morag Shiach na importância, para Hélène Cixous, de Clarice Lispector, que pôs um termo às peregrinações de Cixous durante dez anos, em muito propalada solidão sem

---

<sup>34</sup> O analista pode, no entanto, ser uma espécie diferente de espelho — revelando os *mecanismos* por meio dos quais o ego busca confirmação, e não um espelhamento comprometido e confirmador para o ego tal qual é.

ver um só rosto feminino.<sup>35</sup> Talvez Cixous procurasse, e encontrasse, um ponto de identificação para aquilo que estava tentando dizer e que as palavras existentes não conseguiam dizer por completo. Dizer isso é sumário demais; contudo, terei, por ora, de deixar as coisas como estão.

## Os textos

De várias maneiras as contribuintes dessa coletânea defendem a necessidade de repensar as associações fixas. Se algo elas têm em comum, disso se trata. Elas também representam diferentes lados do debate que servem de moldura a este livro. Em termos muito gerais, algumas se fundamentam nas críticas de Freud e Lacan elaboradas principalmente por Irigaray e também por Cixous. Outras tentam

[pág. 27]

usar Freud e Lacan em proveito do feminismo. Outras ainda operam por meio de críticas internas. Mas nenhuma está confinada aos termos existentes do debate. Todas elas vão além desses termos, fazem mais do que reafirmar posições atuais dentro de (ou sobre) a psicanálise e o feminismo. Algumas mudam os termos existentes do debate, mediante a colocação de um foco direto sobre as divergências aqui discutidas. Outras têm pouco ou nada a ver com essas divergências, apenas uma relação tangencial com elas. No entanto, sua própria tangencialidade aponta para outras perspectivas; as reflexões que elas apresentam levam a outros modos de pensar sobre "feminismo e psicanálise". Talvez seja desnecessário acrescentar que os artigos reunidos aqui não estão limitados pelos temas discutidos nessa introdução. O fato de esses artigos cobrirem muito mais, e de existirem e ultrapassarem as categorias temáticas ou familiares, irá falar por si mesmo às leitoras cujas preocupações sejam distintas.

Na primeira seção, "A história até o presente", Jane Gallop e Rache! Bowlby recuperam histórias. Um pouco da importância do artigo de Gallop foi indicada anteriormente. A partir da análise feita por ela, pode-se ver como uma palavra é capaz de dar a impressão de compatibilidade entre teorias que estão efetivamente em conflito. Ela se concentra no uso que Mitchell faz dos termos "histórico" e "biológico", mostrando como o histórico na obra psicanalítica de Mitchell não é exatamente o mesmo que o histórico em sua obra marxista. Isto é o pivô para uma reavaliação mais

---

<sup>35</sup> Naomi Segai, "Eco e Narciso", nesta coletânea; Morag Shiach, "O simbólico deles existe...", nesta coletânea.

ampla da união da psicanálise lacaniana e do feminismo; união que Gallop defendeu certa vez e cujo sentido ela agora questiona. Enfatizando que a castração simbólica em Lacan, como a ruptura entre o humano e o natural, encontra paralelo no corte realizado entre as ciências humanas e naturais, Gallop indaga até que ponto esta divisão disciplinar serve ao feminismo, ou à psicanálise, que resiste às tentativas de expurgá-la da biologia. Uma investigação que começa com a política de Lacan e o feminismo termina na fronteira das ciências humanas e naturais.

Bowlby também reflete sobre o casamento (ou mau casamento) da psicanálise e do feminismo. Ela retoma a metáfora arqueológica que emoldurava as dificuldades de Freud em desenterrar os fatos sobre as mulheres e parte para uma jornada genealógica, uma exploração do termo "repúdio". A psicanálise escreve sobre o repúdio da feminilidade; as feministas, sobre o repúdio da psicanálise por certa

**[pág. 28]**

parte do feminismo. Estará então a psicanálise na desprezada posição feminina em que é rejeitada, juntamente com a feminilidade que teoriza? A hábil investigação de Bowlby sobre o significado do repúdio indica que nosso conhecimento da feminilidade é ainda menor do que pensávamos.

Em "A história enquadrada num contexto institucional" Lisa Jardine e Alice Jardine analisam diferentes aspectos das contradições entre a psicanálise, o feminismo e a instituição. Ambas concordam em que o poder institucional real e seus efeitos radicalmente diferentes sobre homens e mulheres jamais devem ser ignorados. Mas a abordagem de cada uma delas da teoria psicanalítica e da instituição terciária difere muito das demais. Lisa Jardine se concentra nas determinações históricas e materiais dentro da universidade como um lugar onde as mulheres não estão bem (principalmente na Grã-Bretanha) e na relação entre a exclusão das mulheres na instituição e sua exclusão pela teoria psicanalítica. Sua pergunta é: por que motivo os seminários sobre psicanálise e teoria feminista são tão concorridos na Universidade de Cambridge, quando não se vê mudança na relação real de poder entre homens e mulheres nessa instituição? Ironicamente, embora a história e a materialidade das relações masculino/feminino sejam ignoradas, em parte do feminismo psicanalítico, existe uma percepção do fato: Lisa Jardine indica que a consciência de que nossas histórias subjetivas nos colocam dentro ou fora do poder da instituição se evidencia na maneira como as mulheres contam suas histórias pessoais, freqüentemente histórias corporais, após os seminários sobre

feminismo e psicanálise. Conscientes de que a instituição as exclui por causa da história delas, elas tentam contá-la.

Alice Jardine escreve que as diferentes gerações de feministas da universidade têm sido brutalmente estilizadas como "mães com mentalidade histórica e filhas com mentalidade teórica". Diante disso, vale a pena assinalar que os dois artigos da seção foram escritos de forma completamente independente, numa coincidência transatlântica. É importante realçar esse fato, pois Lisa Jardine pode ser identificada com uma defesa da história e Alice Jardine com uma defesa da teoria, numa dicotomia que as duas acham excessivamente grosseira.

Alice Jardine liga as diferenças entre as gerações de mulheres

**[pág. 29]**

feministas atuantes nas instituições universitárias aos debates sobre a importância a ser atribuída às teorias desconstrutivas e psicanalíticas, por um lado, e à ação política, pelo outro. Ela interpreta essas diferenças com a ajuda de textos escritos por duas gerações de mulheres que refletiram sobre suas próprias psicanálises. A partir daqui é possível tirar partido das intuições psicanalíticas no registro dos pontos cegos que afligem a ótica de cada uma das gerações sobre a outra; o que se critica numa geração é o fracasso projetado, e portanto rejeitado, da outra.

O que os dois artigos colocam nitidamente em foco é o desvio em relação ao contexto histórico materialista da recuperação inicial da psicanálise para o feminismo. Um contexto moldado pela preocupação com a mudança.

No principal artigo da primeira seção sobre o simbólico, "A coisa essencial", Rosi Braidotti sustenta que as políticas estratégicas do essencialismo são agora as políticas da mudança. Nessa brilhante inversão dos termos que estruturam os debates sobre o essencialismo, Braidotti indica que a negação de qualquer ligação essencial é uma afirmativa simultânea de que as mulheres nada têm em comum afora a opressão. Este capítulo dá continuidade e elabora a preocupação antiga de Braidotti com a ética do feminismo. Sua sofisticada discussão do essencialismo remete igualmente à história da metafísica e à natureza metafísica da filosofia. A discussão faz nítidas distinções sobre as implicações da diferença sexual e do essencialismo no contexto político, que é a preocupação de Braidotti, e suas implicações no contexto psicanalítico.

Esses temas se estendem ao texto seguinte, onde Margaret Whitford procede a uma releitura de Irigaray. Nessa importante reinterpretação

Whitford refuta as opiniões sobre Irigaray, principalmente os estereótipos da autora como uma tosca essencialista biológica, que não leva em conta a importância psicanalítica do simbólico. Ao contrário, interpreta Whitford, para Irigaray o simbólico é crucial. A incapacidade cultural de simbolizar as relações das mulheres com suas origens maternas significa que a relação mãe-filha (e, por extensão, as relações entre as mulheres como um todo) tanto é não-mediada ou fusionada quanto assim permanecerá, se o corpo da mãe e a relação com ele forem deixados como o lugar da falta.

Em resumo, o argumento de Irigaray vai em direção oposta àquela

[pág. 30]

que lhe tem sido atribuída. Ela não está advogando uma relação não-mediada com o corpo da mãe nem dizendo que as mulheres têm impulsos biológicos especificamente femininos que deveriam ser celebrados. Se ela o fizesse, estaria de fato ignorando a necessidade de mediação e de simbolização. Mas ela está plenamente consciente do rumo para onde conduz a incapacidade de simbolizar (para a psicose, entre outras coisas).

No artigo seguinte da seção, Irigaray propõe que se repense a relação das mulheres com a linguagem mediante a análise de dois gestos: o gesto de se deitar no sofá analítico e o famoso gesto do neto de Freud, Ernst, no jogo de *fort/da*.<sup>36</sup> Irigaray argumenta que esses gestos jamais são neutros, e que apenas o gesto do menino é simbolizado nessa cultura. Ao sustentar isto, ela se concentra nos aspectos gestuais, espaciais, de *fort/da*, numa análise que se aproxima da leitura que Derrida fez daquele jogo, e sobre ela reflete.<sup>37</sup>

O segundo segmento de "Por outro simbólico" retira seu subtítulo de uma sugestão de Lacan. Toda dívida direta com Lacan nesta seção está estritamente limitada a essa ironia do título. Em dois dos três artigos, Derrida é mais que uma mera presença. Os artigos são escritos por Elizabeth Wright, Morag Shiach e Naomi Segal. O interesse comum às três, mas decerto não o único, está na relação entre o simbólico, o falo e a diferença.

Elizabeth Wright forneceu uma introdução para tendências e rumos da crítica literária feminista e psicanalítica, que enquadra a maior parte da

<sup>36</sup> Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, SE 20.

<sup>37</sup> Irigaray, como Derrida, concentra-se nos aspectos espaciais do *fort/da*. Ela também parece seguir Derrida numa tradução bastante insólita do alemão, traduzindo *da* como perto (e não como "aqui") e *fort* como longe (e não como "foi" ou "ele foi embora"). J. Derrida, *La Curte postale* (Paris: Flammarion, 1980), pp. 331-6. Como em outros lugares Derrida usa a tradução convencional de *fort/da*, presumo que a tradução "espacial" é, em certo sentido, contextualmente evocativa. Irigaray esclarece que sua análise do *fort/da* é uma resposta a Derrida em "La croyance même", o texto que em seu *Sexes et parentes* (Paris: Minuit, 1987) vem imediatamente antes daquele traduzido nesta coletânea.

discussão dessa seção. Wright afirma que uma psicanálise a favor do feminismo floresceu no contexto da crítica literária, onde ela pode desvencilhar-se das ideologias da psicanálise institucionalizada. Ela discute a convergência entre psicanálise, feminismo e pós-modernismo, uma convergência ancorada na rejeição da dicotomia de masculino e feminino como sendo metafísica. Para Wright essa rejeição encontra seu melhor exemplo na obra de Julia Kristeva.

Morag Shiach começa com o uso que Hélène Cixous faz do feminino e sua crítica das oposições binárias. A escrita e o pensamento que ultrapassam as oposições binárias são denominados femininos, e são praticados por mulheres e homens. Mas existe uma realidade complicadora. E a mulher histórica que por uma série de razões sócio-históricas opressoras tem um capital investido no desmantelamento

[pág. 31]

das categorias fixas do pensamento, na escritura do feminino, na dilaceração da socialidade do mesmo masculino. Cixous recorre a Clarice Lispector para ilustrar a conexão entre escritura do feminino e transformação social.

O problema permanece: como pensar a diferença sem pensá-la em termos de oposições hierarquizadas duais? Nesse ponto Cixous literalmente coloca em cena o conceito de Derrida para *différance*. Shiach elabora a fascinante tese de que o texto de Cixous sobre teatro é um meio de reconciliar os aspectos temporal e espacial da *différance*, no sentido que lhe atribui Derrida. A dimensão visual do teatro também realinha o pensamento de Derrida com o pensamento psicanalítico. Pois, dada a importância do visual em constituir a diferença sexual na teoria psicanalítica, o teatro pode desafiar aquela constituição visual em seus próprios termos, mas por meio de uma visão viva diferente, interpretando alternativas. Assim, na peça de Cixous sobre Édipo, o suicídio de Jocasta deixa o rei inseguro de sua identidade, espoliado do "reconfortante espelho do amor devotado".

Esse tema do espelho é desenvolvido por Naomi Segai. Ela lê *récits* franceses em busca da dinâmica psíquica que estes revelam ao leitor desavisado. Em seu conjunto de textos, o narrador masculino, um "filho", conta sua história a algum tipo de pai. Na maioria dos casos, aquela história envolve a morte ou o desaparecimento de uma mulher amada, que substitui a mãe, como fazem todas as mulheres amadas, segundo Freud. Essa morte da mulher-mãe leva a uma crise de identidade: ele fica sem ação, quase sem vida, até recobrar-se por meio do ato de contar sua história. Segai

sustenta que as dinâmicas envolvidas são mais bem compreendidas por meio do mito de Narciso e Eco, aquele mito imaginário que precedeu Édipo. Eco (a mulher) dá validade à imagem que Narciso (o homem) recebe do lago (também a mulher como mãe).

Nesses *récits*, o preço de ingressar no simbólico do pai é a castração: a ruptura com o imaginário, união fantasiada com o corpo da mãe. Ao retratá-lo, a interpretação de Segai corrobora bastante bem a teoria lacaniana. Entretanto, ela também mostra que a explicação de Lacan é insuficiente. Se a castração envolve não só a separação da "mãe" mas também a morte metafórica desta, então isso também necessita de uma descrição teórica.

A segunda metade deste livro foi reunida sob o lema da diferença

[pág. 32]

sexual. Gayatri Spivak começa a seção sobre "Razão e revolução" com uma reavaliação de sua posição anterior quanto ao nome "mulher". O artigo tem dois pontos de partida. Um deles é a crítica de Derrida feita por Jacqueline Rose. O outro é contextual. Gayatri Spivak escreveu esse importante artigo de posicionamento imediatamente após uma estada de seis meses na Índia. Ela repensa a relação entre as mulheres politicamente desprivilegiadas e as teorias de diferença e "mulher". Ela escreve contra as leituras dominantes de desconstrução, enfatizando que "o logocentrismo não é uma patologia" nem um cárcere do qual deva evadir-se, disperso e totalmente descentrado, o novo sujeito. Essa leitura dominante, e a afirmação afim de que não existe nada de fixo a respeito da "mulher", afasta a teoria para mais para longe ainda das mulheres desprivilegiadas, confinadas por fronteiras políticas fixas. Paradoxalmente, muito embora Rose critique Derrida, ela se vê afetada pelo institucionalmente prevalecente e pela descrição feita por Spivak da leitura inexata de "desconstrução": essa leitura é motivada por um desejo de não encontrar nada fixo no nome "mulher".

O artigo de Toril Moi começa com uma das questões mencionadas por Gallop na conclusão de seu artigo: a relação entre o feminismo, a ciência e a filosofia da ciência. Moi focaliza as teorias psicanalíticas do conhecimento, da sexualidade e da identidade sexual. Ela combate o uso feminista da teoria de relações objetais na filosofia da ciência, apoiando-se no fato de que este uso não pode logicamente escapar de sua equação de masculinidade, objetividade e racionalidade. Moi se volta para as teóricas feministas que tentaram desconstruir as operações binárias, e depois para a filósofa Michèle Le Doueff, que sustenta que a filosofia necessita excluir

algo, para considerar este outro excluído como falho de conhecimento e desse modo definir a si mesma como conhecimento. Classicamente, o *locus* da falta é a mulher. "A idéia da mulher como defeituosa torna-se uma defesa contra a intuição potencialmente devastadora que o sujeito pensante do sexo masculino tem da própria insuficiência." A falta nos leva de volta a Lacan. Moi volta-se para a teoria lacaniana do conhecimento dialógico da análise. A estrutura do diálogo psicanalítico, a interação de transferência e contratransferência, significa que devemos refletir sobre as coisas que do contrário excluímos do pensamento. Mediante esse processo, posições seguras rompem-se constantemente.

[pág. 33]

Finalmente, Moi se volta para a teoria freudiana da pulsão do conhecimento. Pulsões não podem, em sentido algum, ser reduzidas à biologia, mas são construídas em relação a esta. A razão é permeada pela emoção e energia das pulsões; uma idéia que por si mesma desafia a oposição binária entre razão e emoção.

Na próxima seção, "O psíquico no social", o artigo de Copjec também nos leva de volta à questão das pulsões freudianas. Desta vez não se trata da pulsão do conhecimento, e sim da pulsão de morte. Em sua parte principal, este artigo original e importante não trata diretamente de questões psicanalíticas feministas. Ao contrário, com essas questões constantemente em mira, o texto repensa alguns pressupostos filosóficos padronizados acerca de Aristóteles e da causalidade, pressupostos que contaminam o feminismo. Se um efeito dado já está contido numa causa, não há como escapar a esse efeito. As implicações dessa visão de causa e efeito são cruéis para o feminismo. Se os efeitos da opressão sexual estiverem contidos na causa (e se a causa estiver fixada), então, digamos assim, já não há mais nada a dizer.

Esses pressupostos quanto à causa e efeito estão embutidos naquelas visões (Foucault é sugerido, não mencionado) que vêem o sujeito psíquico como um efeito social, cujo prazer é socialmente produzido. Para a psicanálise, a relação entre o psíquico e o social é complicada: Freud viu a ordem social como, parcialmente, uma encenação do princípio do prazer, uma realização de desejo envolvendo fantasias. Todavia, mesmo a partir de uma perspectiva psicanalítica, não há como dar conta da tensão entre a psique e a ordem social sem a pulsão de morte. Copjec argumenta que a releitura feita por Lacan da pulsão de morte freudiana corporifica uma compreensão da causalidade que é radicalmente diferente de algumas

compreensões padronizadas. Isto conduz a uma compreensão diferente da casualidade, além de proporcionar uma descrição da razão em que o sujeito já não é o fardo de fantasias e posições que estão socialmente disponíveis para ele.

O último artigo é um texto revolucionário escrito por Parveen Adams. Ela pega de surpresa a questão do psíquico e do social, terminando, em vez de aí começar, pelo princípio de que uma compreensão da relação entre efeitos psíquicos e sociais é mais bem compreendida por meio do estudo de uma "nova sexualidade". Adams

[pág. 34]

estuda uma nova perversão, o sadomasoquismo da lésbica. Ela postula que este rompe o acoplamento psicanalítico normativo da perversão com a patologia, e que algumas de suas características clínicas são inconsistentes com a visão psicanalítica autorizada da natureza do masoquismo. Cabe procurar explicação para a inconsistência na psicanálise ou na realidade?

O pleno significado desse artigo torna-se aparente quando lembramos que a psicanálise não trata apenas de identidade sexual; ela trata também das práticas sexuais reais, fato que freqüentemente é esquecido. Eu acrescento aqui que o descaso com as práticas sexuais não tem sido ajudado por uma mudança dentro da prática e da teoria psicanalíticas. Em algumas áreas (a psicologia do ego americana e as escolas kleinianas inglesas), a heterossexualidade, a potência, a monogamia e a ausência de perversão são listados como resultados desejáveis da psicanálise. Isso teria sido estranho a Freud, que reconhecia a força das sanções sociais na produção da infelicidade, mas não acreditava fosse tarefa do analista induzir o conformismo. Seu critério de saúde, "a capacidade de amar e de trabalhar", dependia de um modelo diferente. Repressão, energia, sublimação, sexualidade éramos fatores que nele importavam. Os valores sociais importavam muito menos como um fim em si mesmos do que como fatores que aumentavam a repressão ou impediam a sublimação.<sup>38</sup>

Significativamente, as práticas sexuais foram descuradas nas apropriações feministas da psicanálise. Uma razão para tal, conforme argumenta Adams, poderia ser que as categorias de um sexo biológico e de um gênero social organizam o pensamento acerca da feminilidade. O conceito psicanalítico de sexualidade não contempla nem o sexo biológico nem o gênero; ele é uma construção que atravessa as duas categorias. Ao

---

<sup>38</sup> Tem havido um abrangente debate feminista sobre a política de lesbianismo sadomasoquista (em distinção à psicanálise do mesmo). Esse debate é discutido por Rosi Braidotti, "'Vanilla Sex' et sadumasochisme", *Les Cahiers du grif* 26 (1983).

ênfatizar isto, Adaras está desafiando a familiar oposição entre determina o biológica e social.

A rela o das estruturas psíquicas com as realidades políticas das condi es sociais da mulher   transtornada por essa coletânea. Muitas discussões nela contidas vêm minar um dos pressupostos fundadores da apropria o da psicanálise em favor do feminismo, ou seja, que a psicanálise envolve o ef mero ou a ideologia, e que o materialismo, o núcleo, envolve a opressão feminina. E fazem-no cruzando as fronteiras (a metáfora   de Gallop) em que se fundamenta esse pressuposto. Fronteiras entre a biologia e a história, entre mente e corpo,

**[pág. 35]**

entre sujeito e objeto, entre causa e efeito. Nesta medida, a influência da escrita psicanalítica feminista vai além da estrutura psíquica. Ela se soma a um forte argumento em favor de repensar os pressupostos usados para estudar os parâmetros sociais dos destinos das mulheres. Entre a psicanálise e o feminismo existe um espaço aberto sem limites anacrônicos, onde as premissas básicas estão sendo repensadas.

**[pág. 36]**

**[pág. 37-39] Notas**

Primeira Parte

---

**A história até  
o presente**

# Andando para trás ou para a frente

Jane Gallop

### Lacan e o feminismo: estranhos parceiros de cama?

Jamais houve uma aliança entre a pessoa de Lacan e o feminismo. O que sempre houve foi uma aliança estabelecida por algumas feministas com o pensamento lacaniano. Quando digo "Lacan e o feminismo" isso não significa Lacan, a pessoa, e sim Lacan, o corpo textual. Há dez anos eu estava advogando que Lacan e o feminismo fossem reunidos. A expressão "estranhos parceiros de cama" me veio à mente como uma crítica a essa idéia de que se pudesse reunir Lacan com o feminismo. A expressão derivou do clichê "a política produz estranhos parceiros de cama". O feminismo é, decerto, um movimento político e um modo de pensar. Embora o clichê se refira explicitamente à política, soa como se tratasse de sexo, de pessoas dormindo juntas. Se você juntar sexo e política e começar a falar sobre a política do sexo, estará falando de feminismo. Todos conhecemos a expressão "política sexual" como o nome de um livro dos primórdios da crítica literária feminista. Acho que a expressão "estranhos parceiros de cama" surgiu para mim como uma espécie de jocosa questão feminista acerca da política de emparelhar Lacan e o feminismo.<sup>39</sup>

Ao considerar, nessa altura dos acontecimentos, a relação entre Lacan e o feminismo, já não pareceu adequado refletir sobre ela em abstrato: refletir sobre Lacan, refletir sobre o feminismo, refletir sobre o que ambos teriam em comum. Portanto, busquei um texto no

[pág. 43]

qual pudesse encontrar já consumada aquela relação. O que se propôs foi um texto escrito por Juliet Mitchell, a mais notória pensadora feminista que esteve envolvida com o pensamento lacaniano.

Em 1974, Mitchell publicou um livro chamado *Psychoanalysis and Feminism*.<sup>40</sup> O que é extremamente interessante sobre o livro de Mitchell é

<sup>39</sup> Em outro local eu usei a metáfora do casamento para questionar a relação entre psicanálise e feminismo. Ver Jane Gallop, 'Reading the Mother Tongue', *Critical Inquiry* 13, no. 2 (1987), pp. 314-29.

<sup>40</sup> Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and feminism: Freud, Reich, Laing and Women* (Nova York: Pantheon, 1974). Eu escrevi sobre esse livro há mais de uma década, propondo àquela altura o casamento entre Lacan e o feminismo. Ver Jane Gallop, 'Psychoanalysis and feminism', em *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca e Londres: Cornell University Press e Macmillan, 1982).

o fato de ser provavelmente o mais lido dos livros em inglês que realmente mencionam Lacan. É o lugar onde muitos leitores anglófonos encontraram o nome Lacan pela primeira vez. Um dos aspectos políticos de "Lacan e feminismo" é o surpreendente fato de que, no momento em que não estava ganhando fama ficando com a psicanálise, Lacan tornou-se conhecido de muitos americanos por intermédio do feminismo.

Partindo do pressuposto de que as pessoas reconhecem Mitchell como uma espécie de feminista, a questão é: qual a relação dela com Lacan? Em 1982 foi publicado um livro intitulado *Feminine Sexuality*; Mitchell e Jacqueline Rose eram listadas como suas "editoras".<sup>41</sup> A identidade do *autor* daquele livro é um tanto quanto problemática. Uma olhada no livro não torna flagrante se "Jacques Lacan e a *école freudienne*" são os autores da obra ou seu subtítulo. Nas referências bibliográficas eles aparecem como sendo ambas as coisas. Quando Lacan figura no subtítulo, o livro acaba sendo atribuído (na ausência de um autor) aos editores. O que está em jogo aqui é a questão da relação dos editores com Lacan. Se ele (e suas discípulas anônimas) é (são) o(s) autor(es), então os editores estão servindo a ele. Se ele é o tema de que trata o livro "delas" (o subtítulo), então as editoras estão numa posição de maior dominância. Certa dificuldade em determinar a relação das editoras com Lacan (usando a ele ou sendo usadas por ele) também se manifesta como um problema para a leitura correta da expressão "Jacques Lacan e a *école freudienne*" escrita na capa e na página de rosto do livro. Em todo o caso, *Feminine Sexuality* é uma coletânea que reúne traduções de textos lacanianos sobre a diferença sexual, a sexualidade feminina e a feminilidade, juntamente com dois textos provenientes da escola lacaniana; e Mitchell é uma das editoras do livro.

Imediatamente após a publicação do livro em 1982, as duas editoras — Mitchell e Rose — foram entrevistadas por duas editoras da publicação feminista britânica *m/f*. Ao serem indagadas por que editaram esse livro de textos lacanianos, Rose respondeu: "Seu livro, Juliet,

[pág. 44]

sobre *Psicanálise e feminismo*, tinha acabado de surgir e havia todo um clima que foi, pelo menos em parte, criado por ele, clima que poderia ser chamado 'um retorno a Freud para mulheres sobre questões de sexualidade'. Ora, na medida em que aquele retorno a Freud sobre a questão da sexualidade caminhará de mãos dadas, fora informado pela releitura de

---

<sup>41</sup> Jacques Lacan e a *école freudienne*, *Feminine Sexuality*, ed. Juliet Mitchell e Jacqueline Rose (Nova York: Pantheon, 1982).

Freud por Lacan, fazia o maior sentido recuar, ou melhor, avançar, para examinar o que exatamente teria Lacan a dizer sobre as mulheres."<sup>42</sup>

Em sua declaração, Rose coloca entre aspas a expressão "um retorno a Freud para mulheres sobre questões de sexualidade", não porque estivesse citando outra pessoa, mas porque ela diz "todo um clima que poderia ser chamado". Em outras palavras, ela está nomeando algo, e tornando explícito seu ato de nomear. A expressão que escolhe, "um retorno a Freud", tem estado intimamente associada a Lacan e seu projeto. Rose, neste ponto, está usando essa expressão grandiloqüente não para falar do "retorno" de Lacan, mas sim do retorno das mulheres a Freud. Na Inglaterra, por volta de 1974, as mulheres que integravam o movimento feminista, e presumivelmente não tinham estado relendo Freud, que haviam sido alijadas de Freud por causa das atitudes patriarcais deste, voltaram-se para ele como parte do projeto feminista de teorizar a construção da sexualidade. Eu poderia acrescentar que, até onde estou informada, ninguém mais havia jamais nomeado o que essas mulheres nomearam com a exata expressão "um retorno a Freud". O uso da expressão "retorno a Freud" casa "as mulheres" com Lacan por meio de dar a elas o "nome" dele.

Ela então repete a expressão: "ora, na medida em que *aquela* retorno a Freud". Ao dizer "aquele retorno a Freud", Rose está naturalmente se referindo àquilo que ela acabou de chamar "um retorno a Freud", mas isso também implica a existência de outro retorno a Freud, retorno que ela está, na verdade, prestes a mencionar, embora sem chamá-lo "um retorno a Freud". "Aquele retorno a Freud sobre a questão da sexualidade caminhará de mãos dadas, fora informado pela releitura de Freud por Lacan." Mais que "o retorno a Freud" realizado por Lacan, ela diz "a releitura de Freud por Lacan", de modo que o uso que faz da identidade de Lacan para nomear as mulheres não fica tão patente no texto. A relação que estabelece o que as mulheres estão fazendo sob uma identidade lacaniana torna-se latente

[pág. 45]

no próprio momento em que Rose está explicitamente articulando uma relação ligeiramente diferente entre Lacan e as mulheres. As mulheres que estão retornando a Freud estão "de mãos dadas" com Lacan, que também

---

<sup>42</sup> 'Feminine Sexuality: interview with Juliet Mitchell e Jacqueline Rose', *m/f 8* (1982). Nota de cabeçalho da entrevista: 'Entrevistadas por Parveen Adams e Elizabeth Cowie sobre a publicação de *Feminine Sexuality — Jacques Lacan and the Ecole Freudienne* [observe o subtítulo] traduzido por Jacqueline Rose, editado por Juliet Mitchell e Jacqueline Rose, Macmillan, setembro de 1982.'

está voltando a Freud. Menos comprometedor que a condição de parceiros de cama, ficar de mãos dadas é sexual; entretanto, parece inocente da política de poder, inevitável no ato de adotar o nome de alguém.

Aquele retorno, o retorno das mulheres, não somente "caminhara de mãos dadas", mas também "fora informado pela releitura feita por Lacan". Essa sentença enfrenta o problema de decidir entre duas versões da relação entre Lacan e as mulheres. As duas relações "de mãos dadas" e "informado pela" não estão articuladas, mas simplesmente coladas juntas (por uma vírgula). No entanto, como tipos diferentes de relações, as duas expressões necessitam de preposições diferentes: "informada *por*" e "de mãos dadas com". A incompatibilidade dessas duas relações distintas continua marcada pela ausência da preposição necessária para fazer "de mãos dadas" ligar-se gramaticalmente a Lacan. Essa ambigüidade faz lembrar o problema de decidir se Lacan é o autor ou o tema de *Feminine Sexuality*. A questão da relação entre essas mulheres (as editoras, as feministas) e Lacan parece gerar essas ambigüidades.

"Na medida em que aquele retorno a Freud sobre a questão da sexualidade caminhara de mãos dadas, fora informado pela releitura de Freud por Lacan, fazia o maior sentido recuar, ou melhor, avançar."

Existe alguma hesitação quanto a se estamos caminhando para trás ou para a frente, se representa progresso ou retrocesso a ida até Lacan para mulheres que foram (de volta) até Freud. No contexto de um "retorno", entretanto, o progresso é, de certo modo, retrocesso. Se nosso objetivo é voltar, então cada passo dado para a frente nos leva para trás. Essa idéia de retorno (e não só até Freud) é absolutamente central na obra de Lacan.<sup>43</sup> Uma das contribuições mais importantes de Lacan à teoria freudiana é sua noção de retroação como a temporalidade e a lógica da psicanálise e do sujeito.

Eu digo "contribuição à teoria freudiana" porque ao propor essa idéia Lacan supostamente está apenas "retornando a Freud": Lacan propõe essa idéia como sendo de Freud. Em sua introdução como editora à *Feminine Sexuality*, Mitchell escreve: "Para Freud, a história e a experiência psicanalítica são sempre uma reconstrução, um

[pág. 46]

relato retrospectivo: o sujeito humano faz parte dessa história."<sup>44</sup> Mitchell atribui isso a Freud sem ambigüidade. Porém eu objetaria que isso só pode

---

<sup>43</sup> Ou pelo menos assim me parece. Ver Jane Gallop, *Reading Lacan* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), capítulos 3 e 4.

<sup>44</sup> *Feminine Sexuality*, p. 19.

ser lido em Freud depois de aí encontrado por Lacan. Semelhante história retroativa significa que os acontecimentos só recobram seu significado "após o fato"; assim, o que vem em segundo lugar precede necessariamente, de certa forma, aquilo que vem primeiro. Assim, por exemplo, embora da perspectiva cronológica Freud tenha indubitavelmente precedido a Lacan, também se poderia dizer que Lacan surgiu primeiro, pois só após a leitura de Lacan se pode ler Freud, realmente compreender o que Freud estava dizendo (se cabe acreditar em Lacan).

Assim, com Lacan e o feminismo andando de mãos dadas, andando de volta a Freud, a questão do para trás ou para a frente começa a importunar. A política do sexo pode nos levar também a ouvir isto como uma recorrente disputa conjugal: esses bizarros parceiros de cama tentando decidir quem vem primeiro.

## **Mulheres: a mais longa das revoluções**

O texto que escolhi, de fato, para observar as relações entre Lacan e o feminismo não é realmente *Psychoanalysis and Feminism* nem *Feminine Sexuality*. Em 1984, Juliet Mitchell publicou uma coletânea de seus ensaios datados de 1966 a 1983, sob o título *Women The Longest Revolution (Mulheres: a mais longa das revoluções)*. Já agora, em 1987, acho extraordinário que deva intitular-se assim um livro que inclui tanto da discussão da psicanálise de Jacques Lacan. É isso o que defini como meu problema para este capítulo: qual é a conexão entre Lacan e o tipo de feminismo marxista que está corporificado num título assim? Ou, mais simplesmente, por que alguém está falando sobre Lacan num livro chamado *Women: The Longest Revolution*?

Em apenas um lugar deste livro Mitchell oferece algo semelhante a uma resposta à questão. Cada ensaio do livro vem precedido de uma página ou mais que situa o texto na coletânea e para o leitor. Nas observações do prólogo ao texto, originalmente publicado como uma introdução que, como editora, escreveu para *Feminine Sexuality*, Mitchell diz algo que se relaciona diretamente com minha pergunta.

[pág. 47]

A obra de Lacan me interessou por muitas razões. O feminismo descobriu as mulheres como um grupo social distinto — um grupo cuja identidade era serem mulheres. Mas existe outra faceta dessa descrição, existe o ponto

onde a feminilidade desaparece, onde ela não é senão — nem mais nem menos — os vários lugares onde é construída. Num idioma muito diverso e falando de questões muito diversas, o interesse por Lacan neste ensaio tem alguns ecos de meu interesse por Althusser em *Women: The Longest Revolution*. Ali, as mulheres não eram senão as estruturas sociais e econômicas nas quais tinham sido criadas; não existia nenhuma categoria essencial: "mulheres." A obra de Lacan situa aquela percepção no cerne da questão da feminilidade.<sup>45</sup>

Esse parágrafo é realmente o único lugar do livro onde Mitchell tenta articular a relação entre Lacan e a expressão 'mulheres: a mais longa das revoluções'. Nessa citação, 'Women: the longest revolution' não é o título do livro, e sim de um ensaio, o primeiro ensaio do livro, com data de 1966. Uma das primeiras coisas que Mitchell publicou, 'Women: the longest revolution' é uma análise brilhante e lúcida dos problemas envolvidos na interpretação marxista da condição da mulher. A segunda onda do feminismo realmente se firmou em 1968; portanto, 1966 é cedo demais para esse tipo de análise. Surgido originalmente na *New Left Review*, reimpresso amiúde, ele estabeleceu a reputação de Mitchell como teórica feminista. Uma das coisas que realmente me interessa em seu livro de 1984 é por que razão ela escolheu batizar a coletânea inteira com o nome do ensaio mais antigo.

Na citação acima, Mitchell está preparando a inclusão de um ensaio que originalmente serviu para apresentar escritos de Lacan num livro chamado *Women: The Longest Revolution* por meio da conexão desse livro com a análise marxista de mesmo nome, de 1966. Ela realiza a conexão assim: "Num idioma muito diverso e falando de questões muito diversas, o interesse por Lacan neste ensaio tem alguns ecos de meu interesse por Althusser em 'Women: The Longest Revolution'." Aí está a verdadeira cena primordial que tentei localizar. Entretanto, se essa é a resposta mais direta que Mitchell fornece à minha questão (e ela é), trata-se de uma resposta singularmente evasiva. Claro, existe uma conexão; mas quais são os detalhes? Como eles se acoplam? "Muito diverso... muito diversas... alguns ecos." Pressionado para fornecer evidência detalhada de uma conexão, o texto

[pág. 48]

pouco fornece de substancial, exceto uma pista concreta: um nome, Althusser. Ele é mencionado apenas duas vezes no livro *Women: The Longest Revolution*: uma vez no prefácio ao ensaio de 1966 e novamente,

<sup>45</sup> Juliet Mitchell, *Women: The Longest Revolution On Feminism, Literature and Psychoanalysis* (Nova York, Pantheon, 1984), p. 249.

mais de 200 páginas depois, no prefácio à introdução de *Feminine Sexuality*. Jamais citado nominalmente dentro de algum dos ensaios, Althusser habita o tecido conjuntivo, as articulações que permitem a Mitchell integrar "muito diverso... muito diversas" com "alguns ecos".

Em meados e finais da década de 1960, os marxistas ingleses se interessaram muito pela obra althusseriana. Mais ou menos na mesma época, ou um pouquinho antes, Althusser tinha estado promovendo Lacan, demonstrando que havia algum tipo de solidariedade entre o que Lacan estava fazendo e o tipo de marxismo que Althusser estava tentando fazer. Portanto, muitos marxistas britânicos, inclusive uma boa quantidade de feministas saídas da tradição marxista, estavam lendo Althusser. Na ocasião as feministas, principalmente, chegaram a Lacan, pois elas não estavam interessadas só em política mas também em política sexual, que equivale a dizer "questões de sexualidade", como define Rose. Althusser não estava respondendo às questões de sexualidade, mas estava apontando para Lacan, que parecia ter algo a dizer a esse respeito. Assim, se quiséssemos dar uma simples resposta derivativa à questão de por que motivo pelo menos esse grupo de feministas estava lendo Lacan, poderíamos dizer que elas estavam lendo Althusser e este sugeria que lessem Lacan.

Quando Mitchell tornou a publicar sua introdução a *Feminine Sexuality* na coletânea de 1984, rebatizou-a "Freud e Lacan: teorias psicanalíticas de diferença sexual". Esse título tem uma função conectiva ressonante, pois Althusser escreveu um texto chamado "Freud e Lacan".<sup>46</sup> O 'Freud e Lacan' de Althusser foi originalmente publicado em 1964, em *La Nouvelle Critique*, publicação do Partido Comunista Francês. A primeira tradução em inglês apareceu inicialmente em 1969, na *New Left Review*, periódico marxista britânico onde Mitchell publicou "Women: The Longest Revolution". Com o título 'Freud e Lacan: teorias psicanalíticas de diferença sexual' Mitchell implicitamente reinscreveu num contexto feminista sua apresentação de Lacan, como uma repetição da apresentação de Lacan por Althusser num contexto marxista.

**[pag. 49]**

Portanto, nós temos "alguns ecos" e o nome de um emissário. Nós temos datas, nomes e "todo um clima": o pensamento marxista em torno da *New Left Review*, no final dos anos 60 e começo dos 70, como cenário do encontro entre Lacan e o feminismo. Nós temos a história atrás da

---

<sup>46</sup> Louis Althusser, 'Freud and Lacan' em *Lenin and Philosophy and Other Essays*, traduzido por Ben Brewster (Nova York: Monthly Review Press, 1971).

conjunção, a resposta à pergunta de como eles se encontraram, uma história a que Mitchell alude vagamente mas não relata, uma narrativa por trás mas não para ser lida no livro *Women: The Longest Revolution*.

Eu desejo saber mais do que nomes, datas e cor local, mais do que detalhes anedóticos, mais do que o modo como eles se encontraram. Quero observar as relações permanentes entre Lacan e o feminismo, como corporificadas no livro de Mitchell, de 1984. O livro começa com um intrincado estudo de teoria marxista e suas discussões das mulheres; no entanto, trata estritamente de psicanálise no terço final. Quero saber como isso ainda constitui um livro só. Quais temas ou imagens são os mesmos, entre este artigo de 1966 para *New Left Review* e os textos a partir de 1980, nos quais ela fala minuciosamente sobre certas questões psicanalíticas e sobre Lacan.

No processo de discorrer sobre o feminismo marxista, Mitchell está constantemente definindo a palavra "humano": seu significado não é dado por suposto. No processo de discutir a psicanálise lacaniana, ela também está definindo constantemente a palavra "humano". Em ambos os casos a palavra está ligada a algo que ela chama "humanização", uma espécie de processo de tornar-se humano. Considerando o livro em conjunto, creio que esse termo "humanização" vem a ser aquilo que o marxismo de Mitchell e o laço-nianismo de Mitchell têm em comum.

## **Mulheres: a mais longa das evoluções**

Em 'Women: the longest revolution' Mitchell fala sobre o que a emancipação das mulheres significou para Marx: "A emancipação das mulheres [para Marx] seria... um índice de humanização... no sentido mais fundamental do progresso do humano sobre o animal, o cultural sobre o natural."<sup>47</sup> Para Marx (ou pelo menos para o Marx de Mitchell), humanização tem a ver com esse progresso da história. Quase se poderia dizer evolução, mas para Marx não é evolução, não

[pág. 50]

é um progresso inevitável e natural; é obra humana; é história. Ela usa a palavra "progresso". Talvez queiramos perguntar que tipo de ideologias oitocentistas está envolvido nessa idéia de que estamos progredindo do animal para o humano. Posteriormente, quando está falando em termos

---

<sup>47</sup> Mitchell, *Women: The Longest Revolution*, p.21.

lacanianos e não em termos marxistas, ela ficará muito desconfiada de palavras como "progresso" ou "desenvolvimento", e proporá "história" como tendo um significado que, de certo modo, é oposto a "progresso" ou, pelo menos, diferente dessa idéia de progresso. Na fase lacaniana de Mitchell, "história" irá significar (como vemos acima) reconstrução, retrospectão e retroação, a imbricação de progresso e regressão. Mas, quando ela está falando de dentro do feminismo marxista, humanização tem a ver com esse progresso do humano sobre o animal, e do cultural sobre o natural. A emancipação das mulheres, para Mitchell e para o Marx de Mitchell, está amarrada a algum modo pelo qual o humano irá triunfar sobre o animal, e a cultura, sobre a natureza.

## **Juliet Mitchell e as ciências humanas**

Na coletânea de Mitchell encontra-se um artigo intitulado "Psicanálise: uma humanidade humanística ou uma ciência lingüística?", originalmente lido na Conferência Rockefeller de Humanidades, em Bellaggio, na Itália, em 1977. No contexto de uma conferência de humanidades, Mitchell faz contrastar a psicanálise lacaniana com as correntes americana e inglesa, em termos de se a psicanálise seria uma ciência ou uma humanidade. No meio acadêmico anglófono aludimos a três divisões: as humanidades, as ciências sociais e as ciências naturais. As ciências sociais têm a palavra "ciência" e as humanidades não têm; portanto, a divisão fundamental incide entre as humanidades e as ciências (social e natural). A locução francesa "as ciências humanas" desloca essa divisão. Enquanto em inglês a cisão principal ocorre entre as humanidades e as ciências sociais, em francês ela está localizada entre as ciências sociais e naturais.

Em seu texto para a conferência de humanidades, Mitchell indaga prolongadamente se psicanálise seria uma humanidade ou uma ciência. Num contexto francês tal conflito poderia ser evitado com dizermos que é uma "ciência humana". Essa expressão teria suturado

**[pág. 51]**

a própria cisão de que o pronunciamento dela iria tratar. Creio que sua indagação — humanidade ou ciência? — continua pertinente em nosso contexto. Embora possamos importar da França a expressão "as ciências sociais", as instituições onde opera a maioria de nós desvalorizam as

humanidades exatamente porque não são consideradas ciência.

Em seu artigo declara Mitchell:

Quaisquer que sejam as críticas de sua prática humana e humanística, e qualquer que seja a validade de sua própria reivindicação a ser uma ciência, num sentido limitado a psicanálise sempre será uma 'humanidade'. Ela trata do ser humano dentro da cultura humana. Ao tentar reconstruir a história do indivíduo, o ponto ao qual a psicanálise retorna é a inepção do animal humano como ser social — a origem e fonte de sua humanidade. Por baixo disso existe o que Freud denominava 'leito rochoso biológico', sempre presente, mas impenetrável pela psicanálise. O ser humano da investigação psicanalítica é o indivíduo dentro da cultura. Ele não é, nem pode ser, um homem isolado ou 'natural'.<sup>48</sup>

Ela está sustentando que, embora a psicanálise possa ser uma ciência, sempre será uma humanidade num sentido, e este, naturalmente, é o sentido no qual ela é uma ciência humana, quer dizer, trata do "humano". Mas no trecho nós não lemos só esse argumento; também podemos ler uma repetição insistente da palavra "humano". Por exemplo, na expressão "trata do ser *humano* dentro da cultura *humana*", parece estranho repetir a palavra "humano", em vez de simplesmente dizer "trata do ser humano dentro da cultura". Ao enfatizá-lo, ela está destacando e valorizando o humano *per se*. Essa insistência no humano tem muito a ver com a divisão entre as ciências humanas e naturais, com o estabelecimento de uma ruptura entre o humano e o natural.

Ela então passa a explicar como a psicanálise versa sobre o humano, e, quando começa sua explicação, aparece a palavra "história". A palavra "história" é decisiva nas discussões de Mitchell sobre psicanálise. Ela não é comum em toda discussão de psicanálise; não está presente em todas as discussões de Lacan. De fato, tanto Lacan, especificamente, quanto a psicanálise, geralmente, têm sido com frequência acusados de a-historicismo. Mitchell faz uma leitura idiossincrática

[pág. 52]

de Lacan, que constrói Lacan como reforçando o lado histórico da psicanálise. Ao dizer que a leitura que ela faz é idiossincrática, não quero dizer que esteja em desacordo com ela. O gesto faz muito sentido, particularmente no contexto de um Lacan introduzido por intermédio do marxismo. É apenas o uso constante feito por Mitchell da palavra "história" que parece idiossincrático, que nos fala da subjetividade dela. Por exemplo, dando uma visão geral da teoria lacaniana, na introdução a *Feminine*

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 227.

*Sexuality* ela diz: "A questão da castração, da diferença sexual como o produto de uma divisão, e o conceito de uma ordem histórica e simbólica, todas essas coisas começam, de forma tentativa, a se reunir."<sup>49</sup> Observe-se a expressão "uma ordem histórica e simbólica". Não constitui uma prática universal acoplar o conceito central lacaniano de "ordem simbólica" à palavra "histórico", mas Mitchell o faz repetidas vezes. Ela caracteriza repetidamente "simbólico" como "histórico"; ela usa insistentemente a palavra "história".

A história tem um lugar especial entre as disciplinas acadêmicas. Em algumas universidades ela é considerada uma das humanidades; em outras, é classificada como ciência social. Assim, a história está localizada precisamente na divisão entre as humanidades e as ciências; como acerca da psicanálise no título do artigo de Mitchell, nós precisamos perguntar se a história — e não é fácil decidir — se trata de uma humanidade ou de uma ciência. Ao localizar a psicanálise e sua própria subjetividade enfaticamente com a 'história' ou o histórico, Mitchell desafia a divisão entre as humanidades e a ciência. Localizada em algum ponto entre as humanidades e as ciências sociais, a história está exatamente no centro das ciências humanas, ou mesmo, poderíamos dizer, exatamente no centro do "humano", essa outra palavra em que Mitchell insiste.

Voltando à longa citação retirada de seu texto de 1977 para a Conferência das Humanidades, nós lemos: "O ponto ao qual a psicanálise retorna é a inepção do animal humano como ser social — a origem e fonte de sua humanidade". Para Mitchell a psicanálise trata de algum tipo de retorno a um ponto onde uma coisa começa ("insepção", "origem", "fonte") e outra coisa termina. Aquele ponto funciona como uma divisão, uma espécie de ruptura, uma *coupure* entre um ser social e alguma outra coisa, entre o que é humano e o que não é. Em 1966 a humanização é uma espécie de progresso contínuo, mas,

[pág. 53]

quando ela se enfronta em Lacan, embora ainda muito interessada na humanização, parece querer dizer com isso algum tipo de divisão absoluta entre o humano e inumano, o social e o animal.

No outro lado dessa divisão se encontra "o que Freud denominou leito rochoso biológico". As palavras usadas com mais freqüência para o que se encontra do outro da divisão são "natureza" e "biologia". Para Mitchell, a psicanálise lacaniana trata da linha entre o humano e o natural e

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 265.

também, implicitamente, da divisão entre as ciências humanas e as ciências naturais. A disciplina acadêmica da biologia está localizada exatamente sobre aquela linha, no ponto de divisão. Embora claramente uma das ciências naturais, a biologia inclui estudo de seres humanos, ou melhor, podemos dizer, de "animais humanos". Na biologia pode-se estudar o humano como parte da natureza. A disciplina da biologia desafia a cisão entre o humano e as ciências naturais.

Na introdução a *Feminine Sexuality*, Mitchell utiliza duas vezes a mesma citação de Freud. Ela serve como epígrafe, e depois é repetida no meio do ensaio. A citação provém de uma carta que Freud escreveu em 1935 para Carl Muller-Braunschweig, onde dizia: "Eu gostaria de enfatizar que devemos manter a psicanálise separada da biologia."<sup>50</sup> Há de fato muitos lugares onde Freud não respeita a separação entre psicanálise e biologia. Naquele texto maravilhosamente confuso *Para além do princípio do prazer*, por exemplo, o verdadeiro local da confusão consiste nas escorregadelas, para frente e para trás, entre o biológico e o psicológico. Se Mitchell enfatiza essa afirmativa pouco conhecida de uma das cartas de Freud, é porque ela deseja o Freud que está tentando estabelecer uma divisão, fazer um nítido recorte entre a psicanálise e a biologia. Em jogo, nessa divisão, se encontra precisamente a fronteira entre as ciências humanas e naturais. Ela está interessada numa psicanálise que possa e deseje patrulhar essa fronteira.

No artigo, sobre ser a psicanálise uma humanidade ou uma ciência, Mitchell declara: "Estou postulando que, assim como é exatamente no momento da separação da biologia que o animal humano se torna um ser humano, também é nesse momento que o objeto natural se torna (em sua ausência) um objeto humano."<sup>51</sup> A separação da biologia e da natureza, para ela, é análoga à idéia de humanização. O ato de ser humano, para Mitchell, é finalmente se separar da biologia.

**[pág. 54]**

Algumas páginas antes, no mesmo texto: "O ímpeto do ataque de Lacan é contra o biologismo das teorias psicanalíticas prevalentes... Pois, para o psicanalista francês da escola lacaniana, o ser humano é humano exatamente nesses pontos onde ele está separado de sua biologia."<sup>52</sup> Tanto a teoria quanto o sujeito devem se separar da biologia. O que é bom para a ciência humana é bom para o humano. Pois tanto a teoria quanto a

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 249, 271.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 243-4.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp.239-40.

separação do sujeito humano da biologia são violentas ("impulso", "ataque", "seccionado"), uma espécie de *coupure* radical. Se uso a palavra *coupure*, a palavra usada em francês para esse tipo de ruptura exata, de divisão absoluta que estive discutindo, ela também deve ser tomada literalmente. *Apalavra. coupure* significa literalmente "corte".

Na introdução a *Feminine Sexuality*, Mitchell escreve: "Para Freud o complexo de castração dividiu os sexos e assim tornou humano o ser humano."<sup>53</sup> A castração é o que nos torna humanos; a humanização é a separação da biologia, para o ser humano e a ciência humana. Mitchell redefine supinamente o termo psicanalítico "castração", dando-lhe significado de separação da biologia, de modo que toda essa questão da divisão entre o humano e o natural e o investimento nessa cisão está totalmente vinculada à castração e ao complexo de castração.

## O feminismo e o "humano"

O que está em jogo para as mulheres na idéia que Mitchell faz de humanização como a divisão entre o natural e o cultural, o corte que separa da biologia? No artigo de 1966 para a *New Left Review*, ela escreveu: "Marx vê a história como o desenvolvimento da transformação da natureza pelo homem, e, portanto, de si mesmo — da natureza humana — em diferentes modos de produção. Hoje há possibilidades técnicas para a humanização da parte mais natural da cultura humana. Isso é o que poderia significar uma mudança no modo de reprodução."<sup>54</sup> A expressão "a humanização da parte mais natural da cultura humana" nos leva muito até o limite entre cultura e natureza. "A parte mais natural da cultura humana" é o que, no uso coloquial, mais do que no uso marxista, nós chamamos de "reprodução": gravidez, parto, maternidade. "Hoje existem possibilidades técnicas para

[pág. 55]

a humanização dessa parte da cultura": em 1966, Mitchell, como tanta gente, pensava que a pílula iria fazer uma enorme diferença. Esse aspecto específico da tecnologia iria tornar possível a humanização de algo que se encontrava no mais remoto posto avançado da cultura humana. O que se encontra em jogo aqui é o modo como as mulheres foram relegadas para a periferia da cultura, mantidas próximas à natureza, na biologia, presas à

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 32.

armadilha da reprodução involuntária. Cerca de meia página antes ela diz: "A reprodução... é um fenômeno atemporal aparentemente constante — parte da biologia, mais que da história."<sup>55</sup> Para Mitchell ela é, reiterada e finalmente, um conflito entre a biologia e a história. As mulheres irão fazer parte da biologia ou fazer parte da história? A psicanálise irá ser parte da biologia *ou* irá ser histórica?

A reprodução... é um fenômeno atemporal aparentemente constante... de fato, isto é uma ilusão... [o 'modo de reprodução'] tem sido definido até agora por seu caráter natural incontrolável. Até o presente, ele tem sido um fato biológico não modificado. Enquanto a reprodução permaneceu um fenômeno natural, as mulheres decerto estiveram efetivamente condenadas à exploração social. Em certo sentido, elas não eram senhoras de uma grande parte de suas vidas... sua existência estava essencialmente sujeita a processos biológicos que lhes fugiam ao controle.<sup>56</sup>

É a ideologia patriarcal, mais que qualquer "fato biológico não modificado", que constrói a reprodução como atemporal. Mitchell claramente o afirma com sua expressão "de fato, isso é uma ilusão". Contudo, há em seu texto certa confusão quanto a se a reprodução nunca foi atemporal ou se pareceu atemporal até o presente, quando está começando a parecer histórica. Quando diz "hoje há possibilidades de humanização para a parte mais natural da cultura humana", parece estar implicado que até hoje essa parte não era humana. Naturalmente, ela não só foi sempre humana como jamais foi atemporal. Ao longo da história e nas várias culturas diferiram os modos de reprodução. Pode-se fazer a história da maternação em nossa cultura e em outras culturas, uma história de parturição, de aleitamento, de todas essas coisas "naturais" cujos significado e modo são muito culturais e jamais foram simplesmente naturais. Existe uma leve contradição no que Mitchell está dizendo. Ela assevera que a reprodução jamais foi atemporal, mas também implica em que exatamente agora irá deixar de ser atemporal.

**[pág. 56]**

Essa contradição deveria ser considerada uma marca da perspectiva de Mitchell como sujeito da história. Expressões como "*hoje* há possibilidades de humanização" dessa parte da cultura e o modo de reprodução "*foi definido até agora*". Mitchell escreve acerca de uma mudança histórica na ideologia, na concepção ideológica de biologia

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp.31-2.

<sup>56</sup> *Ibid.*

reprodutiva, mas como ela escreve no próprio momento em que a ideologia está mudando, naquele momento em que uma ilusão está sendo descoberta, ela o faz necessariamente de dentro e igualmente de fora daquela ideologia.

A posição de Mitchell poderia parecer típica dos anos 60. Desde os anos 70 surgiram tantos textos feministas sobre a história e a instituição da maternidade que se poderia dizer que as intelectuais feministas realmente realizaram a historicização da reprodução, da biologia feminina. As feministas da metade da década de 1980 podem ter bastante certeza de que a reprodução não é nem atemporal nem "um fato biológico não modificado". A biologia já não ameaça existir fora da história.

A ideologia patriarcal do capitalismo industrial considera a reprodução sexual parte da natureza imutável, exterior à história e à cultura. Mitchell não tem certeza se a reprodução não seria de fato algo externo à cultura. Creio que ela teme que possa realmente estar fora da cultura. Ela fica tentando muito puxá-la para dentro da cultura, garantir que não vá resvalar para fora e cair na natureza. Como o que chama "a parte mais natural da cultura humana" é visto como situado na margem, ela tenta garantir para essa parte uma base na cultura, na história, uma cabeça-de-ponte bem fortificada, para assegurar que não sairá flutuando para dentro do mar da biologia.

Em certos momentos Mitchell parece sugerir que é a própria biologia ou a própria natureza, e não o uso ideológico da biologia, mais do que o biologismo, o que oprime as mulheres. Eu penso que aquela idéia da biologia como inimiga da mulher alimenta o investimento de Mitchell na idéia de uma psicanálise como separada da biologia, não apenas uma psicanálise, mas, o que é ainda mais importante, um conceito psicanalítico do ser humano como seccionado da biologia.

Seja com Marx ou Lacan, Mitchell está fundamentalmente interessada

**[pág. 57]**

em que as mulheres se tornem plenamente humanas, o que para ela significa estarem seccionadas de sua biologia. Em 1966, em seu artigo marxista, isso significa liberação da "sujeição aos processos biológicos que escapam a seu controle". Posteriormente, com Lacan, encontram-se esses mesmos temas: uma insistência na história e na humanização como separação da natureza. No artigo anterior, o artigo explicitamente feminista, a razão para estar seccionada da biologia, ou melhor, a razão para abandoná-la, é para ser "senhora" da própria vida, para ficar no

controle. Entretanto, o ser humano lacaniano seccionado de sua biologia está "castrado", ou seja, jamais é senhor e jamais está no controle. Quando o ataque perpetrado por Mitchell ao biologismo se alia a Lacan, o que acontece ao objetivo feminista de as mulheres nos libertarmos da biologia, entrarmos na cultura, para termos um maior controle de nossas vidas?

## O feminismo e as ciências humanas

Ultimamente, tendo passado muito tempo lecionando estudos feministas e estudando a teoria feminista, vejo-me com a sensação de estar especialmente distante de um aspecto específico da doutrina lacaniana: toda essa insistência na cisão. Certamente não desejo uma espécie de contínuo utópico em que todos vivamos felizes na natureza; continuo a encarar isso com suspeita. Mas, permeando o espectro dos estudos e das teorias feministas, existe uma compreensão de que o que os europeus chamam "cultura ocidental" está baseado nessa espécie de cisão violenta da biologia, em certa fronteira, fortemente policiada, com a natureza, a qual tem tido tudo a ver com a dominação e a exploração das mulheres. Desse modo, venho ultimamente me apanhando a questionar a insistência lacaniana na divisão. Surpreendo a mim mesma jogando com modelos de outra relação com o inconsciente que não sejam essa espécie de cisão, esse modelo de divisão fundamental. Há certos momentos em Freud (por exemplo, em *A psicopatologia da vida cotidiana*) em que ele vê o inconsciente como um assombroso aliado, como um de nossos grandes recursos. A cisão, o modelo divisionista é sempre e fundamentalmente defensivo, sempre uma posição de adversário. Acho que em Freud existem modelos de outras relações com o inconsciente,

[pág.58]

modelos cuja postura seja menos de adversário. Acho que o modelo antagonístico provém de certa ideologia masculina na qual Freud e Lacan estão raciocinando.<sup>57</sup>

Eu me pergunto se o feminismo é uma ciência e qual seria o seu lugar no mapa acadêmico. Os estudos feministas ou estudos da mulher ou estudos do gênero são interdisciplinares; eles cobrem as humanidades e as ciências sociais e fazem a travessia para as ciências naturais, de onde se

---

<sup>57</sup> Para uma excelente análise da ideologia masculinista e do modo como ela modela a ciência, ver Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1985). Em muitos aspectos este livro esteve por trás de meu processo de pensar o presente artigo

estendem até a biologia. Tanto os estudos feministas quanto as ciências humanas atravessam as humanidades e a ciência social. A diferença entre eles se prende à travessia da linha e à inclusão da biologia. Enquanto o humanismo constrói uma noção de humanidade que deve continuamente defender-se das incursões da biologia, o feminismo inclui a biologia em sua visão do humano. O casamento entre feminismo e humanismo está sendo frustrado por um conflito na fronteira das ciências sociais.

**[pág. 59]**

**[pág. 60] Notas**

Este artigo é uma versão revista de 'Juliet Mitchell e as ciências "humanas"', que será publicado em um volume vindouro, *Lacan and the Human Sciences*, editado por J. J. Humphries e A. Leupin.

## Capítulo Dois

# Doida ainda, depois desses anos todos

Rachel Bowlby

### Encontro às escuras

Há pouco tempo eu estava remexendo no sótão e encontrei por acaso alguns documentos escritos numa língua praticamente indecifrável para mim, e completamente enigmática. Fiquei interessada e nem um pouco perplexa diante deles, e dediquei algum tempo a tentar resolver o enigma de seu significado. Finalmente, senti que havia conseguido decifrar o código — embora os documentos viessem de uma civilização passada da qual eu nada sabia, e talvez tivesse me equivocado redondamente. Eles pareciam apresentar os mesmos dois personagens (se esse é o termo próprio) repetidas vezes; mas eu acho que foram escritos por diversas mãos; logo, não posso ter certeza de que aquilo que eu pensava estar reunindo era uma simples história, estágio por estágio, ou se era um mesmo acontecimento — se é que se tratava de um acontecimento — contado a partir de perspectivas diferentes e conflitivas. Darei alguns exemplos para mostrar a você o que quero dizer:

ξ , extremamente inteligente, insatisfeita, 29, querendo casar, procura Ψ na esperança de desenvolvimentos futuros... Ψ , atraente, trinta e poucos, próspera carreira como advogado, procura ξ para conversação inteligente... ξ , ainda à procura, está interessada em teoria que explique por que é tão infeliz. Ψ é bem-vindo.

ξ , ainda descontente, procura teoria que explique por que é tão infeliz.

[pág. 61]

ξ não precisa se candidatar... Ψ encontrou Ψ<sub>2</sub> no bar e disse a ele: Que diabo elas *querem* ? E a conseqüência é que eles deram boas risadas às custas dela...

ξ encontrou sua amiga ξ<sub>2</sub> numa conferência e disse a ela:

Eu não consigo nada com o meu

Ψ é a causa de todos os nossos problemas. ξ<sub>2</sub> disse a ξ :

Ψ é a resposta a todos os nossos problemas. Houve mais conferências [conseqüências?]. Ψ mesmas qualidades de sempre, ainda interessado em

ξ , mas pergunta sinceramente: o que você quer?

ξ , não o que você pensa, quer... [talvez haja aqui um intervalo; talvez não]

Fiquei intrigada com essas diversas histórias e seus resultados (e só trouxe para vocês uma parte do material à minha disposição). Elas não pareciam oferecer uma conclusão definitiva, e podem ter sido escritas por muitos autores. Quem eram esses personagens Ç e ¥, e seriam os mesmos em cada uma das pequenas amostras? Por que eles continuavam voltando um para o outro após o final da história, ou por que eles nunca davam certo juntos? Meu material era tão fragmentado e confuso que ficou difícil saber como datá-lo — se todas as peças eram do mesmo período, ou se estavam distribuídas sobre um período muito longo. Tampouco era possível saber se os "encontros" que pareciam estar marcando teriam algum dia se convertido de possibilidade em realidade. Será que eu estava as voltas com as ingênuas imaginações de algum aconchegante jogo-de-salão da Era Vitoriana, ou seria isso o registro de acontecimentos enterrados, de extrema importância até agora não reconhecida? De todo o modo, decidi dedicar ao exame desse mistério todos os poderes investigativos que pudesse reunir—mistério que, como eu tinha plena consciência, poderia perfeitamente, digamos assim, levar-me pela trilha do jardim, mesmo que não me levasse pela estrada da floresta. Pois talvez se demonstrasse que o mistério era, na verdade, nada mais do que uma simulação de mistério: a solução dele estaria no fato de não haver nenhum mistério, no fim das contas. No entanto, como é que eu poderia de algum modo estabelecer isso? Se os fragmentos não continham segredos, isso jamais poderia ser provado de modo conclusivo, de uma vez por todas: sempre haveria a possibilidade de existir uma camada mais por ser descoberta, alguma coisa que eu jamais conseguisse abarcar. Essas reflexões, entretanto, não conduziam

[pág. 62]

à sanidade: este caminho, disse eu firmemente a mim mesma, conduz à loucura (ou diz a verdade, talvez). Portanto, resolvi continuar seguindo a trilha que havia estabelecido para mim mesma, sem olhar para trás.

Eu só queria que aquilo que estou prestes a contar a você pudesse ser apresentado em forma de narrativa linear e coerente, que levasse fatalmente do ponto de partida à conclusão. Mas o que constatei foi que a qualidade estranha e fragmentada da matéria-prima continuava a voltar a mim para, se é que posso expressá-lo assim, "desestruturar" meu próprio relato de como tentei descobrir-lhe a fonte. Devo dizer que fui levada a muitas pistas falsas — aliás, como poderia ser de outro modo, se eu não sabia para onde estava indo, ou mesmo se haveria destino final? Dado o estranho caráter de

meu material, encontrei muitos problemas de tradução, e, se minha solução dessas dificuldades lingüísticas parece, às vezes, tendenciosa ou impudente, só posso alegar que estava às vezes falando "de pé atrás". Indubitavelmente, muitas vezes ouvi o galo cantar sem saber onde, comi gato por lebre, dei com os burros n'água, procurei chifre em cabeça de cavalo, mas posso dizer com toda a honestidade que toda vez que vi bois não hesitei em dar nome a eles, *mutatis mutandis* ou mesmo *per os*.

Mas desse modo, inevitavelmente, irei contar algumas histórias exageradas e algumas historinhas — muitas pré-modernas. Se não encontrei a solução para o enigma, eu talvez tenha pelo menos tropeçado em algumas das razões pelas quais ele continuou insolúvel. Em outras palavras: acho que encontrei a chave da porta, mas não sei se existe alguma coisa do outro lado.<sup>58</sup>

## Até que a morte nos separe

Para começar pelo fim, então, eis um resumo excessivamente nítido e esquemático do estado atual da peça (ou o estado permanente da peça) para os dois protagonistas. A psicanálise e o feminismo, assim parece, têm estado juntos há bastante tempo, fixados em algo que parece ter-se tornado um relacionamento virtualmente interminável, repetidamente marcado por expressões de sentimento violento de ambos os lados. Declarações inflamadas são seguidas de períodos de

[pág. 63]

calma e, depois, da explosão ou ressurgência de desesperadas denúncias e apelos, mais uma vez. Períodos ou episódios passados — Freud e a histeria, 'o grande debate' das décadas de 1920 e 1930 — são encontros vagamente examinados ou ressuscitados, há muito esquecidos, que assumem significados renovados, embora não sejam novos, a partir da perspectiva dos interesses contemporâneos. Negativas veementes e defesas veementes caracterizam as propostas das duas partes. "Nascemos um para o outro", diz um parceiro, num primeiro impulso do arrebatamento; só para essa declaração se transformar, num estágio posterior e mais amargo, na insistência de que "a relação já nasceu condenada". A única constante é,

<sup>58</sup> Para pistas (possivelmente enganadoras) desses extratos, o leitor é encaminhado não para a porta [em inglês, *door*] (que será novamente experimentada no curso dessa investigação), mas sim para a 'Dora' de Freud: "Fragment of an analysis of a case of hysteria" (1905), Pelican Freud Library (doravante PFL), 8 (Harmondsworth: Penguin, 1977), p. 119. Também na *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (doravante SE) (Londres: Hogarth Press e The Institute of Psychoanalysis), 7, p. 2. [Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (E.S.B.). Rio de Janeiro, Imago.]

pelo visto, que nenhum dos dois lados abre mão: mesmo quando estão muito distantes, entre seus esparsos encontros às escuras — as décadas de 1890, de 1920 e 1930, de 1970 e 1980 —, sempre, em algum lugar, estiveram na mente um do outro.

Cada lado acusa o outro de se conformar às imposições culturais que eles deveriam, pelo contrário, estar desafiando. Para os antipsicanalistas, um pavoroso "freudianismo" representa a reimposição da lei do patriarcado pela qual as mulheres sempre foram oprimidas, o que é prejudicial à causa da emancipação feminina. Essas feministas vêm na psicanálise, em vez de uma crítica, um endosso exatamente àquilo que torna a sociedade patriarcal insuportável para as mulheres. Para as feministas pró-psicanalíticas, o problema reside mais exatamente no (resto do) pressuposto do feminismo de que a identidade da mulher como mulher (e, aliás, a do homem como homem) está dada de forma não-problemática, ou de que as dificuldades da sexualidade e os conflitos da subjetividade nada mais são que o efeito da opressão social contingente. O feminismo psicanalítico considera o feminismo não-psicanalítico, em sua noção de subjetividade, simplista demais para conseguir alcançar os meros objetivos políticos a que se propõe; enquanto o feminismo antipsicanalítico vê na ênfase dada pelo psicanalítico à subjetividade um desvio desnecessário em relação às reais preocupações do feminismo, quando não uma perniciosa debilitação dos agentes coerentes e poderosos, necessários à realização da ação política com uma subjetividade coesa tanto no plano individual quanto no coletivo.<sup>59</sup>

É assim, portanto, que os feminismos pró e contra a psicanálise não só têm problemas em descobrir como se sentem a respeito um

**[pág. 64]**

do outro mas também essas dificuldades passam a ser associadas a problemas de como eles identificam a posição um do outro. A psicanálise que um lado vê como a cura, ou pelo menos como um registro do funcionamento da doença, é vista pelo outro como apenas mais uma instância da mesma infecção, tornada ainda mais insidiosa por ter sido confundida com sua atenuação. O feminismo psicanalítico alega que o feminismo necessita de uma margem extra de questionamento, que só a psicanálise pode oferecer, enquanto o feminismo não-psicanalítico argumenta, por sua vez, que o feminismo, em si mesmo, já é bastante radical, e que somente cairia nas mesmas armadilhas das quais está tentando liberar as mulheres, caso adotasse uma psicanálise irre recuperavelmente tingida pelas normas masculinas e conservadoras.

---

<sup>59</sup> Sobre este ponto ver Angela Weir e Elizabeth Wilson, 'The British Women Movement', *New Left Review* 148 (novembro/dezembro 1984), pp. 74-103.

A questão, repetidamente, gira em torno de decidir o que deve ser considerado verdadeiramente político para o feminismo: uma das bases da discussão é a legitimação implícita em termos do gesto que se traduz em "mais político que você". E é em relação a isso que surge a dupla questão das origens e dos fins: onde se supõe terem começado as dificuldades das mulheres; e para onde o feminismo pensa que está indo? A psicanálise seria um desvio do objetivo principal, implicando perda de tempo, ou, por outro lado, o feminismo que ignora a psicanálise buscou um atalho que, a longo prazo, somente irá devolvê-lo às mesmas questões?

### **Mas nós temos tanta coisa em comum**

Se a psicanálise e o feminismo parecem estar enredados num combate ou numa cópula até a morte — e a escolha de qual das duas opções depende inteiramente da perspectiva do espectador —, então não será surpreendente poder-se afirmar que eles estiveram juntos todo este tempo. O *Oxford English Dictionary*, completado em 1933, não registra nenhum verbete para psicanálise. O feminismo está listado, mas com uma só citação, de 1851, significando "as qualidades das mulheres", juntamente com a informação: "*raro*". Se o feminismo fosse uma qualidade naturalmente feminina, talvez não tivesse jamais necessidade de ter sido inventado; de qualquer modo, no suplemento do primeiro *Oxford English Dictionary* — que de fato surgiu no mesmo

[pág. 65]

ano em que o dicionário foi completado — tanto à psicanálise quanto ao feminismo foi destinado um lugar, e com aspecto reconhecível, com as achegas detalhadas, quer para si mesmos, quer para suas leais praticantes, a feminista e a psicanálise. A psicanálise, para a qual o primeiro uso em inglês está registrado em 1906, é fornecida no começo com um autor e uma localização geográfica — é um "método terapêutico para tratar certos distúrbios, elaborado pelo Dr. S. Freud de Viena" — e seguem-se detalhes adicionais. O feminismo é definido de forma desajeitada, quiçá indecisa, como "as opiniões e princípios do que advogam o reconhecimento mais amplo das realizações e reivindicações das mulheres; a defesa dos direitos das mulheres". Mas o verbete começa enfaticamente: "Remova-se o '*raro*' e acrescente-se."

No contexto do *Oxford English Dictionary* — inglês em sua forma mais pura — é significativo que ambas as palavras estejam apresentadas como importações estrangeiras. Da psicanálise se diz ter sido retirada do alemão, e também inventada pelo mencionado médico vienense; o

feminismo é atribuído ao francês *féminisme* (embora filiações mais específicas existam por trás da palavra, como iremos ver).<sup>60</sup> É como se os ingleses, ainda que não a Inglaterra, estivessem necessitados de acréscimos que os completassem, que se tornassem parte de sua própria língua e cultura, mas somente pudessem ser pensados desde o exterior. Isso encontra um paralelo na lógica específica do *Supplement*: parte do dicionário, mas no entanto é um extra, um acréscimo; algo que se constatou faltar ao dicionário, e do qual este não pode prescindir para ficar completo, mas que está, apesar de tudo, situado como externo e separado. A psicanálise e o feminismo compartilham com o legitimador dicionário de inglês uma relação idêntica a uma das que foram propostas como ligando psicanálise e feminismo: o feminismo não pode prescindir da psicanálise, que é, no entanto, alguma coisa que ele não é (e o contrário também se aplica).

Não só estão reunidos até a morte, por conseguinte, a psicanálise e o feminismo, como também, aparentemente, têm em comum o mesmo momento de nascimento, como gêmeos que estivessem, desde o começo, destinados ao amor e à rivalidade infindos. Tendo em comum uma espécie de semilegitimação que não é plenamente integrada nem inequivocamente negada, ambos devem sua introdução oficial no

[pág. 66]

mundo anglófono ao suplemento do *Oxford English Dictionary*. E como se estivessem destinados a serem marginalizados pelo anglicismo oficial, colocados fora de centro (não obstante, colocados), e derivassem sua força crítica (ou talvez sua ineficácia) exatamente dessa posição duvidosa, não exatamente dentro e contudo não absolutamente excluídos ou ignorados.

## Investigações triviais

A possibilidade, ou inevitabilidade, de identificação equivocada — cada lado vendo no outro aquilo por que anseia ou aquilo que abomina — parece embutida na estrutura desse caso. Talvez não haja nenhuma relação entre a psicanálise e o feminismo. Ou talvez os encontros às escuras que parecem sugeridos nos fragmentos históricos com que nós começamos nos ofereçam algumas perspectivas a mais. Se os membros do casal não se conhecem, há de início a possibilidade de expectativas ilimitadas, no imaginar o que a outra parte poderá ter a oferecer. A decepção dá lugar à

---

<sup>60</sup> Para outro desdobramento de exemplos e definições de feminismo retirados de dicionários de inglês e francês, ver de Alice Jardine, 'Men in feminism: odor di uomo or compagnons de route?', em Alice Jardine e Paul Smith (eds.), *Men in Feminism* (Londres: Methuen, 1987), pp. 54-5.

desilusão; mas por outro lado, após um período de temporário esquecimento, tudo pode começar novamente, com os dois parceiros cegos para o fato de já se haverem encontrado antes. O que se torna mais perturbador nessa perpétua reencenação do mesmo drama passional, do mesmo antigo seriado, é que ele pode ser muito literalmente uma repetição programada, que não apresenta diferença alguma. Se cada movimento, cada pergunta e cada resposta forem inteiramente conhecidos antecipadamente, forem uma perfeita cópia de um roteiro imutável, então a ironia do encontro às escuras não está só nos infelizes participantes mas também em tentarem os espectadores manter em vão sua crença na espontaneidade "ao vivo" dos procedimentos — ou talvez, finalmente, esteja em não se importarem com uma coisa ou com a outra. Uma alusão ao abjeto programa de televisão de Cilla Black, no qual todas as piadas eram previamente redigidas e os encontros às escuras eram espetacularmente previsíveis, parece deslocada no contexto sério dos encontros, ou melhor, debates, da psicanálise com o feminismo. Trago Cilla Black ao palco, ou à tela, provocativamente, como a duvidosa *dea ex machina* que me guiará para aquilo que desejo indicar como uma questão séria sobre a trivialidade.<sup>61</sup>

[pág. 67]

Tanto a psicanálise quanto o feminismo lançam na confusão conceitos comuns do que se deve considerar "meramente" trivial; e nada menos que — embora não necessariamente pelo mesmo ângulo — em termos do que constitui a base para a distinção "óbvia", cotidiana, entre os sexos. Freud declara, nos começos de sua "Palestra introdutória" sobre "Feminilidade": "Quando encontram um ser humano, a primeira distinção que fazem é 'homem ou mulher?' e os senhores estão habituados a fazer essa distinção com certeza total."<sup>62</sup> Essa é uma distinção que por ser tão automática, tão "com certeza total", já nem merece menção; e por essa mesma razão, como ele em seguida sugere, ainda muito mais sujeita a questionamento. A trivialidade do exemplo — qualquer encontro do dia-a-dia com uma pessoa desconhecida — reverte as implicações da grade "costumeira", ficando suspeito o hábito exatamente porque é habitual.

Mas a trivialidade é mais que isso. A palavra não se deriva de uma distinção binária, e sim de uma tríplice distinção: do latim "*trivium*", *tris viae*, "três caminhos". No contexto das histórias psicanalíticas, isso indica mais um passo atrás, do latim para o grego e para a peça de Sófocles sobre Édipo, onde o acontecimento que pode ter ocorrido ou não quando o herói,

---

<sup>61</sup> Para os não-iniciados: Cilla Black, estrela *pop* da Liverpool dos anos 60, granjeou outra onda de fama como apresentadora de um programa da tevê britânica, intitulado *Blind Date*, que toma por modelo aproximado o programa televisivo americano *Dating Game*.

<sup>62</sup> Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (1933), PFL, 2 (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 146; *em SE*, 22, p. 113.

viajando muitos anos antes, matou um velho na encruzilhada de um "caminho tríplice", se torna uma questão da mais extrema importância.<sup>63</sup>

Há outro ponto no qual a psicanálise encontra uma encruzilhada para onde conduziram três vias, três estradas. Este ponto não é mais que o decisivo encontro original com aquela outra pessoa como "masculino ou feminino": o momento mítico do "pavor" à primeira vista, quando o significado da diferença sexual se impõe à criança.<sup>64</sup> E nesse transe, cada um dos dois lados trivialmente óbvios da distinção se revela dividido em três possíveis caminhos diferentes. Para o menino, a percepção da falta apresentada pela menina o remete a uma de três linhas — homossexualidade, fetichismo ou "normalidade" — que respondem à sua recém-descoberta vulnerabilidade. As prioridades feministas significam que não temos tempo de continuar seguindo as aventuras do menino. Para a menina, também existem três possíveis "linhas de desenvolvimento" — para a neurose, para o "protesto masculino" ou para a feminilidade "normal" — e teremos ocasião de retornar a elas posteriormente.<sup>65</sup>

[pág. 68]

## Rapaz encontra moça?

Uma das dificuldades de efetuar, ou contestar a conveniência de, uma união final entre a psicanálise e o feminismo tem sido exatamente a dificuldade de identificar os sexos das duas partes. Do ponto de vista do feminismo antipsicanalítico, a pessoa de Freud como um patriarca vitoriano é normalmente tomada como base para pressupor uma posição inescapavelmente antifeminista embutida nos textos e na prática da psicanálise desde então. "Dora", que abandonou a meio sua análise realizada por um Freud que não havia reconhecido o próprio interesse em ver o desejo dela como simplesmente heterossexual, pode ser considerada, desse ponto de vista, a primeira heroína do protesto feminista contra uma psicanálise que não estava fazendo mais que reconfirmar as normas sexuais vigentes. Do outro lado, o lado do feminismo pró-psicanalítico, as pesquisas iniciais de Freud sobre a histeria marcam o ponto de partida do que seria a derrocada de cada um dos pressupostos burgueses ou

<sup>63</sup> Sófocles, *Oedipus Tyrannos*, 800f.

<sup>64</sup> 'Provavelmente nenhum homem escapa ao medo da castração ante a visão do órgão genital feminino', 'Fetishism' (1927); A garotinha, apavorada pela comparação com os garotos, vai ficando insatisfeita com seu clitóris', 'Female Sexuality' (1931), PFL, 7 (Harmondsworth: Penguin, 1977), pp. 354, 376; *SE*, 21, pp. 154, 229.

<sup>65</sup> O texto de Parveen Adams nesta coletânea analisa mais profundamente as três linhas de desenvolvimento sexual.

patriarcais, como a naturalidade biológica da atração heterossexual, ou a masculinidade e feminilidade preconizadas para os homens e as mulheres.

O exemplo do primeiro *Oxford English Dictionary Supplement* para a palavra "feminismo" pode talvez ser esclarecedor aqui. Ele data de 1895, e diz: "A evolução intelectual e as coqueterias dela com a doutrina do 'feminismo' estão esboçadas com verdadeiro humor." Isso pode alertar o leitor para o possível perigo de supor levianamente uma conveniente igualdade ou simetria nas origens da psicanálise e do feminismo na Inglaterra. Aqui, como o exemplo inaugural, a "primeiríssima" instância que fixará os termos para os significados estabelecidos da palavra, vemos algo que só lembra a velha piada misógina de botequim. A palavra feminismo, além de aparecer entre aspas, é também algo com que se deve meramente flertar — temporariamente, talvez, a caminho de uma feminilidade que nada teria a ver com "feminismo". A relação entre "a evolução intelectual" e as "coqueterias com o feminismo" não é especificada. Elas podem ser complementares, reforçando uma a outra, como a razão e a emoção. Elas podem ser tomadas como retardando a chegada da feminilidade normal, mas apenas no sentido de "fases" previsíveis, a serem tratadas com indulgente "humor" paternal.

[pág. 69]

Ou o feminismo pode ser considerado a principal anomalia: todas as mulheres intelectualmente desenvolvidas tenderiam a atravessar uma "fase" feminista. Como uma última possibilidade, as duas podem ser antagônicas, o feminismo a militar contra o desenvolvimento intelectual ou as 'coqueterias' a distrair o cérebro.

A primeira ocorrência exemplar de feminismo (ou melhor, "feminismo") começa a se parecer cada vez mais, após um exame mais minucioso, com uma ilustração miniaturizada das questões em torno da descrição psicanalítica da feminilidade. Será que essa vinheta postula a relação implícita entre intelecto, feminismo, coqueteria e a aquisição de uma feminilidade "normal" como algo que exige explicação, ou, pelo contrário, como uma questão rotineira, óbvia como a diferença entre os sexos? A escolha de uma primeira citação do feminismo na qual esses momentos são propaladamente tratados com "verdadeiro humor" será uma revelação das piadas obscenas de praxe, feitas à custa das mulheres, piadas cuja estrutura Freud desnuda, ou será apenas mais um exemplo destas?<sup>66</sup>

De modo bastante estranho, ou inevitável, 1895 é também a data da

---

<sup>66</sup> Para a análise feita por Freud da estrutura da piada obscena, ver *Jokes and their relation to the Unconscious*, PFL, 6 (Harmondsworth: Penguin, 1976), pp. 97-102.

publicação dos *Estudos sobre a histeria*, de Freud e Breuer, obra em que os "casos" analisados suscitam todas as mesmas questões suscitadas por este questionável "caso" de feminismo sobre a pertinência da descrição psicanalítica do desenvolvimento feminino. Ou as mulheres histéricas analisadas por Freud e Breuer abrem o caminho para uma compreensão geral das estruturas típicas que fazem a feminilidade difícil para as mulheres, ou inauguram uma inextirpável cumplicidade da psicanálise com as mesmas noções que transformam todas as mulheres em 'casos' aberrantes, para correção ou desprezo masculino, e o feminismo em eterna piada entre os homens.

Talvez seja bastante adequado que a moça inglesa deva estar "coqueteando" com o feminismo, com a palavra veiculando em seu bojo todas as conotações inglesas de seu galicismo. "Feminismo" também é francês, segundo o dicionário; o par parece combinar bem, e heterossexualmente, pois é com homens que se espera que as moças sejam coquetes. E posteriores investigações no dicionário francês revelam que o feminismo é, de fato, uma palavra extremamente masculina — não só pelo gênero gramatical, mas pelo fato de que Fourier

[pág. 70]

é especificamente mencionado como seu inventor (masculino): "A palavra 'feminismo' foi criada por Fourier."<sup>67</sup> Isso faz o parentesco do feminismo com a psicanálise personalizada do Dr. Freud assumir diferentes implicações. Em sua origem, como também na interpretação freudiana, ela aparentemente representa uma linha de desenvolvimento "masculino". Ou, como a psicanálise, seus começos parecem ter a forma da amável intervenção do pai para fazer justiça às meninas insatisfeitas. Uma investigação da fonte da citação da coqueteria não torna as coisas mais simples; mas não nos deixaremos despistar por isso nessa altura.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> 'A palavra 'feminismo' foi criada por Fourier.' O dicionário Robert está citando aqui *o Notre littérature étudiée dans les textes*, de Braunschwig; a data da invenção de Fourier é dada como 1837.

<sup>68</sup> Só um pouquinho, contudo, neste lugar. É uma resenha anônima no *Athenaeum* 3522 (27 de abril de 1895, p. 533) de um romance chamado *The Grasshoppers (Os gafanhotos)*, escrito por Mrs. Andrew Dean. "Mrs. Andrew Dean" é decerto um pseudônimo da muito mais plausivelmente chamada Mrs. Alfred Sidgwick, que escreveu uns trinta e cinco romances durante um período que foi da década de 1890 a meados da de 1930. O breve cotejo do *Athenaeum* lança poucas luzes sobre as configurações exatas da feminilidade em *The Grasshoppers*; a frase que nos informa que "o retrato mais elaborado... é o da terrível tia alemã — uma perversa semilouca do gênero mais mortífero" nos revela mais sobre o conteúdo do sótão mental vitoriano de quem escreveu a resenha do que sobre o próprio romance de Mrs. Sidgwick. Os títulos de suas outras obras são de fato tantalizantemente sugestivos em matéria de psicologia feminina e argumentação feminista: eles incluem *Below Stairs (Sob a escada)*, *The Bride's Prelude (O prelúdio da noiva)*, *Law and Outlaw (A lei e o renegado)*, *Maid and Minx (A donzela e a leviana)*, *Masquerade (O baile de máscaras)* e *A Woman With a Future (Uma mulher de futuro)*. Talvez não seja puramente uma especulação fantasiosa pensar nos temas que parecem partilhar com os textos do Dr. Sigmund Freud, rigoroso contemporâneo autoral da Sra. Alfred Sidgwick, principalmente quando outro

A questão da relação entre evolução intelectual e feminilidade foi também abordada por Freud, pouco depois dessa data, por exemplo numa nota de rodapé para o caso "Dora", na qual ele se refere "à declaração dela de que tinha sido capaz de se manter no mesmo nível que o irmão até o momento em que ela adoeceu pela primeira vez, mas depois disso tinha ficado para trás nos estudos". Ele prossegue:

Era como se tivesse sido um menino até aquele momento, e tivesse a partir daí se tornado como uma menina pela primeira vez. Ela havia sido, na verdade, uma criatura indomável; mas depois da "asma" ela ficou calma e bem-comportada. Aquela doença formou o limite entre duas fases de sua vida sexual, na primeira das quais foi masculina em caráter, e na segunda, feminina.<sup>69</sup>

É também significativo que na época em que Dora foi apresentada a Freud para análise, ela "se ocupava... do comparecimento a conferências para mulheres e da execução de estudos mais ou menos sérios".<sup>70</sup> Ao ser lido com visão retrospectiva, o trecho pode ser visto como antecipatório daquilo que mais tarde se tornará a definitiva descrição freudiana de feminilidade, conforme predicada pelo abandono do que é acima de tudo, mas igualmente com visão retrospectiva, uma masculinidade compartilhada pelas crianças de ambos os sexos. Nesse ínterim, as estruturas de castração e o complexo de Édipo haviam sido instalados plenamente na teoria freudiana, para fazer a "fronteira" entre as "duas fases" da vida da menina adquirir uma distinção extremamente nítida.

[pág. 71]

## No seu ou no meu?

Há uma famosa passagem no final de um dos últimos ensaios escritos por Freud, *Análise terminável e interminável* (1937), que trata parcialmente da dificuldade de se encerrar uma longa relação e lança algumas luzes sobre essa difícil passagem ou conexão entre masculinidade e feminilidade. Freud escreve:

dos romances desta se intitulava *The Professora Legacy* (*O legado do professor*). Mais perto de casa, e lembrando as evidentes proezas de Sra. Sidgwick em sua linha feminina, embora não feminista, buscamos com algum interesse a lista muito mais curta das publicações do Sr. Alfred Sidgwick. E fica bastante difícil resistir à suspeita de que ele quiçá tenha sentido ter algo a provar ou a desaprovar, quando observamos que, além da relativa modéstia dos números, um de seus livros se intitulou, firme e laconicamente, *Fallacies* (*Falácia*).

<sup>69</sup> 'Dora', PFL, 8, p. 119; SE, 7, p. 82.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 53; p. 23.

Freqüentemente temos a impressão de que com o desejo de um pênis e o protesto masculino nós penetramos todas as camadas psicológicas e atingimos a rocha viva, de que deste modo nossas atividades chegaram ao fim. Isso é provavelmente verdadeiro, uma vez que, no campo psíquico, o campo biológico na verdade desempenha o papel da rocha viva subjacente. O repúdio da feminilidade pode não ser outra coisa senão um fato biológico, uma parte do grande enigma do sexo.<sup>71</sup>

Esse é um dos lugares onde Freud parece mais exposto à acusação de reduzibilidade biológica, com base — a 'rocha viva', nada menos — no fato de que ele faz de uma insustentável feminilidade, feminilidade como por definição a ser repudiada, feminilidade como o ponto abaixo do qual a análise não pode chegar, linha fundamental que já não pode em si mesma ser subdividida em partes componentes ou subjacentes. A monumental impenetrabilidade de uma formação geológica parece estar colocada irrefutavelmente como a base natural para a diferenciação sexual.

Mas, como em todos os pronunciamentos contidos nos textos freudianos, acontece que a conclusão pode virar de cabeça para baixo. Pois Freud está usando o que ele chama "o fator biológico" como fundamento para fazer uma afirmativa que, de fato, remove a masculinidade e feminilidade da ordem da relação direta com os corpos masculino e feminino. Mais do que ser excrescência natural de identidades simétricas, a identidade do homem como homem, conforme esclarece uma nota de rodapé, está fundamentada no medo à castração, na negação de que seja uma mulher.

Mas este desvio em relação à "rocha viva" biológica ainda nos deixa de volta no ponto de onde Dora começou — meramente transpondo o problema para outro nível ou camada. A forma da assimetria ou descontinuidade da masculinidade e da feminilidade permanece

[pág. 72]

um problema. Para a mulher não há uma equivalente insistência em que ela não seja um homem — nenhum repúdio ao masculino — e, na medida em que se pode afirmar a existência de uma identidade primeira, mais natural, esta é masculina e não feminina:

Nas mulheres também a ânsia pela masculinidade é egossintônica num certo período, notadamente na fase fálica, antes do desenvolvimento da feminilidade ter início... muito depende do fato de se uma quantidade suficiente de seu complexo de masculinidade escapa da repressão e exerce

---

<sup>71</sup> "Analysis terminable and interminable" (1937), *SE*, 23, p. 252.

uma influência permanente sobre o caráter dela.<sup>72</sup>

A feminilidade é, portanto, o lugar onde nenhum homem — masculino ou feminino — quer estar, e o repúdio a ela é a atitude que caracteriza tanto o homem "normal" quanto a mulher que permaneceu masculina, recusando ou não conseguindo trocar sua primeira natureza masculina pela feminilidade. Muito embora Freud caracterize o repúdio à feminilidade como um dado imutável e semibiológico neste ensaio, ele não parece estar tratando o dado como sendo necessariamente um atributo universal das mulheres. Em vez disso, este pareceria aplicar-se apenas à linha "masculina" de desenvolvimento e não à mulher feminina "normal" cuja masculinidade tenha sido adequadamente reprimida.

Ora, esta citação é a mais conhecida, mas não a única ocorrência freudiana de "repúdio" em relação à feminilidade. Em "A psicogênese de um caso de homossexualidade feminina" (1920) lemos: "Após sua decepção, portanto [em relação a seu pai], essa moça havia repudiado inteiramente seu desejo de ter um filho, seu amor pelo homem, e o papel feminino em geral."<sup>73</sup> Essa descrição se enquadraria bem no último ensaio, no fato de que o repúdio combina com a adoção de uma atitude masculina (aqui relacionada à adoração "masculina" desta mulher por outra mulher).

Mas há uma outra instância que complica esse paradigma relativamente simples. Na conferência sobre feminilidade, de 1933, publicada quatro anos antes de "Análise terminável e interminável", no mesmo ano do *OED Supplement*, o repúdio aparece no resumo de "três possíveis linhas de desenvolvimento" que se apresentam à menina após "a descoberta de que ela é castrada":

[pág. 73]

Seu amor próprio está mortificado ante a comparação com o equipamento muito superior do menino, e em consequência ela renuncia à satisfação masturbatória com o clitóris, repudia seu amor pela mãe e ao mesmo tempo não raro reprime uma boa parte de suas tendências sexuais em geral.<sup>74</sup>

Aqui, o repúdio está explicitamente ligado às duas mudanças — em relação ao lugar principal de sua excitação erótica e ao sexo daquela que ela ama — que a menina, agora revelada como 'masculina' até esse momento, necessita fazer para se tornar uma mulher. O reconhecimento da

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>73</sup> "The psychogenesis of a case of female homosexuality" (1920), PFL, 9 (Harmondsworth: Penguin, 1979), p. 384; SE, 18, p. 158.

<sup>74</sup> *New Introductory Lectures*, p. 160; SE, 22, p. 126. (E.S.B.: *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos*. Rio de Janeiro, Imago, 1ª ed. 1976.)

diferenciação sexual sob a forma de sua própria falta traz consigo o reconhecimento de que a mãe anteriormente fálica não está em melhor posição, e portanto está "degradada em valor", como Freud coloca no fim do parágrafo. O repúdio pela mãe, que decorre da depreciação e desvalorização geral da "mulher" pelas mulheres e também pelos homens, é o repúdio dela mesma como feminina.

Freud enumerou as três possíveis "linhas de desenvolvimento" para a menina como caminho para a inibição sexual ou neurose, para o complexo de masculinidade ou para a feminilidade normal. O contexto não torna claro qual delas está sendo descrita neste ponto. Freud começa o parágrafo anunciando-o como referente à linha da inibição sexual ou neurose. A linha de protesto masculino recebe em seguida uma exposição separada, mas a terceira linha, a da normalidade, efetivamente se confunde com a linha neurótica, de modo que é justificável ver o trecho acima como referente a ambas, no que lidam com renúncia e repúdio: o que distingue as duas é o grau de repressão sexual. E aqui nós aparentemente chegamos a uma inesperada reviravolta dos acontecimentos. Nos outros dois exemplos, a rejeição da feminilidade não era sintomática de nenhuma dessas duas, e sim da terceira linha, a linha do complexo de masculinidade. Agora, em vez de ficar confinada a uma das três "linhas", à linha masculina, que deveria ser a mais distante da feminilidade normal, o repúdio à feminilidade veio a caracterizar todas as outras três, incluindo a própria linha da feminilidade.<sup>75</sup>

Um pouco mais adiante na conferência sobre "Feminilidade", Freud se refere a "o desejo de um pênis ser *par excellence* um desejo feminino".<sup>76</sup> Isso talvez pareça lógico, já que, se alguém desejar essa

[pág. 74]

coisa, será uma mulher, que não possui um. Mas anteriormente a feminilidade havia sido caracterizada como o ponto terminal, o que implica em que a mulher chegue a um acordo com o fato de sua castração, em vez de continuar a se ressentir ou a tentar remediá-la, em contraste com a mulher que ainda protesta, a qual está inutilmente desejando o que jamais poderá obter. Freud declara isso explicitamente em outra de suas *Novas leituras introdutórias*: "Também é fácil acompanhar a maneira pela qual, nas meninas, um desejo inteiramente não-feminino de possuir um pênis é normalmente transformado no desejo de ter um bebê."<sup>77</sup> Parece haver aqui

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 162; p. 129.

<sup>76</sup> Sobre a convergência das três linhas, ver além disso o primeiro capítulo de *Speculum: Of the Other Woman*, 1974, trad. Gillian C. Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985).

<sup>77</sup> "Anxiety and instinctual life", *ibid.*, p. 134; grifo meu.

certa contradição, e formulada de forma exagerada: o desejo de ter um pênis é "inteiramente não-feminino", e é "*par excellence*" feminino. Uma versão mais longa do segundo trecho poderá talvez tornar mais clara a questão, já que se ocupa da aquisição de feminilidade através de um bebê. O trecho afirma:

Com bastante frequência, em sua imagem combinada de "um bebê de seu pai" a ênfase é posta no bebê e o pai fica sem ênfase. Dessa forma o antigo desejo masculino de posse de um pênis ainda é levemente visível através da feminilidade agora alcançada. Mas talvez nós antes devêssemos reconhecer esse desejo de ter um pênis como *par excellence* um desejo feminino.<sup>78</sup>

O segundo trecho reinterpreta o primeiro, que insiste em que a feminilidade é precisamente não o desejo de ter o pênis — "inteiramente não-feminino" — ao enfatizar em seu lugar a continuidade, dado que o desejo de um bebê simplesmente toma o lugar do desejo de um pênis: ele é seu substituto e é também aquilo que oculta sua existência continuada. Mas a remoção de uma contradição conseguiu apenas produzir o escândalo. Não existe lugar algum para a feminilidade: a própria feminilidade é ainda "o desejo masculino de possuir um pênis". Até a mulher adequadamente feminina ainda está apanhada no complexo de masculinidade, ainda ansiando pela posse de um pênis, mesmo que isso esteja encoberto pelo desejo de um bebê, e ainda repudiando a feminilidade que consta ter obtido. Se a princípio parecia haver três caminhos, dos quais apenas um levava ao destino "final" da feminilidade, agora parece que todos os caminhos levam ao mesmo destino, ou melhor, ao mesmo não-destino, o mesmo repúdio.

[pág. 75]

## **Um emaranhado ainda mais confuso**

Em vista deste carregado cenário dos textos de Freud, é intrigante o fato de que "repúdio" seja uma palavra que anda frequentemente aparecendo ou recorrendo em discussões quanto ao relacionamento adequado entre psicanálise e feminismo. Para começar, a página de abertura do livro de Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, livro que lançou o presente noivado: "A mim me parece que nós viramos as coisas de pernas para o ar quando aceitamos as análises de Reich e Laing e

---

<sup>78</sup> "Femininity", *ibid.*, p. 162.

repudiamos a de Freud."<sup>79</sup> Por outro lado, Jane Gallop, ao analisar a crítica feita por Mitchell àqueles que criticam Freud por questões biográficas, declara: "Interessante é que o repúdio do trivial argumento *ad hominem* retorna continuamente."<sup>80</sup> Na réplica de Jacqueline Rose à crítica feita por Elizabeth Wilson à psicanálise, a palavra ocorre algumas vezes tanto em referência ao feminismo da esquerda britânica quanto ao feminismo britânico, em seu repúdio conjunto ou isolado à psicanálise. O que Jacqueline Rose chama "um repúdio bastante consistente a Freud" é também uma aplicação bastante consistente, tanto pelos que estão a favor da psicanálise como pelos que não estão, do termo "repúdio".<sup>81</sup>

Diante do aglomerado de associações que ligam o repúdio e a feminilidade na Edição Standard, bem pode valer a pena examinar mais detalhadamente as implicações dessa acusação recorrente. Pois a palavra "repúdio", mesmo fora de seus usos freudianos, não é, afinal de contas, uma palavra qualquer. Trata-se de linguagem drástica, e parece implicar rejeição ou recusa, mas também que o rejeitado seria, de certa forma, uma parte do rejeitador: que essa parte está sendo ilegitimamente jogada fora. As três enfáticas sílabas da palavra repúdio parecem proclamar sua recusa de forma um tanto estridente. Existe a implicação de que aquilo que você repudia na verdade lhe pertence, fica atrás de você, por mais que tente livrar-se dele, para atormentá-lo. O repúdio carrega a sugestão de um gesto arbitrário, que não está preocupado em argumentar em termos de direitos morais ou de lógica. Neste aspecto, a palavra é exatamente diferenciada de sua vizinha e quase homônima "refutação"\*, a qual tem — ou tinha, até começar recentemente a ser usada como sinônimo

[pág. 76]

de "discordar" — exatamente aquela razão desapaixonada que falta à palavra repúdio. Ou, dito ao contrário, o repúdio tem toda a convicção emocional a que a refutação permanece indiferente.

Voltando ao *OED* em busca de informação mais racional ou imparcial, constatamos que há mais camadas a serem descobertas. O significado primitivo, agora extinto, do verbo "repudiar" é específico e revelador. É "divorciar", e era usado em inglês acerca de um homem em relação à mulher, mas não o inverso. Na expansão que acompanha a

---

<sup>79</sup> Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (1974; reimp. Harmondsworth: Penguin, 1975), p. xv.

<sup>80</sup> Jane Gallop, *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), p. 5.

<sup>81</sup> Jacqueline Rose, "Femininity and its discontents", 1983, em *Feminist Review* (ed.), *Sexuality: A Reader* (Londres: Virago, 1987), p. 177 *et passim*.

\* *Repudiation* ("repúdio") e *refutation* ("refutação"). (*N. da T.*)

definição inicial, encontramos primeiramente: dito acerca do marido: abandonar ou expelir (sua esposa): divorciar-se, dispensar; e depois "expelir, espoliar (uma pessoa ou coisa)". Se devolvermos essa informação ao contexto da relação entre psicanálise e feminismo, a situação parece tornar-se ainda mais confusa. Dizer que o feminismo repudia a psicanálise é colocar o feminismo na posição de um homem que rejeita a esposa, um gesto que não pode ser revidado. Significa que a rejeição feminista à psicanálise equivale a uma instância exemplar do exercício do poder patriarcal; significa também que não existe outra posição senão a identificação com a autoridade patriarcal a partir da qual ela possa ser feita. E, se o repúdio tiver conotação de colocar de lado, por instigação de um dos dois, duas "pessoas ou coisas" que deveriam estar reunidas para o resto de suas vidas, sugere um lado recentemente literal para o que se considera conseqüências "fatais", que decorreriam da recusa do feminismo a ligar-se à psicanálise.<sup>82</sup>

O uso do termo "repúdio" pelos defensores da psicanálise parece então ter o efeito de um duplo vínculo — ou melhor, de um casamento forçado. Ele acusa o feminismo de agir com as prerrogativas arbitrárias de um representante do patriarcado, de inserir-se precisamente, e pelo lado do poder masculino, no paradigma do qual ele deseja liberar as mulheres. Se o feminismo acusa a psicanálise de meramente corroborar as formas estabelecidas pelas quais se espera que as mulheres encontrem sua realização como esposas e mães, a psicanálise dá as costas ao feminismo ao declará-lo já casado com uma psicanálise da qual ela só poderá ser separada, se ela mesma representar outra vez ou reinstalar aquelas estruturas da autoridade patriarcal: entre as maneiras consagradas de abandonar a amante, o repúdio é só uma das cinquenta menos conhecidas e mais patriarcais.

Tendo em mente todas essas complexidades talvez não seja descabida

[pág. 77]

alguma simpatia "feminina" pela heroína ou vítima de um dos exemplos

---

<sup>82</sup> Para a qualidade "fatal" dessa relação, ver *Psychoanalysis and Feminism*, de Juliet Mitchell: "O argumento desse livro é de que a rejeição da psicanálise e da obra de Freud é fatal para o feminismo" (p. xv). Se esse feminismo aqui diz à psicanálise "não posso viver sem você", ou (ao resto do feminismo) "sem ela, nós morremos", então com a mesmo vigor os do outro lado proclamam que é exatamente a psicanálise que é ou seria "fatal" para o feminismo. Elizabeth Wilson declara: "Na descrição freudiana ou mais fatalmente na lacaniana, a organização da diferença não só ocorre, como também *deve* ocorrer em torno do símbolo dominante do Falo" ("Psychoanalysis: psychic law and order", em *Feminist Review* (ed.), *op. cit.*, p. 179).

Para uma exploração diversa do "casamento" da psicanálise com o feminismo, ver o capítulo de Jane Gallop nesta coletânea.

dicionarizados da palavra, retirada da *Edinburgh Review* de 1803: "Ela parece nem mesmo ter compreendido o que eles queriam dizer com repúdio." Ora, essa pobre senhora tão paternalisticamente recriminada é, na verdade, nada mais nada menos que Madame Suzanne Necker, a mãe de Madame de Staël e esposa do ministro de Luís XVI, Jacques Necker. Em 1794 ela publicou, no exílio na Suíça, um livro sobre divórcio. Mas não temos tempo para continuar perseguindo essa pista além desse ponto...<sup>83</sup>

Ainda restam outras camadas a serem descobertas: ainda não atingimos a "rocha viva". A palavra "repúdio" em inglês é uma importação direta do latim *repudium*, por sua vez cognata *depudor*, que significa "vergonha", donde a palavra em inglês *spudenda* (ainda em latim, eufemística). Literalmente, *apudenda* [em português, partes pudendas] constitui simplesmente "as partes pelas quais se deve sentir vergonha"; o uso da palavra (em latim, como depois em inglês) para se referir apenas à genitália feminina é um caso interessante da figura de linguagem em que a parte simboliza o todo. Um caso isolado de neutras e nebulosas "coisas pelas quais convém sentir vergonha" vem tomar o lugar de uma classe inteira. Tanto a evasiva eufemística quanto a generalidade á *apudenda* servem como um fino véu para a palavra, que na prática pode significar apenas uma coisa. São os órgãos genitais femininos, em sua falta, se em comparação com os do homem, que figuram como a suprema causa em Freud para o amesquinçamento da feminilidade, para a determinação, por parte dos homens e mulheres que protestam, de ficarem isentos de uma dotação tão parca e vergonhosa.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Ou talvez um pouquinho: ver ainda a *Edinburgh Review* 1 (janeiro de 1803), pp. 486-93. O título corrido do artigo, "Mad. Necker, *Reflexions sur le Divorce*", referente à nova edição do livro em questão, é indicativo da atitude do autor face à questão do desenvolvimento intelectual das mulheres, que foi levantada em relação a Dora: "Embora não estejamos dispostos a estabelecer nenhum limite às realizações femininas na literatura ou na erudição, a demonstração destas deve ser acolhida com certa cautela... Ela pode ser uma espécie de prodígio em seu próprio círculo, sem ter aptidões que superem as de um rapazinho de dezesseis" (p. 493).

<sup>84</sup> Isso também pode indicar algumas conexões subterrâneas — desta vez não fundamentadas na etimologia — entre "repúdio" e outro de seus vizinhos próximos, "reputação" [em inglês, *repudiation/reputation*]. Pois exatamente como uma mulher está sujeita ao repúdio, assim também ela está desconfortavelmente situada com respeito — ou com desrespeito — à noção de reputação. O significado principal de reputação, conforme o dicionário Webster, é o "estado de ser bem conceituado, crédito, distinção, respeitabilidade". Porém "uma mulher com uma reputação" é uma mulher sem reputação — ou ela a perdeu, ou jamais a teve, para começar. "Uma mulher de boa reputação" tem de ser marcada diferencialmente com um termo positivo: ela é inocente até prova em contrário, e, como no caso do repúdio, a justiça comum não se aplica. Se a ele deve ser assegurada uma reputação por algo que não virtude sexual ou moralidade, então não será uma reputação de mulher. Da mesma forma que o repúdio se reduz ao repúdio da mulher, e o repúdio da mulher se reduz ao de seus órgãos genitais, assim uma mulher que consegue uma reputação para si está sempre maculada por uma vergonha especificamente sexual. E exatamente como o descrédito inicial é o que a empurra de um extremo a outro, para assumir a perfeita reputação de uma deusa da castidade ou guardiã da moralidade, assim a "pudicícia", outra palavra quase homônima, constitui efetivamente a vergonha sexual da feminilidade tomada de forma excessivamente

Tudo isso nos deixa a braços com algumas conseqüências contraditórias. Na teoria psicanalítica, apoiada por fósseis lingüísticos, ainda que não pela anatomia humana, não existe aparentemente um caso de repúdio que no fundo, no fundo rochoso, não seja um repúdio da feminilidade. Além disso, não existe outra atitude em relação à feminilidade que não seja a do repúdio: portanto, nenhum lugar, tão logo ultrapassada a encruzilhada onde a questão "masculino ou feminino?" se põe, ou se impõe, que não implique o repúdio da feminilidade, inclusive do próprio local da feminilidade, que é *repudianda*, para ser repudiada, quer pelas mulheres femininas, quer pelas feministas. E isso meramente repete o destino das partes pudendas, elas próprias

[pág. 78]

escondidas no interior da palavra: não existem partes vergonhosas além das partes que distinguem, ou melhor diminuem, a mulher. O repúdio implica a tomada de uma posição masculina e a rejeição de uma posição feminina; ao mesmo tempo, não há como escapar àquela feminilidade que é a repudiada ou ex-esposa de todos, seja você um homem, uma feminista ou uma dama.

Assim, em que pé isso deixa a psicanálise e o feminismo? Se o repúdio é sempre o repúdio da feminilidade, então em seus próprios termos a psicanálise dificilmente poderá condenar o feminismo por uma atitude que ela identificou como inevitável. Isso é talvez uma inflexão diferente daquela velha visão psicanalítica sobre a *dostoievskiana* "faca de dois gumes", à qual Freud alude numa nota de rodapé referente a nada mais que as objeções feministas à psicanálise: qualquer objeção à psicanálise pode sempre ser interpretada psicanaliticamente, como também o pode a descrição psicanalítica da feminilidade, o que então leva à "ausência de decisão".<sup>85</sup> Do ponto de vista psicanalítico é impossível adotar a psicanálise (que é o que aos cétricos urge fazer): ela não pode ser senão repudiada. Falando francamente, a faca de dois gumes é igualmente os três caminhos que se bifurcam em um só. Você não pode contestá-la; ao que podemos agora acrescentar: você só pode repudiá-la.

Tudo isso pode fornecer algum tipo de explicação para a interminabilidade do namoro da psicanálise e do feminismo. A psicanálise está certamente acusando o feminismo de adotar uma postura masculina. Mas, de modo ainda mais significativo, ela está se colocando no impossível lugar da mulher. Pois exatamente como estão atacadados num estado de denúncia mútua, cada qual acusando o outro de agir como um homem,

---

literal, a ponto de converter-se em caricatura.

<sup>85</sup> Freud, 'Female sexuality', PFL, 7, p. 377; SE, 21, p. 230.

assim também eles voltam diretamente a se juntar, na reivindicação conjunta de que algo deveria falar desde a posição da mulher repudiada.

## Três palavras num barquinho

Mas outras descobertas nos aguardam. Até agora estivemos pressupondo a existência de algum tipo de justificativa textual para a conexão que estamos fazendo entre os vários repúdios freudianos ao feminino. Mas, se voltarmos para trás das palavras familiares da tradução

[pág. 79]

de James Strachey, para examinar a linguagem original da psicanálise, uma surpreendente revelação nos aguarda. Pois ocorre que a palavra alemã traduzida como "repúdio" é uma palavra distinta em cada um dos três casos notados acima. Na palestra da "Feminilidade", a palavra é *verwerfen*, que significa "lançar fora" ou "descartar". No ensaio da "Análise", "repúdio" traduz a palavra *ablehnen*: "declinar, recusar, remover". E no texto "Homossexualidade feminina" a palavra é *weisen*, numa construção onde significa "exilar, expelir ou banir". Essas palavras não são idênticas nem no significado nem na força.<sup>86</sup> De fato, a palavra mais branda, *ablehnen*, é a palavra que figura na passagem mais intratável e mais frequentemente citada, aquela que transforma o repúdio da feminilidade em "'rocha viva' biológica". Diante do fato de que "o repúdio da feminilidade" se tornou uma das expressões mais familiares das discussões anglófonas de Freud e da feminilidade, essa assimilação por parte do tradutor, seja deliberada ou não, parece merecer alguma atenção. "Repúdio" cobre três palavras distintas do idioma alemão no mesmo contexto de uma atitude face à feminilidade; as mesmas três palavras são usadas em outras partes da obra de Freud sem serem traduzidas como "repúdio".

Exatamente como na teoria freudiana a obviedade da indagação "masculino ou feminino?" precisa ser detalhada para mostrar os três caminhos oferecidos, no ponto daquela separação inicial, a cada sexo, assim também o "repúdio" da feminilidade, que acabou por dominar e até mesmo bloquear todos os possíveis caminhos, parece agora, ele próprio, estar composto de três palavras, até esse ponto insuspeitadas sob uma cobertura unificada e familiar. Questionavelmente, então, a decisão pode ser vista em retrospecto como tendo marcado uma reviravolta nas futuras

---

<sup>86</sup> Eu agradeço a Ulrike Meinhof por sua ajuda nos aspectos lingüísticos dessa seção.

possibilidades da discussão da psicanálise e do feminismo. Talvez, efetivamente, possa ter inaugurado uma "linha de desenvolvimento" distintamente inglesa ou anglófona: "Por favor, nada de feminilidade, somos inglesas."

Nós poderíamos então levar isso ao limite, e perguntar o que aconteceria se "o repúdio da feminilidade" nada mais fosse que um erro de tradução, um pesadelo em língua inglesa, que tenha estado toldando os destinos da feminilidade e do feminismo desde então. Que diferença momentosa teria então ocorrido, quando a psicanálise cruzou o canal e chegou à Inglaterra: num mesmo lance, podemos então ter encontrado a resposta a por que a psicanálise jamais encontrou o

[pág. 80]

caminho para a cultura britânica, ou a por que as feministas anglófonas têm estado relutantes em adotá-la como teoria. Que alívio, ou que choque, depois desses anos todos, se o problema pudesse ser totalmente atribuído a uma idiossincrática predileção, digamos, por aquele trissílabo satisfatório e raro — ou talvez apenas ao lapso ligeiramente assimilativo da pena de Strachey. Conta a lenda — e não fui capaz, malgrado ingentes pesquisas, de encontrar a fonte<sup>87</sup> — que, quando Freud chegou aos Estados Unidos para fazer uma série de conferências em 1909, declarou acerca de sua nova ciência e da meta desta: "Nós lhes estamos trazendo a praga." Seria uma agradável ironia que a praga com que a Edição Standard contaminou o mundo anglófono não fosse de forma alguma a psicanálise de Freud.

Mas o problema não pode ser colocado em termos tão bem delineados — sobretudo porque a nitidez do recorte é exatamente o que está em questão. Ao contrário, a múltipla origem de "repúdio" suscita questões mais gerais sobre a interpretação e a distorção que necessariamente acompanham a tradução e o transporte de teorias de uma língua e cultura para outra. Há ainda as questões em torno do gesto de um "retorno" aos textos de Freud — questões que são particularmente arriscadas neste ponto porque uma das palavras alemãs traduzidas como "repúdio", *verwerfen*, é também a palavra da qual, em um dos usos encontrados em Freud, Lacan extrai o conceito de forclusão associado à psicose.<sup>88</sup> Pode-se argumentar que existe uma diferença crucial nos dois movimentos: Lacan está admitindo abertamente estar derivando

---

<sup>87</sup> Essa nota de rodapé foi deixada em branco para a inserção daquela fonte.

<sup>88</sup> Ver ademais o verbete "Forclusion" em *Vocabulaire de la psychanalyse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), p. 163-76. [N.T.: em português: "Forclusão", no *Vocabulário da psicanálise* (São Paulo: Martins Fontes, 1992), p. 194.]

implicações que não estão tematizadas em texto-fonte, ao passo que Strachey, que nada diz sobre o que pretende, está contrabandeando pela porta de trás, sob o disfarce de uma versão direta, sua praga sobre as mulheres. Mas os termos morais disto podem ser facilmente invertidos: Strachey é um simplório que não percebe o alcance do que está fazendo, enquanto Lacan está arrogando como fielmente freudiana uma coisa que na verdade não consta do original. Colocar a questão desse modo estabelece linhas divisórias que só fazem remeter de volta ao problema do texto-fonte: distinguir entre o importador honesto e o pirata, entre a interpretação criteriosa e a obtusa, envolve apenas o mesmo apelo ao texto inicial, como a rocha que abriga o minério em bruto do significado incontestável. Na tradução de Strachey tornam-se indistinguíveis o correto e o espúrio. Mesmo que de algum modo se pudesse demonstrar que "o repúdio

[pág. 81]

da feminilidade" não corresponde a "o que Freud realmente declarou" ou "realmente queria dizer", isso não eliminaria todas as querê-las sobre a psicanálise em língua inglesa que tem sido travadas nesse meio tempo: seria simplesmente o veículo de um estágio mais avançado das discussões.

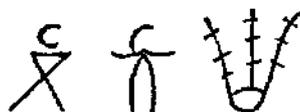
Agora que a rocha do repúdio foi despedaçada, ou pelo menos sua impenetrabilidade foi posta em questão, será que as três palavras alemãs ocultas por trás dela nos oferecem alguma saída potencial para o impasse da feminilidade? Um dos significados de *die Verwertung* é o de falha geológica: invertendo a liberdade tomada pelo tradutor, nós poderíamos colocar isso de volta no trecho de "Análise terminável e interminável". Nesse sentido, pareceria que a "'rocha viva' biológica" não era o repúdio da feminilidade, e sim a falha da feminilidade, deixando em aberto, no deslizamento entre os estratos, a possibilidade de que, afinal de contas, haja mais para onde avançar, uma "falha" ainda mais "básica" que não tivesse sido vista anteriormente.

O abismo entre os idiomas alemão e inglês nos leva de volta ao significado de *weisen von sich*, "exilar ou banir", no trecho retirado do caso de "Homossexualidade feminina". A própria palavra "repúdio" exilou, repudiou a feminilidade, que talvez não tenha sido tão extremamente banida da versão original. Essa história de um exílio forçado é também, naturalmente, a história da percepção súbita e esmagadora que a menina tem do significado de seu sexo e de sua malfadada partida, com uma passagem só de ida, para a terra distante da feminilidade, que nunca vem ou à qual ela jamais chega.

E o tempo antes disso? Pois Freud utiliza o motivo do exílio feminino, numa comparação explícita e famosa: "Nossa percepção dessa fase primitiva, pré-edípica, nas meninas, chega-nos como uma surpresa, como a descoberta, em outro campo, da civilização minoano-micênica por trás da civilização grega."<sup>89</sup> Detenhamo-nos por um momento nessa civilização minoano-micênica, que estava produzindo tamanho alvoroço arqueológico no tempo de Freud, camadas de uma Grécia ainda mais antiga, sob aquela que anteriormente havia sido considerada como a rocha viva, o ponto mais para trás ou mais para baixo que poderia haver. Em geral, ela é datada de cerca de 1400-1100 a.C, e tem sido a fonte de muita evidência em favor da existência da sociedade de que então se revelaram originalmente tributários

[pág. 82]

— em sua primeira forma, oralmente transmitida — os poemas homéricos e as lendas da tragédia grega. Acreditou-se que essa sociedade era iletrada; depois surgiram as descobertas de tabuinhas com escritos, e mais tarde a decifragem, após muitos anos, da escrita conhecida como Linear B. Eis aqui alguns ideogramas da Linear B:<sup>90</sup>



É dessa outra Grécia que Freud retira sua analogia para o mundo da menina, antes da descoberta de sua castração.

Imaginem, então, a adorável Rita, a garota psicanalítica, com suas ilusões arruinadas, forçada a imigrar do mundo de Micenas para a civilização, tendo de fazer uma opção entre três roteiros que, no fim das contas, não representam opção. O agente de viagens, que já viu de tudo na vida, cobra o preço excessivo de sempre e explica as várias opções: "Vai ser a viagem de sua vida." Ele entrega a ela a brochura *standard*; a edição tem 24 volumes azuis, muito pesados para viagem. Ela dá uma olhada e joga de volta com repugnância: "Isso, para mim, é inglês." Porém, é tarde demais — o navio já está saindo, e a mãe dela, postada no cais, diz adeus com um aceno repressor.

<sup>89</sup> Freud, 'Female sexuality', p. 372; *SE*, 21, p. 226.

<sup>90</sup> Estes exemplos são retirados do artigo de Lilian H. Jeffery sobre 'Escritura', em *A Companion to Homer*, de Alan J. B. Wace e Frank H. Stubbings (eds.), (Londres: Macmillan, 1963), p. 550. Eles mostram homem, mulher e oliveira.

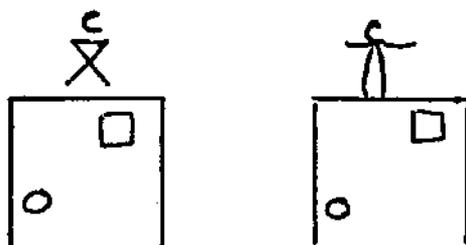
Agora imagine, muitos milênios depois, a menina psicanalítica ainda viajando. Ela esteve na Frígia, a cidade do protesto. Ela esteve em Viena, em Berlim, em Paris; ela atravessou o mar para Londres e singrou o oceano para Nova York. Depois, novamente esteve na França, e ultimamente vem freqüentando muitos encontros internacionais.

Jamais ela conseguiu passar sequer nas vizinhanças do prometido destino de Normal, no estado de Feminilidade, e, em todo o caso, jamais conseguiu evitar o sentimento de que nenhum desses nomes soa como um lugar aonde gostaria de chegar. Ela está exausta e decepcionada com a viagem que lhe custou tanto, ansiosa por chegar a casa, apesar de tudo; ela está inclinada a achar que o agente a enganou.

[pág. 83]

Com muita dificuldade, procura uma passagem de volta a Micenas, dizendo a si mesma que talvez se tenha equivocado em suas razões para partir, que na época lhe pareceram tão prementes.

Ela viaja por muitas milhas, e finalmente a paisagem começa a parecer familiar. A velha cidade parece a mesma, quando ela desce do trem, exceto que a estação parece ter sido modernizada. Já não há relva, mas existe uma grande árvore, à qual algum zeloso burocrata afixou disparatamente uma plaquinha com a palavra "árvore". E o que significam aqueles sinais colocados naquelas portas ali? Ela jamais os viu (onde estavam eles?) quando era menina, mas agora, num lampejo, percebe que devem ser os mesmos que viu em cada parada de sua viagem. Bem a tempo, com um bem-treinado instinto feminista, ela pula de novo dentro do vagão, e lá se vai outra vez.



Ela pensou que amava, pensou que estava cheia de amor. Essa era a idéia que fazia de si mesma. Mas o estranho esplendor de sua presença, uma maravilhosa irradiação de vitalidade intrínseca, era uma luminosidade de supremo repúdio, repúdio, nada mais que repúdio.

No entanto... esse estado de constante e incessante repúdio era um esforço, um sofrimento também...

...por que deveria preocupar-se, por que continuar repudiando. Ela estava livre disso tudo, podia procurar uma nova união em outro lugar.<sup>91</sup>

**[pág. 84]**

#### **Alusões triviais**

Além daquelas que constam diretamente das notas de rodapé, citações ou quase citações das seguintes obras (entre outras) foram utilizadas: Michael Balint, *The Basic Fault*; The Beatles, "Lovely Rita"; David Bowie, "Suffragette City"; Sigmund Freud, *Fragmento de uma análise de um caso de histeria* ("Dora"); Tom Jones, "The Green, Green Grass of Home"; Jacques Lacan, 'The agency of the letter in the unconscious', e *Encore; No Sex Please We're British*, título de um espetáculo londrino de longa carreira; Elvis Presley (e posteriormente The Pet Shop Boys), "Always in My Mind"; Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística geral*, Paul Simon, "Still Crazy After All These Years" e "Fifty Ways to Leave Your Lover"; Oscar Wilde, "The sphinx without a secret".

**[pág. 85-88]** Notas

**[pág. 89]** Título

**[pág. 90]** Página em branco

---

<sup>91</sup> D. H. Lawrence, *Women in Love* (1921), capítulo 19, "Moony".

Segunda Parte

---

**A história enquadrada  
num contexto  
institucional**

## Capítulo Três

# A política da impenetrabilidade

Lisa Jardine

Começo com a proposição de que a série de seminários (nos quais se baseia esse volume) constitui um marco na história do feminismo dentro de Cambridge. Nós dominamos o discurso da sexualidade, estamos em termos familiares com a linguagem da diferença sexual. E, mesmo que realmente não estejamos satisfeitas, sempre podemos simular que sim. Aquilo a que eu quero dar séria atenção hoje é a política institucional desta aceitação da teoria psicanalítica feminista — este fato de ter chegado lá, se não ainda ao currículo, pelo menos aos muito concorridos seminários departamentais — uma aceitação que *não se fez acompanhar* por qualquer alteração nas relações de poder entre mulheres e homens — por suas relativas perspectivas de emprego e promoção, seu acesso às engrenagens da administração universitária, seu acesso aos meios de produção de alguma coisa mais material que o discurso. E depois quero falar sobre apropriação inevitável e o que isso irá significar (ou talvez já signifique).

Podemos proveitosamente refazer nossos passos, e retornar a Lacan e ao seminário *Encore*. Isso nos permite, relevantemente, recuperar o contexto institucional original da construção simbólica que Lacan faz do sujeito, especialmente do sujeito feminino.<sup>92</sup> No primeiro artigo da presente série, Alice Jardine nos ofereceu a posição das teóricas da instituição; no segundo, Rosi Braidotti nos deu a teoria vigente.<sup>93</sup> Em *Le Séminaire* eles comparecem reunidos: o Mestre e sua prática didática; a teoria no processo de ser produzida:

[pág. 91]

Não há mulher senão excluída pela natureza das coisas, que é a natureza das palavras, e deve-se dizer que, se há uma coisa de que as próprias mulheres estão se queixando bastante, é mesmo disto — só que elas não sabem o que estão dizendo: essa é toda a diferença entre elas e mim. É não obstante o

<sup>92</sup> Consoantemente, dado o contexto institucional de minha discussão, limitar-me-ei ao próprio seminário *Encore*, e a duas influentes discussões feministas dele: "Cosi fan tutti", de Luce Irigaray, em *Ce Sexe qui n'en est pas un* (Paris: Minuit, 1977), pp. 85-101, e "Difference", de S. Heath, *Screen* 19 (1978), pp. 51-112.

<sup>93</sup> Lisa Jardine foi a terceira oradora da série na qual se baseou essa coletânea; o texto de Alice Jardine não foi aquele que figura nesse volume ("Notas para uma análise"), e sim outro artigo que também discute a teoria na instituição (D'après *Gynesis*).

caso de que, se ela é excluída pela natureza das coisas, será justamente porque, ao ser não-toda [*pas toute*], ele tem uma *jouissance*<sup>94</sup> suplementar em relação ao que a função fálica designa como *jouissance*.

Perceberam que eu disse *suplementar*. Tivesse dito *complementar*, onde iríamos parar?! Recairíamos diretamente no *todo*. As mulheres se contentam com essa *jouissance* [fálica] de que estamos tratando [*dont il s 'agit*]<sup>95</sup> — não que alguma delas se satisfaça em ser não-toda — e, meu Deus, seria um erro não reconhecer em geral que (ao contrário do que se diz) são elas, apesar de tudo, que possuem os homens.

Homens da classe operária — conheço alguns, obviamente não estão aqui, mas eu conheço alguns — chamam as mulheres de *la bourgeoisie*. Isso é o que aquilo significa. Que é ele quem fica lambendo rabo e não ela. Desde Rabelais sabemos que o falo, seu homem, como ela o chama, não lhe é indiferente. Só que, e eis aí toda a questão, ela tem diversas maneiras de apoderar-se desse falo e de guardá-lo para si. Não será, de forma alguma, por ser não-toda na função fálica que ela deixará de estar na função. Ela *não* está aí não de todo. Ela está bem aí, e com tudo. Porém há algo mais [*extra*]. Esse algo mais, vejam bem, cuidado para não ir com muita sede à fonte.

Não posso expressá-lo melhor, pois estou sendo obrigado a resumir e a falar rápido.

Há *uma jouissance*, já que vamos nos ater à *jouissance*, *uma jouissance* do corpo que é, se me permitem a expressão, *para além do falo*. Porque não fazer disso o título de um livro — talvez o próximo da coleção Galilé? Isso seria demais [*mignon*]. E daria vida nova ao Movimento de Liberação Feminina [*Mouvement de libération des femmes*]. Um gozo para além do falo.

Vocês talvez tenham percebido — e naturalmente estou falando aqui a um punhado de homens que creio ver aqui e ali, felizmente não os conheço na maioria, assim não estarei preconcebendo o restante —, vocês talvez tenham notado que de vez em quando as mulheres ficam indecisas entre os que as sacode [*secouer*] e os que as açode [*secourir*]. Se vocês procurarem pela etimologia dessas duas palavras no dicionário de Block e Von Wartburg, um dos meus livros favoritos, e que, tenho certeza, nenhum de vocês tem em suas bibliotecas, verão a relação entre elas. E não é acidental.

[pág. 92]

Há *uma jouissance* própria a ela, a essa "ela" que não existe e que nada significa. Há *uma jouissance* própria a ela, e da qual ela mesma talvez nada saiba, a não ser que a sente — isso ela sabe. Isso não acontece a todas elas.

<sup>94</sup> Obedeci à tradição, agora consagrada, de não *traduzir jouissance* (1977), em razão de ser intraduzível. Ver por exemplo Roland Barthes, *Image Music Text* (Londres: Fontana, 1977), trad. S. Heath, nota do tradutor, 9: "*Plaisir/jouissance* — à língua inglesa falta uma palavra capaz de veicular a gama de significados do termo *jouissance*, que inclui gozo, no sentido de posse legal ou social (gozar de certos direitos, gozar de um privilégio), prazer e, crucialmente, o prazer do clímax sexual." Contudo, efetivamente, considero opressivo o peso espúrio da palavra não-traduzida. Se a substituíssemos por "gozo" em todo esse passo, ela não só veicularia com muita exatidão o sentido do original, mas também, em certos pontos, p. ex., na próxima nota, seria muito reveladora com relação à produção binária pedagógica/teórica dos discursos, para a qual venho chamando a atenção.

<sup>95</sup> Essa é a frase que a meu ver fica mais alterada, se substituirmos "*jouissance*" por "gozo": "As mulheres se satisfazem com esse gozo [fálico] de que estamos falando." Nesse ponto crucial do discurso laciano o termo "gozo" me parece significar muito claramente que o homem desfruta do gozo e a mulher desfruta do gozo do homem (como clássicas formulações de prazer sexual masculino e feminino com uma longa história); não se consegue o mesmo daquela "*jouissance*" reificada.

O que torna um tanto provável o que estou afirmando (ou seja, que a mulher nada sabe dessa *jouissance*) é que por mais que lhes supliquemos, supliquemos a elas de joelhos — eu falava anteriormente das psicanalistas mulheres [*je parlais la dernière fois des psychanalystes femmes*] — que tentem nos falar sobre isso, pois sim, nem uma palavra! Jamais conseguimos arrancar delas coisa alguma.<sup>96</sup>

Dentro do discurso simbólico, explica Lacan aos participantes de seu seminário, à mulher falta a falta (como o vêem Hélène Cixous e outras) — ela fracassa até em estabelecer a relação simbólica de aspirar ao falo.

Existe *uma jouissance* própria a ela, a essa "ela" que não existe e que nada significa. Existe uma *jouissance* própria a ela e da qual ela mesma talvez nada saiba, senão que a sente — isso é tudo o que ela sabe.

Mas no discurso pedagógico de Lacan (o discurso da autoridade, a hierarquia da instituição acadêmica) "são as mulheres, mesmo assim, que possuem os homens" ("seria um equívoco não reconhecer isso, ao contrário do que se proclama"). *Aquela* intuição provém da "vida cotidiana" ("linguagem chula" introduzida textualmente, Rabelais e obscenidade). A *travessia* para esse outro lugar do discurso (o pedagógico, hierárquico) se realiza, pode-se argumentar, *a despeito de* Lacan: a construção "*s'en tenir à*" (ater-se a, satisfazer-se com, contentar-se com) é inócua (talvez) no simbólico psicanalítico — a produção do sujeito em termos de desejo e *jouissance* —, mas faz soar uma nota dissonante em relação ao fato de a mulher ser um "não-tudo". Resvale para a intimidade "daquilo que sabemos sobre as mulheres" *fora* do simbólico, *dentro* da história das classes sociais, dos estatutos e da hierarquia; e daí para aquilo que seria um erro não reconhecer (apesar do que é dito em contrário).

Ao mesmo tempo Lacan "não consegue nada" de suas mulheres analistas (de classe média) sobre a questão da *jouissance* — onde "*la bourgeoisie*" era "capataz" na parceria sexual do operariado, a mulher

[pág. 93]

profissional-liberal sugere frigidez, e Lacan "não consegue nada delas" (uma característica, você se lembra, das mulheres da classe média, também na história de caso freudiana de Dora).<sup>97</sup>

<sup>96</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire, Uvres* (Paris, 1975), pp. 68-9; minha tradução. Para outra tradução ver Jacqueline Rose e Juliet Mitchell, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne* (Londres: Macmillan, 1982), pp. 144-6.

<sup>97</sup> Heath não admite que o tom de "Dieu et la jouissance de la femme" seja ofensivo; mas Jane Gallop tem razão quando vê que Heath (Eu não-mulher = homem, como afirma ela) não consegue evitar ser implicado na prática didática de Lacan, J. Gallop, *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca Londres: Cornell University Press e Macmillan, 1982), pp. 50-1.

As políticas de classe e de gênero e as políticas da instituição são decisivamente o lugar desse discurso. A hierarquia, quem fala, onde se deve ter deferência (e, de modo igualmente crucial, onde não se deve), quem é o destinatário ("homens que eu posso ver aqui e ali"), quem fica em silêncio ("jamais conseguimos nada delas"). A exploração do inconsciente masculino e feminino como trajetórias inter-relacionadas do desejo ("o falo como significante privilegiado, o significado constante e final da troca simbólica, para os homens e para as mulheres")<sup>98</sup> está, ele mesmo, incrustado numa prática didática marcada pelo gênero, que reproduz o sexo e a história de classe de Lacan, o *maitre d'équipe*.

Ao publicar *Speculum, de l'autre femme*,<sup>99</sup> Luce Irigaray abandonou Lacan (ele, no entanto, achou que a dispensou), exatamente como Dora deu aviso prévio a Freud.<sup>100</sup> Mas essa rápida visão do discurso da teoria, supostamente destituída de história (o inconsciente sendo decisivamente a solução para uma produção do sujeito fora da história),<sup>101</sup> porque confinada pelos discursos com uma história no espaço do seminário, é certamente algo que não podemos ignorar. É especialmente perturbadora, pois o próprio Lacan negava persistentemente a hierarquia de professor/aluno como operante em seu seminário:

Um princípio muito enfatizado por Lacan é que "o(a) analista está autorizado(a) por si mesmo(a)", a psicanálise existe e é aprendida, isto é, na situação analítica, não pode ser contida, no máximo pode ser abordada, em construções teóricas (o inconsciente é *radicalmente* outra cena), não pode ser autorizada por mestre ou instituição (a(o) analista não é a(o) possuidor de uma diploma, e sim o lugar de uma atenção que escuta, na qual ela ou ele é constantemente surpreendida (o), reimplicada(o)).<sup>102</sup>

Isto não é o que eu escuto em "Deus e a *jouissance* da mulher".

A mulher analista deixa o seminário do Mestre e começa a produzir um modelo teórico de um imaginário feminino alternativo.<sup>103</sup> O segundo

<sup>98</sup> Heath, 'Difference', p. 67.

<sup>99</sup> Luce Irigaray, *Speculum, de l'autrefemme* (Paris: Minuit, 1974).

<sup>100</sup> Para os artigos feministas fundamentais sobre a história de caso da Dora de Freud, ver C. Bernheimer e C. Kahane (eds.), *em Dora's Case; Freud — Hysteria — Feminism* (Londres: Virago, 1985). Sobre Dora "dar aviso prévio", especificamente, ver Gallop, "Keys to Dora", *op. cit.*, pp. 132-50.

<sup>101</sup> Essa implicação da novidade teórica do inconsciente de Lacan é enfatizada fortemente em "Freud e Lacan", de Louis Althusser, *New Left Review* 55 (1968), pp. 48-65. "História, 'sociologia' ou antropologia não têm nada a ver com isso, e não chega a ser surpresa! Pois elas lidam com a sociedade e portanto com a cultura, isto é, com aquilo que já não é mais esse animalzinho — que somente se torna humano-sexual ao cruzar o infinito abismo que separa vida e humanidade, biológico e histórico, 'natureza' e 'cultura'... Nós precisamos apenas reconhecer esta especificidade e a partir daí a distinção do objeto do qual se deriva, para reconhecer o direito radical da psicanálise a uma especificidade de seus conceitos alinhados com a especificidade de seu objeto: o inconsciente e seus efeitos" (pp. 57-8).

<sup>102</sup> Heath, 'Difference', p. 52.

<sup>103</sup> Lembro-me irresistivelmente de Hannah Cullwick e seu "Massa". Ver Julia Swindells, "Liberating the subject? Autobiography and 'women's history': a reading of *The Diaries of Hannah Cullwick*"

livro psicanaliticamente "malcomportado" de Irigaray inclui uma crítica do texto que nós estivemos examinando.<sup>104</sup> Ela também

[pág. 94]

escolheu uma rota na qual aquela construção lingüística de "ater-se a/contentar-se com" a *jouissance* fállica (que, eu sustento, ofereceu a Lacan uma ponte do discurso psicanalítico para o pedagógico) não é inócua:

Assim a teoria psicanalítica renuncia à verdade sobre o estatuto da sexualidade feminina da relação sexual. Mas ela se contenta com isso [*Mais elle s'y tient*]. Recusando-se a interpretar as determinações históricas de seu discurso [ou dele?] — "se há uma coisa que eu detesto, por excelentes razões, é a História" — e notavelmente recusando-se a considerar quais as implicações do fato de, até agora, as aplicações das leis da psicanálise terem produzido uma sexualização exclusivamente masculina [*la sexuatióri*], a psicanálise permanece presa ao falocentrismo, do qual proclama construir valores eternos e universais.<sup>105</sup>

A estratégia *dela* (uma estratégia *dentro* da teoria psicanalítica e da esfera do simbólico) é falar de outro jeito, é produzir um discurso feminino como trajetória para um desejo peculiarmente feminino, que resiste às categorias da não existência, do "não-tudo", e do "suplementar". Falando continuamente, ela é *impenetrável*.<sup>106</sup>

Rosi Braidotti descreveu a intervenção de Irigaray na produção lacaniana do simbólico, sua inserção de uma reivindicação do imaginário feminino, de uma consciência peculiarmente feminina, silenciada e muda sob os termos do discurso falocêntrico. Aqui está Irigaray, falando o imaginário feminino, deixando o imaginário (masculino) entregue a seus próprios recursos (será mesmo? mas voltaremos a isso):

Talvez devêssemos retornar ao imaginário feminino reprimido? Portanto, mulher não tem um sexo. Ela tem, no mínimo, dois, mas eles não podem ser identificados como tal. Na verdade, ela tem muito mais do que dois. Sua sexualidade, sempre, no mínimo, dupla, é de fato plural. Plural como a cultura deseja agora ser plural? Plural qual a maneira como são escritos os textos atuais, com muito pouca noção da censura da qual surgem? Na verdade, o prazer feminino não necessita optar entre atividade cliteroidiana e passividade vaginal, por exemplo. O prazer da carícia vaginal não tem de

---

(*Interpreting Women's Lives: Feminist Theory and Personal Narratives*, Bloomington: Indiana University Press, no prelo).

<sup>104</sup> 'Cosi fân tutti', *op. cit.*

<sup>105</sup> 'Cosi fân tutti', *op. cit.*, p. 99 (tradução minha).

<sup>106</sup> Tampouco é acidental que, uma vez no discurso da psicanálise, os trocadilhos sexuais que produzimos na linguagem se abram como chistes e como resistência (neste caso). Mas, segundo suas próprias regras, a dominância permanente do macho (menos "faltosa" pela ordenação fállica) significa que a resistência é uma resistência à *vítima*. Ver Susanne Kappeler, *The Pornography of Representation* (Oxford: Polity, 1986).

ser substituído pelo prazer da carícia cliteroidiana. Ambas contribuem insubstituivelmente para o prazer da mulher, mas são apenas dois tipos de carícias,

[pág. 95]

entre tantas que o fazem... [Portanto] *a mulher tem órgãos sexuais praticamente em toda parte*. Ela sente prazer praticamente em toda parte. Mesmo sem mencionar a histerização de seu corpo inteiro, pode-se dizer que a geografia do prazer dela é muito mais diversificada, mais múltipla em suas diferenças, mais complexa, mais sutil do que se imagina — num imaginário centrado um tanto excessivamente numa só e mesma coisa.<sup>107</sup>

Excluí uma ou duas frases sobre partes femininas e prazeres especificamente femininos (e voltarei a isso também).

Nós podemos agora, creio eu, reconhecer que aquele passo dado pelas feministas francesas *dentro* da teoria psicanalítica foi um passo dentro da teoria e também (mas ainda dentro dos confins do espaço teórico) um passo *político* — uma manobra para mudar o equilíbrio de poder *dentro* do conjunto de trocas lingüísticas que a teoria psicanalítica toma como sujeito específico. Ao proclamar o corpo feminino como o lugar de um simbólico alternativo (impossível nos termos do discurso falocêntrico, portanto literalmente impensável), uma espécie de estratégia essencialista, como insiste provocativamente Braidotti, a exemplo de Spivak, Irigaray reivindica uma voz que não está suscetível ao comando imperial do Mestre: ele alegara falar em lugar dela — o falo como significante privilegiado ("a variedade de estruturas mentais que percorre a diferença anatômica dos sexos tem contudo uma referência fixa, a diferença sexual fálica").<sup>108</sup> Ela, de modo perverso, transgressor, fala da vagina, da multiplicidade do desejo feminino, do "inconsciente feminino alternativo".

Mas essa é uma estratégia que tem seus problemas. Se ela deliberadamente causa embaraço aos homens, nós também sentimos sempre certo desconforto ante ela (eis porque excluí uma parte do último trecho). E muitas mulheres (eu, inclusive) reagiram com irritação ante essa reintrodução da biologia feminina no quadro. Por outro lado, há muitas mulheres para quem a impenetrabilidade do discurso que Irigaray produz é tão alienante quanto se propunha a ser para os homens. Nós conseguimos ser ouvidas (aqui estamos), mas foi às expensas do reconhecimento imediato (ouso dizer, a *interpellation*) que em muitos outros contextos vincula as mulheres como mulheres, indicando (talvez) que em nível crucial a formação ideológica destas é compartilhada.<sup>109</sup> Logo, valeu a pena

---

<sup>107</sup> Luce Irigaray, *Ce Sexequin'enestpas un* (Paris: Minuit, 1977), pp. 25-6; trad. em E. Marks e I. de Courtivron, *New French Feminisms* (1981), pp.102-3.

<sup>108</sup> Heath, 'Difference', p. 65.

<sup>109</sup> Ver Althusser, "Ideology and ideological apparatuses", pp. 127-86.

sermos ouvidas, isso *nos* levou a algum lugar?

[pág. 96]

O que eu agora desejo afirmar é que tanto a indignação ante a *dificuldade* (como parece) do discurso, quanto a ansiedade em relação ao corpo no contexto institucional, mesmo indubitavelmente falhando em fazer justiça à sutileza de grande parte da teoria psicanalítica feminista, são todavia sintomas de um problema "real" referente à produção daquele discurso teórico específico (e principalmente sua reprodução) em instituições acadêmicas. Eles apontam, acredito agora, para o problema específico de que falhamos em perceber um conjunto de imperativos (sociais, culturais, históricos) para os quais aponta o discurso da sexualidade feminina, *ao mesmo tempo que* produtivamente desafia a falocentricidade da psicanálise lacaniana (e consegue obter uma audiência, um espaço para aquele desafio).

A elegância intelectual da intervenção de Irigaray como mulher na psicanálise lacaniana está no fato de que ela desempenha precisamente o que a teoria exige que se desempenhe, porém excessivamente. "Nós estivemos implorando a elas, implorando a elas de joelhos" (essas mulheres analistas), e Irigaray toma isso (mais notoriamente em "Quand nos lèvres se parlent" [Quando nossos lábios se falam], e certamente isso é "comportar-se mal" em relação à "Une lettre d'amour" [Uma carta de amor] de Lacan?)<sup>110</sup> como uma *mimese* (uma imitação ou intensificação), que irá desancorar o discurso masculino.<sup>111</sup> Diante disso, esse engajamento no discurso, a capacidade feminina de desestabilizar, desancorar, por meio do discurso é particularmente atraente dentro da instituição acadêmica.

Nas instituições acadêmicas o que, acima de tudo, está em jogo é a produção de si mesmo em discurso. Na medida em que existe uma "luta", o próprio discurso é ostensivamente o lugar daquela luta (somos palestrantes em competição, com publicações em competição; é assim que conseguimos trabalho, não é verdade?).<sup>112</sup> Lembrar-se de reconhecer isto (que a fala e a escritura são o campo de batalha, e a promoção, o prêmio) é, naturalmente,

---

<sup>110</sup> 'Cosi fan tutti', *op. cit.* 88-9.

<sup>111</sup> Ver Gallop, *Feminism and Psychoanalysis*.

<sup>112</sup> Sendo este o caso, o contexto acadêmico se presta a interessante comparação com o contexto descartado por Michèle Barrett, como politicamente esvaziado, em "Ideology and the cultural production of gender", em *Feminism Criticism and Social Change* (Londres: Methuen, 1985), pp. 65-85: "Há um mundo de diferença entre a atribuição de algum peso à luta ideológica e a conclusão de que nenhuma outra luta é tão relevante ou importante. O alívio com que a esquerda intelectual agarrou-se a essas idéias como justificativa e legitimação política para qualquer forma de trabalho acadêmico é, em si mesma, suspeita e alarmante. Pois, embora não conteste a importância política de tal atividade, uma distinção deve ser mantida entre essa forma de luta e o tipo mais terreno. Será que realmente deveremos ver o massacre de Peterloo, o ataque ao Palácio de Inverno em Petrogrado, a Longa Marcha, o piquete de Grunwick — como a luta dos discursos?" (p. 72).

um problema recorrente para a chamada teoria "radical":<sup>113</sup> os críticos (por exemplo) falando de "subversão" ou "poder sobre", quando tudo o que está sendo subvertido, ou dominado, é um texto.

Daí o atrativo da dificuldade, da própria impenetrabilidade, da teoria psicanalítica feminista, para os homens e igualmente para as

[pág. 97]

mulheres. E para os homens existe também um espetáculo que causa um *frisson* — inversão/desgoverno. A mulher (no momento presente) é a fonte do discurso autorizado, o que eles precisam ouvir, escutar. *O frisson* de sentir (no momento presente) é marginal, está à parte. Mas apenas (e creio que é tudo que direi sobre apropriação) até eles o terem. Até que ele seja um corpo textual ao qual eles possam retornar e submeter (vítima novamente) a sua própria análise do discurso (há uma enxurrada de referências a Irigaray, em notas de rodapé, na crítica shakespeariana, sempre que um crítico do sexo masculino encontra uma figura feminina falando — Irigaray deu a ele um modelo de análise e aplicação do "discurso peculiarmente feminino").

É a inversão, o desgoverno, ele está apenas temporariamente numa posição marginal, porque o apelo ao *corpo* da teoria psicanalítica feminista anuncia isso mesmo. Historicamente, as mulheres têm sido identificadas com o corpo, e o feminismo identificou o corpo (ao menos em pontos) com a opressão das mulheres. Embora a *mimese* de Irigaray tenha sua significação estratégica em relação ao discurso do seminário de Lacan, fora daquele seminário, em outro seminário, o presente seminário, ela mantém as mulheres no lugar, na medida em que nos reidentifica com o corpo, como corpo. E aqui, creio eu, chegamos ao ponto crucial. Seja isso uma ilusão, ou não, de discursos iguais antagonisticamente envolvidos, já há algum tempo tornou-se claro para mim que sujeitos diferentes têm histórias diferentes, e essas histórias produzem (como o pedagógico gato-e-rato do seminário de Lacan) relações de poder diferenciadas entre os participantes — relações de poder que incluem uma dominação implícita do feminino

---

<sup>113</sup> Feministas como Michèle Barrett e Barbara Cameron começaram a assinalar o modo como as "lutas" na linguagem (uma parte necessária do combate à opressão) chegaram a representar, no interior das instituições acadêmicas, a própria luta: "A pergunta original apresentada a este painel foi: 'O gênero está implicado na luta pelo signo?' Permitam-me, portanto, começar afirmando que em minha opinião essa pergunta foi elaborada de forma um tanto enganadora. De fato, se existe uma luta pelo signo — ou, como eu prefiro dizer, uma luta pelo significado —, essa luta não está sendo empurrada por seu próprio impulso lingüístico, mas sim por forças sociais e políticas mais amplas. Daí minha insistência num projeto bilateral, dirigido à opressão e não só à linguagem. É ocioso, creio eu, trabalhar questões de *diferença* sexual isoladas dos temas de *dominação*, e meu argumento está construído com essa questão em vista. A luta pelo significado que me preocupa aqui, então, é uma parte mais ou menos consciente da luta política contra a opressão da mulher. E nessa luta feminista o gênero não está meramente *implicado*; ele é realmente o território disputado" (D. Cameron, "What's the nature of women's oppression in language?", *Oxford Literary Review*, número dedicado à diferença sexual, 1986, p.79).

pelo masculino. Em razão disso, o ato de chamar atenção para o corpo feminino, que é uma parte essencial (às vezes até uma parte essencialista) da estratégia, é catastrófico no que se refere a desestabilizar as relações de poder que estão em vigor na sala de aula. Ele não consegue. O discurso, por um momento, precisa ser separado das relações de poder do seminário (este seminário) onde as mulheres falam. Pois o discurso do corpo reforça tudo aquilo que tem sido opressivamente dito sobre as mulheres *como* corpo. E, de fato, comparada com ocasionais e temporárias *invisibilidades* do corpo feminino na polêmica institucional, ele as reestabiliza. Pois no interior da instituição acadêmica o feminino está submetido ao masculino,

[pág. 98]

a profissional mulher está presente apenas na medida em que atinge os padrões/categorias do masculino (donde aquela impenetrabilidade pode tornar-se vitimização).

A característica mais perturbadora disso é que a dominação do feminino pelo masculino é, portanto, em certo nível, *maior* nesses seminários presentes do que num (digamos) seminário semanal sobre "Comunicação e mídia", no qual a masculinidade e feminilidade do discurso, em si mesmas e explicitamente, não constituem um tema. Ela é maior no nível de um *conteúdo* teórico específico e não no nível da estrutura da própria situação do seminário. Aqui voltamos à homologia entre a autoridade seminarística estrutural de Lacan e o conteúdo teórico de seu discurso. Na situação *dele*, esses elementos se deram as mãos — o Mestre no meio, as mulheres nas margens, na teoria e na sala de aula. *Nessa* situação eles entram em conflito até certo ponto no tempo — mulheres no meio, paradas lá, os mestres na margem, sentados lá. No entanto, em parte da teoria que está sendo discutida aqui, nesses seminários, como no de Lacan, as mulheres ainda são o corpo.

Paradoxalmente, podemos reproduzir a identificação das mulheres com o corpo, embora novamente quando falamos das histórias pessoais, como é feito frequentemente nas discussões após os seminários, que implicam a nós como corpos. Mas algo mais, não obstante, está ocorrendo aqui. O que dá ao Mestre no meio o poder que detém é sua história. Nós identificamos poder com história, já que poderosos lugares institucionais são ocupados pelos homens *por causa* da história. Assim, no ato de apontar para a história pessoal, estamos apontando para uma fonte e lugar de reprodução de poder.

E, a propósito, as mulheres *não* estão conseguindo promoção pela força de sua produção de discurso peculiarmente feminino, ou mesmo pela força de suas investigações teóricas sobre o tema.<sup>114</sup> Mesmo assim, a ilusão

<sup>114</sup> De fato, é surpreendente como os homens confessadamente dedicados à teoria feminista fracassam por

de discursos iguais antagonisticamente engajados vem atualmente permitindo a alguns homens plausivelmente produzir afirmativas do tipo: "As feministas têm de nos dar algum espaço" (pronunciada da ilusória posição de marginalidade do discurso).<sup>115</sup>

Para meu argumento final, retorno à questão da história. O discurso psicanalítico pede incessantemente uma história familiar em que fundamentar-se — uma história que é ao mesmo tempo *pessoal e externa* à história com H maiúsculo.<sup>116</sup> Mas a única história que a

**[pág. 99]**

instituição acadêmica considera é a história de dominação, hierarquia e classe social (a história que valida a reivindicação de cada falante a uma posição na hierarquia social). A resposta para a voz falante da autoridade é, para o falante situado no auditório, citar outras fontes (autorizadas), para consolidar sua própria posição (creio que todos reconheceríamos isso como uma técnica de fazer perguntas em seminário). Mas no contexto de seminários como o atual, quando a voz autorizada (a voz da *analyste femme*) silencia, algumas mulheres (de forma inteiramente adequada, em termos de referencial psicanalítico) reagem mediante o oferecimento de suas histórias pessoais, suas autobiografias, como privilegiadas histórias de caso. Mas, em termos do referencial da instituição, da política de sala de aula, essas são a história *errada*; a história dela, não a dele.

**[pág. 100]**

**[pág.101-102]** Notas

---

completo em apoiar esse trabalho na competição acadêmica "aberta". Seria interessante produzir uma lista catalogando as posições institucionais comparativas das mulheres que estão dando os presentes seminários e de suas contrapartes masculinas (aqueles a quem elas desafiam, aqueles a quem supostamente fizeram silenciar).

<sup>115</sup> A imagem que me vem à mente nessa altura é a seguinte: nós, mulheres, estamos dentro do armário, e esses homens estão martelando na porta e dizendo: "Deixem-nos entrar, dêem-nos algum espaço" — tentando reunir-se a nós no armário.

<sup>116</sup> Althusser insiste com especial ênfase nessa necessidade inerente de uma história de família como base para o discurso do inconsciente. No final, ele não consegue achá-la em Freud ou Lacan. Ver Althusser, "Freud e Lacan", p. 53.

## Capítulo Quatro

---

# Notas para uma análise

Alice Jardine

*"Escrever sobre psicanálise sempre acarreta o risco de reduzir a eficácia de sua cena."*

Luce Irigaray<sup>117</sup>

Imagine a cena. Por uns momentos você não precisa lutar para ficar parada sobre seus próprios pés. Você está deitada de costas. Agora "diga — e diga apenas — tudo vem à sua cabeça. Exatamente como vem a você, aqui, agora. Não deixe nada de fora. Não se preocupe com contradições, com tensões. Não organize o que diz..."<sup>118</sup> Diga tudo agora, *aqui*. *Silêncio*. "Em que você está pensando?"/"Como eu odeio isso! Como é assustador!" Há uma voz — *dupla* —, ela flutua na direção do teto, onde não há nada para ver, dissolvendo-se, hesitante, insegura. "A *impossibilidade* da regra fundamental é *dizer, agora, aquilo*."<sup>119</sup> Nada mais que o timbre, a inflexão, a intensidade, o volume, a duração. "O começo [está] à sua frente, o objetivo e fim atrás de você."<sup>120</sup> Você não é o sujeito-fonte. Existe alguém às suas costas, atrás de você; o divã está sob suas costas. (Será que há alguém embaixo da cama? Velhos terrores.) Direita é esquerda, esquerda é direita. A direita dela é sua direita, a esquerda dela, sua esquerda — como se vocês estivessem olhando no mesmo espelho. Quando está postada sobre seus próprios pés, "em representação", você tem um à frente e um atrás, um em cima e um embaixo. Agora você está tonta, os pontos cardeais de seu ser estão vacilando. O único apoio: duas vozes, vozes duplicadas,

[pág. 103]

seu objeto *atrás* de você. A sua frente: profusão, excesso, onde *eu* começo? "Eu" quem? "Você" quem?/Mas eu quero um autor, um agente, um objeto,

---

<sup>117</sup> Luce Irigaray, 'Le praticable de la scène', em *Parlern'estjamais neutre* (Paris: Minuit, 1985), p. 240. Esta primeira cena a duas vozes de minhas notas tem obviamente uma dívida com o brilhante ensaio de Luce Irigaray. Ver também sua contribuição a este volume.

<sup>118</sup> Luce Irigaray, 'Le sèxe fait comme signe', em *Parler n'est jamais neutre*, p. 169.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>120</sup> 'Le praticable de la scène', p. 240.

um espelho — uma teoria, um pedagogo, um mágico, um senhor, um escravo, uma garantia!/Silêncio. Tente novamente. Atravesse, diversamente, para dentro, para fora, entre, saia, teça, *tricote* seu caminho para dentro e para fora. Luce Irigaray nos ensinou que esse "*praticable*", dessa cena, não é apenas "um elemento empírico entre outros, uma forma, entre outras, de aplicação da lógica psíquica, uma experiência entre outras. Mas... [ao contrário] um praticável que descarrila, desconcerta, desassegura a cena da representação"<sup>121</sup> — que está sempre baseada numa espécie de logo-fono-falocentrismo que privilegia o abrir o jogo, de modo que você possa vê-lo, ter certeza de que o "eu" tem um, ou não —, por exemplo, como na universidade. Naturalmente, isso também vale para o divã. Se você estiver deitada de costas.

Essas são notas; ou seja, o que se segue. Fragmentos, notas de rodapé, memorandos; meus, da analista, da analisanda, da escritora. Notas de uma professora. Notas de estudante — os pontos que eles fizeram; e quanto foi a nota de despesas? Notas hieroglíficas... Lou Andreas-Salomé sempre foi a única mulher presente àquelas noites de quarta-feira em Viena. "Às vezes, ela e Freud trocavam bilhetes quando se sentavam ao lado um do outro. Ela tricotava, mas nunca dizia nada."<sup>122</sup> Marie Bonaparte escutava atentamente e anotava todas as palavras de Freud, até que ele lhe disse que não escrevesse mais nada referente à sua própria análise, pois isso iria impedi-la de explorar as camadas mais profundas de seu próprio ser. Posteriormente, como analista, ela passou a tricotar, ao invés de tomar notas, sentada atrás do divã. E H. D. também foi proibida de fazer anotações. Entretanto, ela fez. Um Segundo Advento.

Notas — *tons* é seu anagrama. Tons de voz. Notas musicais. Numa nota para Lou, Freud aludiu ao que na escrita dela ele não conseguia acompanhar porque "ainda não subordinado à fala"— sempre uma oitava acima da melodia dele, declarou.<sup>123</sup> Tons de sineta — altas oitavas. Sineta de aula. A sineta da porta. Regulando os dois espaços — o acadêmico e o psicanalítico — aos quais supostamente me dirijo aqui; dois espaços aos quais eu tenho, de fato, estado me dirigindo nos últimos anos, ora falando, ora escrevendo, ora deitada, ora de pé... Com o tempo se esgotando.

[pág. 104]

Se pusermos esses dois espaços — meio acadêmico e psicanálise —

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>122</sup> Wendy Deutelbaum, 'Disputes and truces: the correspondence of Lou Andreas-Salomé and Sigmund Freud', artigo inédito, p. 7.

<sup>123</sup> Citado por Marie Moscovici, em seu prefácio a Lou Andreas-Salomé, *L'Amour du narcissisme* (Paris: Gallimard, 1980), pp. 25-6.

juntos como a psicanálise *na* universidade, chegaremos a um lugar onde está acontecendo algo que merece nossa atenção. E/em — não é uma simples oposição ou analogia. Espero que você me conceda o benefício da dúvida, mesmo não ficando demonstrado agora, que eu estou consciente do fato de que aqui não há simples dicotomias tipo dentro/fora: ao som dessa nota, nós poderíamos talvez re-lembrar e ser guiados pelos dentro e fora da transferência entre "literatura" e "psicanálise", orquestrada de maneira tão bela e influente para nós por Shoshana Felman há mais de dez anos.<sup>124</sup>

Também iremos demonstrar aqui — mesmo que não devamos jamais e não possamos jamais deixar para trás — a macropolítica que *organiza* os dentro e os fora, as fronteiras interior e exterior dessas duas instituições mentais (psicanálise e a universidade): primeiro, *dinheiro*, naturalmente; e segundo uma organização, uma concepção *do mental*, do aparato mental que a psicanálise e a universidade espelham constantemente um no outro: uma figuração especial das mais altas faculdades, construída no começo do século XIX em Berlim. E, certamente, tanto a psicanálise quanto a universidade são instituições *com escolas*, e como David Carroll assinalou recentemente e de forma sucinta, "instituições e escolas existem para ocupar posições de poder, para neutralizar dissidências e para domesticar todas as forças de oposição e corpos estranhos; a autoridade delas depende disso".<sup>125</sup> Como poderemos possivelmente esquecer que ambas as instituições no final se reportam ao Estado? Observe-se Nietzsche, acerca da boca falante do professor com muitas orelhas, a máquina cultural universitária e a chamada liberdade acadêmica — como em *On the Future of Our Educational Institutions*;<sup>126</sup> ou, mais visivelmente, não nos esqueçamos da colaboração de instituições de psicanálise com certos Estados latino-americanos ou soviéticos, como notado, por exemplo, em "Geopsicanálise — 'e o resto do mundo'", de Derrida.<sup>127</sup>

No presente, todas essas complicadas questões terão simplesmente de endossar o que desejo enunciar aqui — de forma hesitante, experimental — sobre dois problemas políticos *específicos* que atualmente me vêm preocupando — e a mais algumas pessoas, acredito.

<sup>124</sup> Shoshana Felman (ed.), *Literature and Psychoanalysis*, número especial de *Yale French Studies*, 55/6 (1977). Reimpresso pela Johns Hopkins University Press, 1982.

<sup>125</sup> David Carroll, 'Institutional authority vs. critical power, or the uneasy relations of psychoanalysis and literature', em Joseph H. Smith e William Kerrigan (eds.), *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis and Literature* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), p. 129.

<sup>126</sup> Cf. Jacques Derrida, 'Otobiographies', em *The Ear of the Other* (Nova York: Schocken, 1985)

<sup>127</sup> Jacques Derrida, "Géopsychanalyse - 'and all the rest of the world'", em *Géopsychanalyse: Les souterrains de l'institution* (Paris; Confrontation, 1981).

O primeiro problema é às vezes mencionado, em taquigrafia de pesquisa, como o dilema dos efeitos políticos a curto prazo x a longo prazo, de trabalhar depressa x trabalhar devagar. Esse debate nos círculos críticos literários é mais freqüentemente articulado sob tradicional forma binária, como: **(1)** construção x desconstrução; **(2)** impulso de nomear x desarticulação; **(3)** unidade x heterogeneidade; **(4)** o "eu" cartesiano x subjetividade complexa; **(5)** anglo-americano x francês; e, cada vez mais, como **(6)** retorno da história da literatura x teoria da literatura — há até a questão "textos politicamente corretos do prazer" x "textos politicamente incorretos da fruição". Esse desconforto associado com essas contendas extremamente epistemológicas continua atualmente a se disseminar na cena internacional sob diversas formas: por exemplo, o pessoal dos estudos legais críticos é atacado por causa da ansiedade quanto ao fato de a desconstrução infinda dos textos legais não deixar espaço para definição legal; ativistas argumentam que o "indecidível" — como a definição mesma do político — evocado pelo deslumbrante ensaio de Barbara Johnson sobre 'Apóstrofe, animação e aborto' provavelmente não conseguiu, afinal de contas, que muitos votassem 'não' (que queria dizer \*sim') no plebiscito sobre o aborto, realizado em novembro de 1986.<sup>128</sup> Numa cena diferente, e nas palavras de Richard Rorty, nós vemos essas batalhas distorcidas como onde "os críticos franceses de Habermas [estão] prontos a abandonar a política liberal para evitar uma filosofia universalista e... Habermas [está] tentando agarrar-se a uma filosofia universalista, com todos os problemas que envolve, para sustentar uma política liberal.<sup>129</sup> Ou, por exemplo, ouvimos debates sobre se nós nos Estados Unidos devemos dedicar tempo à reflexão das implicações paleonômicas e tropológicas do "Apartheid" e do "Solidariedade" ou, ao contrário, deveríamos sair e agir/escrever/dizer o que for necessário para provocar a imediata retirada de investimentos americanos da África do Sul.<sup>130</sup> Isto é, parece haver uma crescente impaciência política com o debate sobre como se deveria ser politicamente paciente. E a solução tipo "de toda maneira, sempre

<sup>128</sup> Barbara Johnson, "Apostrophe, animation and abortion" em *A World' of Difference* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987). (Primeira publicação em *Diacritics*, primavera de 1986.)

<sup>129</sup> Richard Rorty, "Habermas, Lyotard et la postmodernité", *Critique* 442 (março de 1984), p. 182. Citado e traduzido por Meaghan Morris, "Postmodernity and Lyotard's sublime", em *Art and Text* 16 (1984), p. 53.

<sup>130</sup> Cf. Jacques Derrida, "Le dernier mot du racisme", em *Critical Inquiry* 12 (outono de 1985), pp. 290-9; a réplica de Anne McClintock e Rob Nixon, "No names apart: the separation of word and history in Derrida's 'Le dernier mot du racisme'"; e a tréplica de Derrida, 'But, beyond... (Open letter to Anne McClintock e Rob Nixon)', em *Critical Inquiry* 13 (outono de 1986), pp. 140-70.

acabamos fazendo as duas coisas" — isto é, agir conservadora e radicalmente ao mesmo tempo — parece desgastada, quando não vem embalada no papel de presente pluralista e delegada aos poderes que o sejam. Estou particularmente preocupada, nesse contexto, com o que analisei em outro lugar como uma espécie de territorialização de versões mais especificamente feministas dessas questões pela *paranóia* e

[pág. 106]

*pelo fetichismo*.<sup>131</sup> Embora ambos participem do que eu chamo "uma exigência de duplicação", a paranóia está relacionada com decidir, definir, fazer defesas veementes; o fetichismo se refere a ambos, a nem/ nem, à recusa a decidir, definir, ou ir aos tribunais. Eu estou me referindo aqui, por exemplo, à diferença entre afirmar-se que "as mulheres são diferentes dos homens" (implicando que *sabemos* o que são as mulheres) e dizer (num mesmo fôlego) "as mulheres são diferentes. Não, elas não são" — implicando que nós *não sabemos* o que elas são. Eu aventei que o atual período de tensa coexistência desses dois estados refere-se ao viver e pensar segundo um modo de *impossibilidade* às vezes mencionado em outros contextos como "pós-modernismo", um estado pelo qual as mulheres, como todo o mundo, foram apanhadas... Mas retornaremos ao impossível dentro de um momento.

O segundo problema político imediato com o qual me preocupo, como feminista ensinando na universidade, refere-se aos problemas e questões surgidos agora, quando há, pelo menos, duas gerações de professoras explícita e politicamente feministas na instituição acadêmica: digamos, as que se doutoraram entre 1968 e 1978, e as que o fizeram após 1978. Agora eu quero enfatizar "*pelo menos duas gerações*" e "*explícita e politicamente feministas*" por duas razões: primeiro, porque naturalmente existem hoje, do ponto de vista técnico, três (em breve, quatro) gerações de professoras universitárias nos Estados Unidos. E o que é mais significativo, existe uma importante geração de mulheres que se doutoraram muito antes de 1968. Em segundo lugar, entretanto, o que é mais importante aqui do que a questão de geração é a questão de posicionamento político e discursivo de cada uma em relação ao movimento de liberação feminina. Antes de 1968 era difícil, ou mesmo impossível, ser uma intelectual feminista explicitamente política na instituição. E acho que posso afirmar com segurança que a maioria dessas mulheres cujo acesso foi permitido, antes do final dos anos 60, ao pleno estatuto de professoras universitárias

---

<sup>131</sup> Cf. meu "In praise of impossibility", uma réplica a Jane Gallop em "O problema da definição", SCMLA, Nova Orleans, outubro de 1986.

não eram explicitamente feministas políticas. Muitas eram, na verdade, resistentes, ou mesmo hostis, ao feminismo, embora estivessem estado lutando as lutas feministas a cada dia de suas vidas. As extraordinárias e raras professoras titulares que eram explícita e politicamente feministas antes de 1968 eram verdadeiramente extraordinárias, e eu as incluíria entre as da primeira geração pós-1968. (Talvez seja importante lembrar que essas

[pág. 107]

mulheres freqüentemente não receberam reconhecimento por seu trabalho [feminista] até relativamente tarde em suas carreiras — ou seja, somente *após 1968*.) Digamos apenas que são as duas gerações de mulheres explícita e politicamente feministas que alcançaram maioria intelectual/acadêmica a partir de 1968 que terão interesse primário para mim aqui.<sup>132</sup>

Agora, antes de mais nada, vem a questão do que é que a instituição tem feito/está fazendo por todas essas gerações de mulheres: isso é uma longa história. O que acontece a mulheres "obrigadas a transportar o discurso de homens e o corpo de mulheres"<sup>133</sup> vem naturalmente sendo analisado há muito tempo. As alternativas incluem: ficar sozinha, isolada e assexuada; ficar doente; pelo menos agir, parecer e falar de forma neutra; ou ir embora. Estou falando do poder do desejo do meio acadêmico homosocialmente patriarcal de forçar as mulheres a renunciar ao "feminino" — na intensa força que Irigaray confere ao termo, aquilo que Juliet Mitchell descreve como "o Outro" para ambos os sexos<sup>134</sup> — de modo a fazê-las, primeiramente, "indesejáveis" dentro da ideologia heterossexual dominante e, depois, a certa altura, *neutras* (nem uma coisa nem outra) nos termos das representações masculinas. Esse desejo cria ou (como diz Mary Ann Doane) uma perfeita e inofensiva companheira assexuada para o "americano boa-praça"<sup>135</sup> — ou então chuta você para fora. Essa situação

---

<sup>132</sup> Para efeito de clareza, a partir desse ponto irei me referir a essas duas gerações pós-1968 como gerações 1 (doutoramento em 1968-78) e 2 (doutoramento em 1978-88). Obviamente, a noção de "geração" é ulteriormente uma noção muito frustrante (a idade biológica nem sempre corresponde à idade acadêmica etc.) e é usada aqui somente como um recurso experimentalmente útil, quase hipotético, para formular certas questões. Posto isso, é especialmente importante não colocar entre parênteses a palavra "político". Há hoje no meio acadêmico, por exemplo, mulheres de todas as gerações que fazem "isso ou aquilo feminista", mas não mantêm nenhuma relação histórica ou política atual com o movimento feminista.

<sup>133</sup> Cf. Isabelle Lasvergnas, "La trace du féminin dans la pensée?", num número especial de *BIEF*, "Des femmes, et la psychanalyse" 18 (junho 1986), p. 90.

<sup>134</sup> Juliet Mitchell, "Psychoanalysis and the humanities: old endings or new beginnings?", na *Dalhousie Review* 64,2 (verão de 1984), p. 221.

<sup>135</sup> Mary Ann Doane, "The clinical eye: medical discourses in the 'woman's film' of the 1940s", Susan Suleiman, em *The Female Body in Western Culture* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 163.

suscitou uma série de questões — especialmente da parte da geração vindoura, as jovens doutorandas que eu conheço — sobre o preço que estão dispostas a pagar ou quantas delas estão dispostas a entregar os pontos em troca de um lugar na instituição acadêmica. Ou seja, muitas delas — pelo menos as politizadas — não querem viver como as primeiras gerações de mulheres do meio acadêmico tiveram de viver.

Mas há também a questão porventura mais difícil das relações entre as duas gerações pós-1968 de mulheres feministas na universidade. Eu gostaria de evitar aqui o paradigma mãe/filha (para não sucumbir simplesmente à imitação do modelo tradicional de pai/filho, mestre/discípulo), mas é difícil evitar, a essa altura, o sermos posicionadas pela instituição como mães e filhas.<sup>136</sup> Estruturas de dívida/dádiva (mães e um número cada vez maior de filhas controlam um bocado de dinheiro e prestígio na universidade), estruturas de nosso novo poder institucional de uns sobre os outros, desejos e exigências

**[pág. 108]**

de reconhecimento e de amor — todas essas coisas estão se encaixando em seus lugares, de maneira bastante familiar. Acusações voam de parte a parte sobre quem é realmente feminista ou não; quem já foi recuperada ou não; quem está apenas imitando os mestres (serão as mães, mais frequentemente voltadas para a história, ou as filhas, mais voltadas para a teoria?); quem tem culpa de haver uma percepção geral de que o feminismo se tornou dócil e domesticado, ao passo que, precisamente, as humanidades estão sendo feminilizadas? As pessoas estão perguntando — ou deveriam estar — como foi que chegamos ao ponto intelectual e político em que um dos tópicos de discussão predominantes entre mulheres supostamente politizadas é, com muita frequência, exclusivamente o de contratação/demissão e possível ocupação de cargos? Às vezes parece, como expressou Patrícia Badouin, que a questão política se tornou pessoal — como se nosso estatuto profissional se tivesse transformado em nosso estatuto pessoal.<sup>137</sup> E no meio de tudo isso ninguém, nem mãe nem filha, aparentemente consegue lograr bastante...

---

<sup>136</sup> Até as da mesma geração acadêmica cada vez mais se posicionam deste modo. Desde que escrevi essas anotações, surgiu um ensaio escrito numa veia diferente, porém muito preocupado com as mesmas questões. Ver Evelyn Fox Keller e Helene Moglen, "Competition and feminism: conflicts for academic women", em *Signs* 12, 3(1987).

<sup>137</sup> Isso foi discutido durante uma conversa pessoal, em seguida a um seminário feminista na Universidade de Harvard, no outono de 1986.

Neste ponto, eu gostaria de indicar que, com uma ligeira mudança de ótica, são de fato as *mulheres feministas*, dentre essas duas gerações pós-1968 do meio universitário, que estão numa posição estratégica e especial como novos tipos de sujeitos para refletir e agir sobre esses problemas, juntas, e de modo potencialmente novo e radical. Creio que esse potencial existe porque o feminismo, a psicanálise e a instituição estão hoje triplicamente implicados numa importante mutação histórica, arqueológica e epistemológica: uma mutação das esferas pública e privada, um novo tipo de interferência entre a *polis* e a *ya oikeia*.<sup>138</sup> Ao mesmo tempo, existe uma maciça e *dipianização*, como privatização da esfera pública, e uma massiva *publificação* (em latim, democratização) da esfera privada. Mais especificamente (e estritamente, dados os contextos e os textos que nos interessam aqui), existe a reconfiguração dos espaços público e privado através de nossas instituições; na universidade, por exemplo (uma cena específica de representação), *concorrente com a entrada das mulheres nesta cena*. Além disso, tanto as mulheres quanto a psicanálise estão penetrando esta cena *juntas*, desintegrando-a — o que é lógico, pois as mulheres são a razão da existência da psicanálise, são sua história e suas histórias: nós somos seus casos (como nos recorda Mary Ann Doane: o texto do inconsciente

[pág. 109]

é a pessoa histórica do sexo feminino).<sup>139</sup> De fato, muitas das próprias mulheres que estão desintegrando na psicanálise o trabalho da instituição, muitas dessas estão mesmo *em* análise (geralmente com mulheres) . Até mais especificamente, essa mutação do público e do privado, a contaminação da cena clássica de representação com e através de "a outra cena" (a cena do outro), tem muito a ver (como você pode imaginar) com a escrita e com a voz: essa é uma dicotomia talvez intelectualmente problematizada há alguns anos, mas que tem continuado a estruturar nossas energias e afetos de modo específico. Nós aprendemos como a escrita e a voz se entrecem, se sobrepõem, se permutam — por intermédio da escrita da voz e da voz da escrita — sempre, embora diversamente. Ao mesmo tempo, pensamos talvez menos sobre o que esse novo tipo de conhecimento está causando à instituição patriarcal e a seus sistemas de representação: a escrita pública (publicações científicas, acadêmicas e literárias) e a voz pública (conferências e ensino) têm sido consideradas tradicionalmente de gênero masculino; a escrita privada (diários e cartas) e a voz privada

<sup>138</sup> Meus agradecimentos a Otto Steinmayer por essa formulação.

<sup>139</sup> Mary Ann Doane, *op. cit.*, p. 152.

(intimidade; espaço analítico) têm sido consideradas de gênero feminino. Isso começou a se alterar graças ao histórico movimento feito pelas mulheres passando do privado ao público (sua publicização em massa) e à criação de certas situações quiasmáticas e paradoxais, como a escrita ser considerada feminina na esfera pública masculina; ou, conforme apontou Juliet Mitchell, ao fato de que o feminismo e a psicanálise compartilham um paradoxo central que está abalando o pedagogo em todos nós: ambos são *humanistas* (preocupados com o modo como o "eu" é construído) e ao mesmo tempo, e com frequência mediante os mesmos movimentos, drasticamente *anti-humanistas* (descentrando o Homem em cada um de nós)<sup>140</sup>.

Estou tentando chegar aqui a uma nova e diferente cena, a uma nova interseção de psicanálise, feminismo e a instituição, onde está ocorrendo uma radical desconstrução do sujeito acadêmico; onde um tipo radicalmente novo de conhecimento está sendo produzido; e onde as mulheres estão se tornando agentes radicais daquele novo conhecimento e da mudança política, *se e quando* elas atualizam livremente as mutações e os paradoxos a que estive me referindo. Para pensar um pouco mais sobre tudo isso — principalmente sobre os dois problemas específicos que ventilei, referentes a **(1)** efeitos políticos de curto e longo prazos e **(2)** gerações de mulheres, eu gostaria

[pág. 110]

de sugerir o retorno a essa interseção, de forma sucinta e a partir de duas outras direções: primeiro, de modo mais "abstrato", em termos das diferenças radicais entre as cenas "analítica" e "pedagógica" (às quais as mulheres têm tido especial acesso), e, em segundo lugar, de modo mais "concreto", pela reflexão sobre duas outras gerações de mulheres — as do começo deste século e as de seu final, que de algum modo, de certa forma, por alguma razão, têm escrito sobre sua própria psicanálise — uma coisa muito estranha de fazer.

Jane Gallop chegou perto de definir a instituição como uma massiva transferência de grupo.<sup>141</sup> Eu acrescentaria: se a instituição é a universidade, trata-se do próprio lugar mencionado anteriormente para se "abrir o jogo". A *tradicional* cena institucional está, no mínimo, em toda parte onde a cena de representação estiver baseada no espelho e onde o discurso das mulheres for cuidadosamente controlado, às vezes pela própria narrativa delas. É uma "armadilha vital" (para usar a expressão de Rilke), onde existem

<sup>140</sup> Juliet Mitchell, *op. cit.*, p. 222.

<sup>141</sup> Jane Gallop, no "Material Prefacial" de *Reading Lacan* (Ithaca: Cornell University Press, 1985).

"demonstrações práticas" do conhecimento pré-fabricado, o "objeto de diplomas universitários".<sup>142</sup> Por outro lado, sem querer esquecer que aqui não há oposições fáceis, não há espaços puros, creio que existe *outra* cena, a cena da lógica psíquica, hesitantemente evocada em minhas notas de abertura: uma cena analítica a dois, cada vez mais entre duas mulheres. Um número inteiro de uma publicação feminista na Europa, a *BIEF*, foi recentemente dedicado ao espaço analítico do século XX como um espaço *feminino*, para o qual as mulheres têm se voltado cada vez mais, em número muito maior que os homens (especialmente com certa democratização da análise sob a influência do feminismo). As mulheres têm feito isso não como vítimas (ou não exclusivamente como vítimas) na busca de um outro espaço privado, pois o acesso a uma voz pública e a uma escrita pública ainda é, do ponto de vista histórico, muito difícil para elas;<sup>143</sup> mas elas se voltaram para esse outro espaço também como *artistas* e *agentes de mudança* que podem livrar-se ali do todo-poderoso outro fantasmático que as mantém em xeque. A cena institucional está para a cena analítica como a segurança está para a falta de segurança; como o autodomínio está para a abolição de todo o controle; como o rápido, para o vagaroso; como o produto está para o processo; a certeza, para a dúvida; como a ênfase do sucesso está para o fracasso; como o ganhar tempo está para perdê-lo e desperdiçá-lo;

[pág. 111]

como o projeto está para a projeção; a razão, para a falta desta; a gestão (burocracia), para a gestação (proteção); como as soluções estão para as dissoluções; as progressões, para as regressões; como os exigidos bom humor e sorrisos sociais estão para as crises de mau humor e de choro; como consolidado está *para ana-lyein* (romper ou liberar); como memorização está para anamnese; o voluntário, para o involuntário; o ganho, para a perda; como aquilo que já foi dito está para aquilo que a linguagem ainda não sabe como dizer. Na cena institucional, o importante é o melhor desempenho possível. Na cena analítica, o importante é sonhar. Na cena pedagógica, o indivíduo deve tornar conhecido um objeto, torná-lo universalmente passível de ser conhecido; conquanto, naturalmente, o sonho não seja reproduzível, não pode jamais ser tornado universalmente acessível.<sup>144</sup> Em resumo, os corpos do ensino e os corpos do inconsciente

<sup>142</sup> Cf. a discussão de Luce Irigaray sobre os perigos de reduzir igualmente o processo analítico a este estado: "Misère de la psychanalyse", em *Parler n'est jamais neutre*, pp. 257-8.

<sup>143</sup> Cf. Marie-Claire Boons, "La psychanalyse et une femme", em *BIEF*, *op. Cit.*, p. 27.

<sup>144</sup> Jean-François Lyotard, *Le Post moderne expliqué aux enfants* (Paris: Galilée, 1986), p. 98. Tenho uma dúvida com esse livrinho, por me ajudar a estabelecer muitas das conexões iniciais entre essas duas cenas.

não deveriam jamais se encontrar. Mas eles o fizeram, e quem sabe a respeito disso são as mulheres.

Principalmente as mulheres que estiveram em análise. Quando perguntei a diversas analistas sobre as idéias das mulheres escreverem sobre suas próprias análises, muitas acharam isso uma contradição em termos. Como afirma a publicidade na capa do livro *Transferi*, de Erika Kaufmann: "Uma análise permanece secreta. Ela dá voz a si mesma, ela ouve a si mesma, ela não escreve a si mesma. O que é vocalizado é afogado no silêncio, mesmo que às vezes seja capitalizado pelo analista." Mas Kaufmann também prossegue: "[Mas por outro lado] o inconsciente [é] mais uma vez posto em fuga, há uma perda da revolta. Da luta. Meu inconsciente estava exigindo o discurso, a escrita. [Portanto] eu escrevi cartas à minha analista."<sup>145</sup>

E ela não é a única. O livro de Erika Kaufmann, publicado na França em 1975, é apenas um dos muitos e muitos livros publicados por mulheres nas décadas de 1970 e 1980 devotados à análise, freqüentemente à sua própria análise. Em termos de psicanálise, há uma *segunda* geração de mulheres que estão fazendo a travessia do privado para o público, da voz para a escrita, de maneiras que fundamentalmente confundem os *gêneros*: nos dois sentidos, em termos de sexo sociológico e em termos dos modos pelos quais as narrativas literárias, autobiográficas, auto-analíticas, psicanalíticas estão sendo re combinadas para confundir as fronteiras entre espaços discursivos públicos e privados.

**[pág. 112]**

Como uma espécie de "popularização" da psicanálise, essa recente enxurrada de textos pareceria nos remeter de volta à primeira onda de popularização da psicanálise nas décadas de 1910 e 1920, e pelos anos 40 afora (principalmente por intermédio do surrealismo) e *sua primeira* geração de mulheres notáveis. Essas mulheres, nascidas nas décadas de 1860 e 1880, chegaram à análise principalmente por intermédio de Freud, e, se seus movimentos textuais entre o privado e o público, a fala e a escrita, muitas vezes fazem lembrar superficialmente os da segunda geração, há grandes diferenças. Seus passos em direção à vulnerabilidade pública são mais medidos e, no momento, é nessa medida e resistência à vulnerabilidade pública que eu estou interessada. Essas extraordinárias mulheres foram todas apanhadas nas inflamadas contracorrentes das

---

<sup>145</sup> Material de divulgação na contracapa de *Transferi*, de Erika Kaufmann (Paris: des Femmes, 1975). Traduzido do italiano (Milão: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1974).

transferências freudianas. Por exemplo, a maioria das mulheres em torno de Freud que eventualmente se tornaram analistas — como Helene Deutsche ou Marie Bonaparte — explicitamente admitiam (ou melhor, seus sonhos o admitiam) seu desejo de ser, ao mesmo tempo, em relação ao pai, sua "filha mais bela e seu filho mais inteligente".<sup>146</sup> Sobre a análise de Deutsche com Freud em 1918, pouco se depreende a partir dos escritos dela. Ela insiste e defende em sua autobiografia, *Confrontations with Myself* (Confrontações comigo mesma), a diferença entre uma análise e as memórias de uma analista, só uma vez mencionando de passagem um detalhe precioso: o modo como, tendo recentemente dado à luz e enquanto estava em análise com Freud, ela forneceu leite para a esposa dele. Como Julia Kristeva sugere em sua introdução para a edição francesa da obra de Deutsche HD, nós só podemos ler a "autobiografia secreta" de uma mulher dessas como metamorfoseada em cada uma de suas interpretações.<sup>147</sup>

Os registros escritos por Marie Bonaparte de sua análise com Freud, seus passos do privado até o público, também estão cuidadosamente guardados — mas desta vez pela família dela: as anotações que ela fez durante 1925-6 (apesar das advertências de Freud) estão escondidas nos arquivos da Biblioteca Nacional de Paris, e não podem ser revelados até o ano 2000. Sua biógrafa, Célia Bertin, nos dá entretanto algumas notas — por exemplo, este trecho dos cadernos de anotações de análise de Bonaparte: "Esse reflexo de fugir para dentro da escrita permaneceu comigo: a melancolia, a dor, em vez de me

[pág. 113]

impedir de escrever, me empurram mais imediatamente na direção do refúgio da criação literária e científica."<sup>148</sup>

São talvez previsivelmente Lou Andreas-Salomé e Helene Deutsche quem nos dá o acesso mais escrito à análise (a delas mesmas), ainda que, uma vez mais, as fronteiras ficcionais, teóricas e biográficas sejam mantidas freqüentemente bem claras. De Lou, a primeira mulher a ser psiquiatra, no tocante à sua auto-análise de 1911 e seu trabalho com Freud, nós temos pouca voz pública, mas muita escrita em privado: especialmente seu diário de 1912-13 e, naturalmente, sua rica correspondência com Freud.<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> Por exemplo, ver o capítulo de Helene Deutsche intitulado "Freud", em *Confrontations with Myself* (Nova York: Norton, 1973).

<sup>147</sup> Julia Kristeva, "Les secrets d'une analyste", prefácio de Helene Deutsche, *Autobiographie* (Paris: Mercure de France, 1986), p. 11.

<sup>148</sup> Célia Bertin, Marie Bonaparte (Paris: Librairie Académique Perrin, 1982), p. 385.

<sup>149</sup> Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud suivie du journal d'année (1912-1913)* (Paris: Gallimard, 1970).

H. D. acompanhou de dois textos uma cura de três meses com Freud em 1933: um, suas anotações diárias em particular ("Advent", de 1933), e outro, "mais destinado à publicação", como ela o descreve ("Writing on the wall", de 1944).<sup>150</sup> Esses textos são verdadeiras minas de ouro para testar os limites, no começo deste século, entre a voz e a escrita, o privado e o público, para as mulheres; as construções do eu e sua extinção. H. D., que nunca se satisfaz com nenhum de seus livros, publicados ou não, às vezes deitada no divã do consultório de Freud, ou dez anos mais tarde, sentada em seu próprio consultório em Londres, jamais se negou a escrever por inteiro o difícil processo: "Essa escrita é, em todo o caso, coerente; é a composição de uma pessoa; ela é escrita, desenhada pela mesma mão. O que ainda resta saber é se essa mão ou essa pessoa sou eu."<sup>151</sup>

Aqui eu posso apenas evocar a segunda geração de mulheres que escrevem na e por intermédio da psicanálise, por meio de diferentes graus de ficção autobiográfica: *Mirror Writing*, de Elizabeth Wilson, publicado em 1982, por exemplo, onde o que ela chama a "cisão de identidade entre a vida pública e a vida privada" é escrito por meio da justaposição de uma experiência analítica ("o oposto de uma experiência explanatória, sintetizadora ou teorizadora") e da exigência do movimento feminista de uma identidade e uma voz para as mulheres.<sup>152</sup> Ou existem os romances imensamente populares, como *August*, de Judith Rossner, ou *Other Women*, de Lisa Alther; ou, na França, encontramos transcrições de auto-análise (Marie Bellour, em *Lejeu de l'Origine*), cartas escritas (Kaufmann, em *Transferi*), ou fluidas reflexões semi-autográficas sobre análise, realizadas por analistas (como Jacqueline Rousseau-Dujardin em *Couché par écrit*). Maria Torok, na introdução que escreveu para o livro *L'Autre histoire*,

[pág. 114]

de Claudie Cachard, explicitamente remete esse tipo de trabalho de volta à porção inicial do século.<sup>153</sup>

Ao refletir aqui sobre essas duas gerações psicanalíticas de mulheres, em relação às duas gerações acadêmicas de mulheres mencionadas anteriormente, me ocorrem certas analogias.<sup>154</sup> Mencionarei aqui apenas

<sup>150</sup> Compilado de H. D., *Tribute to Freud* (Nova York: Pantheon, 1956).

<sup>151</sup> H. D., o começo da seção 33 de "Writing on the Wall", *ibid.*

<sup>152</sup> Elizabeth Wilson, *Mirror Writing* (Londres: Virago, 1982).

<sup>153</sup> Judith Rossner, *August* (Nova York: Warner, 1983); Lisa Alther, *Other Women* (Nova York: Penguin, 1985); Marie Bellour, *Lejeu de l'Origine* (Paris: des Femmes, 1985); Jacqueline Rousseau-Dujardin, *Couché par écrit* (Paris: GaÜlée, 1980); Claudie Cachard, *L'Autre histoire* (Paris: des Femmes, 1986).

<sup>154</sup> As analogias são sempre problemáticas, como sabemos. Por exemplo, para analisar completamente as seguintes, seria necessário introduzir a *biologia*: na maior parte das vezes, a segunda geração psicanalítica

aquelas que me ajudem a finalizar essas notas.

Primeiro, existe o lugar privilegiado dos mentores masculinos nas vidas intelectuais das duas primeiras gerações: de Freud, Abraham e Ferenczi aos representantes masculinos da nova crítica, os estruturalistas etc, que serviram como mentores e modelos masculinos para as mulheres acima dos 40 no meio acadêmico. Ao passo que, para as mulheres das duas segundas gerações, embora aquelas fontes masculinas fossem obviamente importantes do ponto de vista histórico, mais frequentemente — seja consciente ou inconscientemente — são as mulheres que têm sido mais influentes mestras, modelos e — sim — analistas. Pelo menos a julgar pelo que elas têm escrito. É possível que as primeiras gerações idealizassem seus pais intelectuais e a segunda, suas mães intelectuais? Em segundo lugar, pareceria haver alguma correspondência entre o modo de nossas primeiras gerações lidar com os desafios das principais descobertas novas que enfrentavam em suas jovens vidas intelectuais (para a primeira geração psicanalítica, a psicanálise; para a primeira geração acadêmica, o feminismo): havia uma sedução, combinada com uma resistência às plenas implicações desses dois discursos. Enquanto que nossas duas segundas gerações pareceriam em plena transferência com os dois discursos. Em terceiro lugar, as duas primeiras gerações pareceriam corresponder a alguma combinação das duas primeiras gerações de feministas que Kristeva evocou em seu artigo "Women's time": as primeiras gerações acadêmicas e psicanalíticas de mulheres se enquadravam com frequência ou na categoria das mulheres que desejam um lugar seguro na história linear, ou na daquelas que desejam afirmar um tempo diferente e monumental fora do histórico e da história dos homens. Nossas duas segundas gerações pareceriam desejar corresponder (pelo menos parte do tempo) à terceira geração, segundo Kristeva: as mulheres que desejam um lugar na história masculina e nos contos masculinos, mas *só* para afirmar suas diferenças singulares radicais.<sup>155</sup>

Finalmente, e isto me levará ao final dessas notas: a mim parece

**[pág. 115]**

que as duas primeiras gerações estão envolvidas numa política e numa ética do *possível* (onde o público e o privado são mantidos comparativamente

---

a que estive me referindo (nascida entre as décadas de 1920 e 1940, publicando nas décadas de 1970 e 1980) corresponde em termos de idade, aproximadamente, à primeira "biologicamente" (doutoramento pré-1968) e à segunda (doutoramento entre 1968-78) gerações acadêmicas. Isso deixa biologicamente a terceira geração acadêmica (doutoramento 1978-88) e a quarta (doutoramento 1978-98) — sem analogias...

<sup>155</sup> Cf. Julia Kristeva, "Women's time", trad. de Alice Jardine e Harry Blake, *Signs* 7, 1 (1981).

separados e as transferências entre os dois são altamente codificadas); enquanto as duas segundas gerações parecem estar envolvidas numa política e numa ética do *impossível*, onde estão tentando confundir e viver o público e o privado de modo diverso, baseando-se, em grande parte, na vida e na obra da primeira geração.

Pois bem, agora em que cena nós somos deixadas? A única resposta a esses dilemas de público e privado, de gerações, de curto e longo prazos será ser uma ativista, analista, professora escritora de ambas as gerações, tudo de uma vez?! Impossível para a maioria de nós. E é com essa nota que eu terminarei. Essas notas foram tomadas porque me parece que o feminismo ainda não refletiu bastante sobre o que chamarei aqui de a função da *intelectual feminista radical, professora e escritora*, da mesma maneira que outros movimentos radicais pelo menos tentaram fazer. Parece-me que, se pudéssemos fazer isso examinando (em vez de evitando) cuidadosamente as novas e fortes tensões entre e no interior dos espaços psíquicos e representacionais — e também entre e no interior das gerações de mulheres —, poderiam começar a ser orquestrados por novas formas os potenciais políticos radicais localizados nas interseções que tentamos entrecruzar aqui. As mulheres feministas poderiam então assumir juntas uma posição política renovada e privilegiada, como as *agentes* da mudança radical evocada anteriormente.

Eu gostaria de acrescentar algumas medidas àquela nota. Primeiro, acho que esse novo tipo de intelectual feminista deve se inscrever completamente dentro de uma ética da impossibilidade. Segundo, ela deve fazê-lo por intermédio de uma aguda atenção a algo que não é o passado, o presente ou o futuro: *o futuro anterior*, a modalidade privilegiada, conforme sabemos, do psíquico, do poético, do feminista e do pós-moderno. Lacan:

O que é realizado em meu histórico [minha história] não é o passado definido do que foi, já que ele não é mais, nem mesmo o presente perfeito do que foi naquilo que sou, mas sim o futuro anterior do que terei sido pelo que sou, no processo de vir a ser.<sup>156</sup>

**[pág. 116]**

Mudando de uma perspectiva analítica individual para uma coletiva, o futuro anterior incorpora a possibilidade de compreender a história que

---

<sup>156</sup> Jacques Lacan, 'The function and field of speech and language in psychoanalysis', em *Ecrits: A Selection* (Nova York: Norton, 1977), p. 86.

nós somos, mediante e desde a perspectiva da geração que nos antecedeu, e na medida em que essa perspectiva se torne ou seja agora nossa própria perspectiva — e seja realizada no futuro. Ademais, na medida em que cada geração está necessariamente numa relação transferencial com a outra, o que uma geração critica na outra pode (e provavelmente deve) ecoar as dificuldades existentes em seu próprio interior. Em outras palavras, colocar-nos no interior de uma geração de mulheres, ao mesmo tempo que prestamos atenção às múltiplas projeções inerentes à cena da psicanálise, pode ajudar-nos a identificar nossos próprios pontos cegos. De modo que, finalmente, colocar-nos como *mulheres feministas* — cruzando as gerações — juntas, no próprio lugar das interseções mais quiasmáticas, mais paradoxais do futuro (*post*) anterior (*modo*), pode permitir que nos livremos da paranóia (e seus públicos); do fetichismo (e seus privados); e, totalmente, do conceito de "geração".

Mas, por outro lado, talvez eu devesse considerar o que estive escrevendo aqui como apenas algumas anotações feitas num enigmático bloco de rascunho...

[pág. 117]

[pág. 118-119] Notas

[pág. 120] página em branco

[pág. 121] título

[pág. 122] página em branco

Terceira Parte

---

**Por outro simbólico (1):  
a coisa essencial**

## Capítulo Cinco

---

# A política da diferença ontológica

Rosi Braidotti

### Perspectivas genealógicas

Uma cultura tem as verdades que merece; conseqüentemente, é significativo que o conceito de "diferença" tenha estado na agenda teórica ocidental por mais de um século. Desde Freud e Nietzsche ela emergiu como um dos principais veículos da crítica à visão metafísica e idealista do "sujeito conhecedor" vazado na imagem do "homem de razão".<sup>157</sup> Como um sinal do desejo de conhecimento da cultura ocidental, a importância preponderante assegurada à "diferença" na era da modernidade marca uma dupla mudança, afastando-se na noção religiosa de que o sujeito coincide com seu eu racional, consciente, mas também afastando-se da avassaladora masculinidade de idéias como subjetividade e consciência.

A psicanálise como teoria e prática é altamente representativa de dupla mudança histórica, que abre a era da modernidade simultaneamente para a crise da visão clássica do sujeito e a proliferação de imagens do "outro" como signo de "diferença". Os significantes "mulher" e "o feminino" são metáforas privilegiadas da crise de valores racionais e masculinos. Tendências recentes do pensamento continental, especialmente o francês, têm acrescentado um capítulo novo a essa permanente metaforização da mulher e do feminino como signos de diferença. Desde o "tornar-se mulher" de Derrida e Deleuze até as defesas freudiano-marxistas da feminilização dos valores (Marcuse),

[pág. 123]

a noção de "diferença sexual" tem estado sujeita a um valor tão inflacionário que chegou a levar a uma nova e paradoxal uniformidade pensamento. "Pós-moderno" (Lyotard), "desconstrutivo" (Derrida) "microfísico"(Foucault), "crítico" (Deleuze) e outros tipos de filóficos têm em primeiro lugar sexualizado como "feminina" a questão da diferença, e em segundo transformado essa questão num item filofísico generalizado. Nessa condição, ele está claramente ligado à crítica do dualismo clássico e de suas oposições binárias, no contexto do

---

<sup>157</sup> G. Lloyd, *The Man of Reason* (Londres: Methuen 1986).

deslocamento do sujeito. No entanto, ele não está diretamente relacionado nem à discursividade nem à presença histórica da mulher da vida real.

Parece-me, portanto, que as orientações específicas que marcam a formulação da questão da diferença sexual na teoria feminista estão sendo sistematicamente apagadas na corrente do pensamento convencional pós-moderno e desconstrutivo sobre a diferença sexual. Em vez de ser um movimento reativo de oposição crítica, o feminismo da diferença sexual é também o gesto ativo de afirmação do desejo ontológico das mulheres, de nossa determinação política e também de nosso desejo subjetivo de nos afirmarmos como sujeitos femininos, ou seja, não como entidades desincorporadas, mas sim como seres corpóreos e conseqüentemente sexuados. A sexualização e a corporificação do sujeito são as noções principais do que eu chamaria "epistemologia feminista", por fornecerem as ferramentas conceituais e as percepções específicas de gênero que governam a produção do pensamento feminista.

A teoria e a prática feministas no final desse século são um projeto ambíguo, envolvendo tanto a crítica das definições, representações e teorizações existentes sobre a mulher como também a criação de novas imagens para a subjetividade feminina e de representações sociais compatíveis com ela. Historiadores do pensamento feminino<sup>158</sup> assinalaram a mudança de foco, que se afasta da primitiva análise da condição feminina como centrada na mulher, que tomou como ponto de partida as mulheres como sujeitos empíricos e se aproxima de um tipo de análise centrado no gênero. O materialismo primitivo da abordagem feminista radical, alinhada com a célebre fórmula de Simone de Beauvoir "uma mulher não nasce mulher, torna-se mulher", está sendo substituída por uma nova ênfase na "materialidade" do sujeito feminino como entidade biocultural. O impacto das teorias psicanalíticas,

**[pág. 124]**

principalmente as da marca lacaniana francesa, é freqüentemente citado como tendo desempenhado um papel importante na reorientação de prioridades da agenda teórica feminista. Eu retornarei a essa questão.

Para tornar operacional a diferença sexual dentro da teoria feminista, quero argumentar que se deve começar politicamente com a afirmação da necessidade da presença da mulher da vida real em posições de subjetividade discursiva, e teoricamente, com o reconhecimento do primado das raízes corporais da subjetividade, rejeitando tanto a tradicional

---

<sup>158</sup> H. Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought* (Londres e Sydney, Unwin & Allen, 1983).

visão do sujeito como universal, neutro e sem gênero quanto a lógica binária que sustenta essa visão. Ao apoiar tal visão, não tenciono fazer a teoria feminista parecer mais monolítica do que realmente é. Embora a rejeição da postura pseudo-universalista que adota o masculino como norma seja um ponto de consenso entre as teóricas feministas, as posições sobre diferença sexual cobrem uma faixa muito ampla. Como declara Catherine Stimpson<sup>159</sup>, elas vão desde as maximalistas selvagens, que acreditam em diferenças radicais entre os sexos, até as minimalistas vacilantes, que estão prontas a negociar em torno de margens comuns de humanidade. E suficiente dizer, no entanto, que diversas questões políticas importantes no movimento feminista hoje, como: o debate sobre a prostituição; as várias escolas de teologia feminista e sua definição do sagrado; questões atinentes à relação das mulheres com o Estado e da reação da mulheres às práticas totalitárias de todo tipo; teorias lésbicas; o trabalho das mulheres de minorias étnicas e dos países em desenvolvimento; o debate das novas tecnologias reprodutivas e procriação artificial — todas revelam a relevância e igualmente a complexidade de um conceito de diferença sexual.

Conforme a minha compreensão do termo, o que distingue as teorias *feministas* da diferença sexual é a necessidade de reconhecer como uma realidade factual e histórica o fato de que não existe uma simetria entre os sexos e que essa simetria foi organizada hierarquicamente. O reconhecimento de que a diferença foi transformada numa marca pejorativa faz a feminista projetar tentativas de redefini-la. O ponto de partida, entretanto, continua a ser a vontade política de afirmar a especificidade da experiência corporal feminina vivida, a recusa a descorporificar a diferença sexual transformando-a num sujeito antiessencialista alegadamente pós-moderno, e a vontade de

[pág. 125]

refazer a conexão entre o debate inteiro sobre a diferença e a existência e experiência corporais das mulheres.

Politicamente o projeto implica a rejeição da homologação, ou seja, da assimilação aos modos de pensar e práticas masculinos e conseqüentemente ao conjunto de valores masculinos. Recentes tendências socioeconômicas do estatuto das mulheres nas sociedades pós-industriais do ocidente têm de fato mostrado — ao lado da persistência de formas clássicas de discriminação, que causam a feminilização da pobreza — que

---

<sup>159</sup> K. Stimpson, "Women's Studies in the US today", dissertação de seminário não publicada, 1988.

a emancipação feminina pode facilmente transformar-se numa via de mão única que leva a um mundo masculino.

Em vez de separar da afirmação da diferença a luta pela igualdade, vejo-as como complementares e parte de uma evolução histórica contínua. O movimento feminista é o espaço onde a diferença sexual se torna operacional, por intermédio da estratégia de lutar pela igualdade dos sexos numa ordem cultural e econômica dominada pelo vínculo masculino homosocial. O que está em jogo é a definição da mulher como um outro que não seja um não-homem.

Outro importante fator que ocasionou essa guinada da teoria feminista no rumo da diferença é a passagem do tempo, que criou diferenças etárias ou abismos geracionais entre as mulheres do movimento. Uma geração não é medida de forma cronológica, mas discursiva: mulheres como eu, de 35 anos ou menos, cresceram com e dentro do feminismo; nós herdamos tanto os benefícios quanto as desvantagens da luta pela emancipação travada por aquelas que na Europa nós chamamos "feministas históricas". Ao enfatizar a importância dos abismos discursivos entre gerações, não desejo alardear a arrogante superioridade do "jovem", mas sim afirmar minha dívida histórica para com as mulheres que vieram antes de mim e cujos esforços deram origem a uma definição mais ampla e equitativa do que significa ser mulher. Trata-se apenas de que cada geração deve contar com suas próprias problemáticas, e, em minha perspectiva, a questão prioritária parece ser a de como lutar pela conquista da igualdade na afirmação da diferença.

O contorno teórico do debate entre conceitos de diferença teoria feminista, ao contrário da teoria dominante, parece a mim ser o seguinte: como podemos "nós, feministas" afirmar a positividade da subjetividade feminina numa época da história e da filosofia do

**[pág. 126]**

mundo ocidental em que estão sendo radicalmente questionadas nossas percepções adquiridas sobre o sujeito? Como podemos "nós, feministas" reconciliar o reconhecimento da natureza problemática e do processo de construção do sujeito com a necessidade política de afirmar a mulher como sujeito de outra história? Em outras palavras: até onde "nós, feministas" podemos promover a sexualização da crise da modernidade e do sujeito do discurso? Como podemos continuar argumentando que a diferença sexual é ontológica, ou seja, constitutiva do sujeito? Deveria a questão da diferença sexual ser sexualizada? Para mim, "estar no mundo" sempre significa já

"ser sexuado", de modo que, se "eu" não estou sexuada, "eu" não estou, de jeito nenhum.

O que está em discussão do ponto de vista conceitual é uma das questões mais complexas, quer para o feminismo, quer para a filosofia contemporânea: como prosseguir repensando a *unidade* do ser pensante, numa época histórica em que o paradigma divino naturalístico e racionalista se perdeu? Será possível fazer uma leitura pós-marxista radicalmente materialista do sujeito como unidade descontínua do corpo e da mente? Como podemos pleitear a perda do paradigma clássico e, ao mesmo tempo, a necessidade de reintegrar a unidade corporal do sujeito? E, dado que o feminismo é eminentemente moderno como teoria e prática, no sentido de que as próprias condições que o possibilitam como discurso e movimento social são estruturalmente contíguas à própria modernidade, como poderemos "nós, feministas" apoiar a necessidade de afirmação da especificidade sexual do sujeito feminino e igualmente a desconstrução das noções tradicionais do sujeito, que são baseadas em premissas falocêntricas? Se "nós, feministas" postulamos o sujeito contemporâneo como uma estonteante coleção de fragmentos integrados, que sentido, lugar e estatuto podemos "nós, feministas" dar à natureza sexuada desse sujeito? Qual é sua especificidade como sujeito conceitual, libidinal e empírico? E, principalmente, que postura política podemos desenvolver que respeite a complexidade teórica da visão de sujeito que compartilhamos com a filosofia contemporânea, ao mesmo tempo que mantemos nosso compromisso com a luta feminista? Quais são as políticas do sujeito cindido feminino?

Argumentando que a questão da diferença sexual é o problema teórico fundamental de nosso século,<sup>160</sup> e que ele pede a elaboração de uma

[pág. 127]

postura política, eu gostaria de tentar delinear neste ensaio as etapas teóricas que ligam os principais pontos de referência do debate feminista sobre a diferença sexual, quais sejam: "pensar como uma feminista", "ser uma mulher" e "essencialismo". Mais especificamente, estou preocupada com as linhas argumentativas e os alvos polêmicos que levaram o debate sobre a diferença sexual na direção das turvas profundezas onde o "essencialismo" significa essências masculina e feminina fixas. Eu me pergunto por que a diferença sexual foi sendo assimilada ao essencialismo e adquiriu implicações políticas tão negativas. Como bem disse Naomi

---

<sup>160</sup> Luce Irigaray, *L'Éthique de la différence sexuelle* (Paris: Minuit, 1984).

Schor: "Essencialismo no feminismo de hoje em dia é anátema."<sup>161</sup> Teresa Brennan argumentou que foi perdido seu significado original. O essencialismo costumava referir-se a uma coisa além do alcance da mudança histórica, algo imutável e conseqüentemente externo ao campo da intervenção política. Freqüentemente reduzido a um mero determinismo biológico, o termo "essencialismo" é mais importante como um pólo crítico negativo do que como qualquer outra coisa: o que está sendo veiculado sob o nome de antiessencialismo é, de fato, a questão principal. Resistindo à redução do essencialismo a determinismo ou a essências a-históricas, desafiarei a opinião de que a posição feminista essencialista é apolítica ou mesmo potencialmente reacionária. Ao contrário, concordo profundamente com Gayatri Spivak em que o essencialismo pode ser uma estratégia necessária. Também afirmarei que uma mulher que seja teórica feminista e esteja interessada em pensar na diferença sexual e no feminino hoje em dia não pode dar-se ao luxo de não ser uma essencialista. Minha defesa do essencialismo fundamenta-se em três premissas básicas. Primeiro para tornar operacional a diferença sexual como uma opção política, as teóricas feministas deveriam rearticular o feminino à realidade corporal sexuada da mulher, recusando-se a separar o empírico simbólico, ou o material do discursivo, ou o sexo do gênero. Segunda, esse projeto é importante como base epistemológica para a teoria feminista e também como base legitimadora para a política feminista no contexto social, econômico, político e teórico da condição pós-moderna e pós-industrial. Terceira, ao refletir sobre a diferença sexual, o indivíduo é levado, pela própria estrutura do problema, questão metafísica da essência. Sendo a ontologia o ramo da metafísica que lida com a estrutura do que essencialmente é, ou daquilo que

**[pág. 128]**

implicado na própria definição de uma entidade, argumentarei em favor da base ontológica da diferença sexual. Acrescento que o projeto de ir além da metafísica, ou seja, de definir a ontologia, é um projeto aberto, que nem as feministas nem os filósofos contemporâneos conseguiram resolver até agora. Assim, a não ser que queiramos ceder ao antiintellectualismo superficial dos que vêem a metafísica como "pensamento nebuloso" ou ceder à saída fácil daqueles que o reduzem a uma opção ideologicamente incorreta, considero que deveríamos de fato tomar seriamente como a tarefa histórica da modernidade a crítica ao discurso sobre as essências.

---

<sup>161</sup> N. Schor, "This essentialism which is not one" (a surgir em breve, *Differences*, I, 2)

## "Eu", esta Outra

Embora o conceito de "diferença" assim apresentado se refira principalmente a diferenças *entre homem e mulher*, esse quadro referencial heterossexista não é exaustivo. A "diferença" se relaciona muito mais a diferenças registradas *entre mulheres*: diferenças de classe, raça e opção sexual, para as quais o significante "mulher" é inadequado como termo abrangente. Além disso, a problemática da "diferença" aponta para outra camada de questões congêneres: a diferença *dentro de cada mulher* vista como indivíduo, significada como a interação complexa de distintos níveis de experiência, o que faz retardar-se indefinidamente qualquer noção fixa de identidade.

Este último ponto é especialmente importante: minha estratégia discursiva não pode ser dissociada do lugar de enunciação e do jogo enunciativo e textual no qual estou envolvida. O "eu" pensante/falante que assina este ensaio não é a proprietária nem a soberana da complexa rede de significados que constitui o texto.<sup>162</sup> O poder de síntese do "eu" é uma necessidade gramatical, uma ficção teórica que mantém reunido o conjunto de distintas camadas, os integrados fragmentos do horizonte, em eterno recuo de minha identidade. A idéia de "diferenças dentro" de cada sujeito é tributária da teoria e da prática psicanalíticas, pelo fato de considerar o sujeito uma encruzilhada de distintos registros discursivos, que remetem a diversas camadas da experiência vivida.

Para trasladar esse ponto de vista de volta ao debate sobre a política da subjetividade, dentro da prática feminista da diferença sexual,

[pág. 129]

eu faria as seguintes perguntas: como se relaciona a "mulher-em-mim" com a "feminista-em-mim"? Quais são as ligações e possíveis tensões entre o meu "ser-uma-feminista" e o meu "ser-uma-mulher", entre a política e o senso do eu, entre subjetividade e identidade, entre a sexualidade como instituição e também como um dos pilares do nosso próprio senso do eu? Em outras palavras, quais são os dispositivos que tornam operacional a diferença de sexos como lugar de enunciação? Qual é a tecnologia do eu que está operando na expressão da diferença sexual?<sup>163</sup>

Tanto explícita como implicitamente, trata-se de uma questão

---

<sup>162</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1977). *La Volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1978)

<sup>163</sup> M. Foucault *L'Usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984); T. de Lauretis, *Feminist Studies, Critical Studies* (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

política. Explicitamente, as implicações políticas são extensas, por colocarem em questão as próprias bases de legitimação do feminismo como movimento político. A pergunta crucial é: De onde vem a convicção política? O que fundamenta a legitimidade do sujeito político feminista? O que lhe confere a validade que tem? De onde vem a autenticidade política? Da recusa à opressão? Como um ato de solidariedade às mulheres que sofrem: "a irmandade das mulheres é poderosa"? Como um ato de pura, ou seja, de gratuita rebeldia? Ou será que se origina do desejo de exorcizar nossos piores pesadelos paranóicos ou, ao contrário, nossas mais secretas fantasias de poder?

De modo mais explícito, a questão da diferença sexual é política, por concentrar o debate no modo de se lograr a transformação do eu, do outro e da sociedade. Assim, ela dá realce às paixões éticas que subjazem a política feminista. Além disso, ao equacionar o paradoxo da condição feminina não apenas em termos de opressão mas, ao contrário, como implicação e também exterioridade em relação ao sistema patriarcal falologocêntrico, ela reformula a complexa questão do envolvimento feminino — alguns diriam cumplicidade — com um sistema que ativamente nos discrimina e desqualifica. Ela finalmente nos ajuda a redefinir a pergunta: O que significa pensar e falar "como uma mulher feminista"?

O falar "como uma mulher feminista" não se prende a um referencial dogmático, e sim a um nó de questões inter-relacionadas que atuam sobre diferentes camadas, registros e níveis do eu. O feminismo como instância enunciativa, e conseqüentemente como teoria de sujeito, é menos uma posição ideológica do que uma posição epistemológica, para usar a formulação de Teresa de Lauretis. Ao promover o enlace entre diferentes "platôs"<sup>164</sup> de experiência, a pensadora

**[pág. 130]**

feminista faz a conexão entre, por exemplo, as instituições onde o conhecimento é formalizado e transmitido (universidades e escolas) e os espaços à margem do olhar oficial, que atuam como pontos de geração e revezamento para formas de conhecimento como resistência (o movimento das mulheres).

A pensadora feminista tem, outros tipos de enlace com que se preocupar; o que é significativo em "pensar como mulher feminista", independentemente daquilo sobre o que se está pensando, é a extrema proximidade do processo de pensamento com a realidade existencial e a

---

<sup>164</sup> G. Deleuze, *Milleplateaux* (Paris: Minuit, 1980).

experiência vivida. A teoria feminista é um modo de relacionar o pensamento com a vida.<sup>165</sup> Como tal, ela não só proporciona um ponto de vista crítico para desconstrução das formas estabelecidas de conhecimento, aproximando o feminismo da teoria crítica; ela também estabelece uma nova ordem de valores dentro do próprio processo de pensamento, dando prioridade à experiência vivida. Antes de mais nada e acima de qualquer outra, na reavaliação da experiência, surge a noção do eu corpóreo: o pessoal não é só o político; é também o teórico. Ao redefinir o eu como uma entidade corporificada, a afetividade e a sexualidade desempenham um papel dominante, especialmente em relação àquilo que faz o sujeito *querer* pensar: o desejo de conhecer. A tensão "epistemofílica" que torna possível a mobilização do processo de conhecer é a primeira premissa do processo de redefinição do "pensar como uma mulher feminista".

Finalmente, a mulher que pensa segundo o sentido delineado acima sabe que o pensamento tem algo a ver não só com a luz da razão mas também com as regiões sombrias da mente, onde a raiva e a rebelião ante as realidades sociopolíticas relacionadas ao estatuto da mulher combinam-se com o intenso desejo de alcançar uma mudança. Assim, algo no quadro feminista resiste ao discurso dominante, mas algo no fato de "ser uma mulher" está em excesso na identidade feminista. O projeto de dar uma estrutura a esse "excesso", que (muito para satisfação das psicanalistas lacanianas) é também constitutivo da identidade feminina em nossa cultura — sempre tão falocêntrica —, torna-se, dentro da teoria feminista, um projeto destinado a redefinir a subjetividade feminina.

Daí surge um conjunto de questões afins: Como é que um movimento coletivo reinventa a definição do eu subjetivo? De onde vem esse tipo de transformação? Como se inventam novas estruturas de pensamento? Onde encontrar as palavras para expressar adequadamente

[pág. 131]

aquilo que não pode ser dito dentro do parâmetro do discurso falologocêntrico, do qual todos somos membros em tempo parcial, até mesmo a mais radicalmente feminista? Argumentarei adiante que o necessário é a noção de comunidade<sup>166</sup> como agente legitimador.

Por mais que fique impressionada com a argumentação dos críticos lacanianos da lógica do falologocentrismo,<sup>167</sup> estou convencida de que o

---

<sup>165</sup> E. Fox Keller, *A Feeling for the Organism* (San Francisco: Freeman, 1983); *Reflections on Gender and Science* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984).

<sup>166</sup> T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2a. ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

<sup>167</sup> J. Mitchell e J. Rose, *Feminine Sexuality* (Nova York: Norton, 1982).

desafio conceitual do feminismo é radicalmente diferente do projeto da psicanálise. Ele tem a ver com a dimensão epistemológica mencionada acima: como articular as "diferenças dentro" de cada mulher com a prática política que exige a mediação das "diferenças entre" as mulheres, de modo que represente e implemente a diferença sexual. Dentro do feminismo, a questão político-epistemológica de conseguir transformações estruturais do sujeito não pode ser dissociada da necessidade de efetuar mudanças nos referenciais sociomateriais, o que é um dos pontos de divergência entre as "cenas" feminista e psicanalítica.

## O corpo outra vez

Em muitos aspectos, o corpo é o continente negro do pensamento feminista; a primitiva teoria feminista radical herdou do marxismo uma distinção perfeitamente binária entre o "biológico" e o "social", modelada segundo as linhas da distinção "privado" e "público".<sup>168</sup> A idéia da construção social de gênero dominava a abordagem de questões relacionadas à biologia ou ao corpo, que eram na maior parte das vezes lidas como signo e lugar de opressão. As feministas invocavam a "história" e o condicionamento social para explicar as representações e as imagens ligadas à realidade corpórea da mulher. A ênfase foi mudada, entretanto, pelo pensamento e pela prática da diferença sexual.

A esse respeito é significativo que uma das imagens mais comuns no debate feminista sobre a diferença é aquela sobre "mães e filhas". Sua recorrência expressa a urgência política da reflexão sobre a formalização e a transmissão da herança feminista; mas, por cima e acima das vicissitudes elementares do abismo entre gerações no feminismo, a metáfora "mãe-filha" expressa a necessidade de formular aquilo que Irigaray tão adequadamente chama de "genealogia teórica

[pág. 132]

das mulheres" ou de "um sistema simbólico feminino". Esse projeto se apóia no conceito de diferença sexual, como hipótese de trabalho; a súbita erupção do enredo edipiano dentro da teoria feminista, no entanto, também significa que os nós espinhosos que cercam o corpo materno como o lugar de origem reinvestiram o movimento feminista, que inevitavelmente se cruza com os caminhos sinuosos da teoria psicanalítica. O debate "mãe-

---

<sup>168</sup> T. Brennan, "Impasse in psychoanalysis and feminism", em S. Gunew (ed.), *Feminist Knowledge: Critique and Construct* (Londres: Routledge, em breve).

filha" é, portanto, um sintoma e também uma forma privilegiada de colocação em cena da diferença sexual dentro do feminismo (ver Alice Jardine, nessa coletânea).

Um dos modos mais precisos de medir o progresso alcançado pelo pensamento feminista sobre a biologia e o corpo feminino é levar adiante essa metáfora "materna". Embora nas primeiras análises feministas a "mãe" e a "função materna" fossem vistas como potencialmente conflituosas com o interesse da mulher, na medida em que a heterossexualidade compulsória as converteu em destino social de todas as mulheres, as mais recentes leituras feministas da função materna<sup>169</sup> acentuaram seu duplo vínculo. A maternidade é vista como um dos pilares da dominação patriarcal da mulher e ao mesmo tempo um dos baluartes da identidade feminina.

Desse modo, a imagem "mãe-filha" mudou consideravelmente e, em especial na obra de Irigaray,<sup>170</sup> emergiu com um novo paradigma. E um par imaginário que traz à cena a política da subjetividade feminina, a relação com a outra mulher e conseqüentemente as estruturas do homossexualismo feminino, e também a possibilidade para o sujeito de uma redefinição identificada com a mulher. No pensamento de Irigaray, esse par está dotado de significação simbólica por incorporar uma nova visão da intersubjetividade feminina, que é apresentada como opção política viável. Num sistema falologocêntrico onde o Nome do Pai oferece a metáfora operacional para a constituição do sujeito, a idéia de "uma função simbólica feminina" equivale à reivindicação de uma função estruturante para a mãe. Ela tenta investir o lugar materno com força positiva e afirmativa.

Em oposição às dicotomizadas leituras anteriores da relação entre corpo e sociedade, a hipótese da diferença sexual rompeu as oposições polarizadas entre o público e o privado, entre a sociedade e o eu, entre a linguagem e materialidade do corpo. Por cima e para além do dualismo, ela apresenta como conceito dominante a *unidade* inextricável do sujeito como entidade biopsíquica. Há óbvios meios-tons

[pág. 133]

nietzschanos nesse projeto de reintegrar os elementos constitutivos do ser humano.

Em conseqüência, o corpo proposto como as raízes corporais da subjetividade torna-se um conceito problemático, não um conceito prescritivo ou predefinido. O "corpo" em questão é o limiar da

<sup>169</sup> A. Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (Londres: Virago, 1977).

<sup>170</sup> Ver Margaret Whitford, "Rereading Irigaray", nesta coletânea.

subjetividade: nessa condição, ele não é a soma de seus órgãos — uma essência biológica fixa —, nem o resultado do condicionamento social — uma entidade histórica. O "corpo" é, mais exatamente, para ser pensado como ponto de interseção, como a interface entre o biológico e o social, ou seja, entre o campo sociopolítico da microfísica do poder e a dimensão subjetiva (ver Adams, nesta coletânea). Essa visão implica que o sujeito está sujeito a seu próprio inconsciente; o conceito mobilizador de "desejo" é precisamente aquilo que reinstaura o ser para os muitos "outros" que constituem a realidade "externa" dele.

O problema da articulação do empírico com o simbólico, do material com o espiritual e o libidinal e do político com o subjetivo é comum tanto à teoria e à prática feministas quanto à psicanálise. Ambas afirmam como axioma central a não-coincidência das diferenças anatômicas com as representações psíquicas de diferença sexual. Em outras palavras, existe uma distinção qualitativa fundamental a ser feita entre a anatomia e a sexualidade como tal; a sexualidade é desnaturalizada pela psicanálise por meio da hipótese do inconsciente, à qual o feminismo acrescenta a visão política sobre a construção sócio-históricadas identidades sexuais.

Na perspectiva feminista o patriarcado definido como a atualização do vínculo homosocial masculino pode ser visto como uma negação monumental do axioma expresso acima, na medida em que ele tem sido acossado pela necessidade política para fazer a biologia coincidir com a subjetividade, o anatômico com o psicosexual e, portanto, a reprodução com a sexualidade. Essa unificação forçada da natureza com a cultura tem sido representada principalmente no corpo da mulher, sobre o qual o discurso e a prática patriarcais construíram uma de suas mais poderosas instituições: a família. Um aspecto afim dessa estratégia de poder, perversa em sua estrutura, é o reforço do mito da complementaridade dos dois sexos, que está socialmente codificado como a prática do heterossexismo, ou heterossexualidade compulsória.

Tanto o feminismo quanto a psicanálise oferecem uma crítica em

**[pág. 134]**

profundidade da perversão, que anima o patriarcado e seu simbólico masculino homossexual; ambos enfatizam o tributo que cada sujeito paga por pertencer a esse sistema e, ao escancarar as falsas simetrias e coincidências forjadas, afirmam a natureza altamente ficcional e construída da sexualidade humana, denunciando a impostura da identidade. Mas, embora a teoria psicanalítica tenha feito muito no sentido de melhorar

nossa compreensão da diferença sexual, ela pouco ou nada fez para mudar as condições sociais concretas das relações de sexo e de estratificação do gênero. Esta última é precisamente o alvo do prática feminista; o feminismo não trata da sexualidade feminina nem do desejo — ele tem a ver com mudança. Essa é a mais importante diferença individual que existe entre os movimentos psicanalítico e feminista: a definição de mudança e como proceder para efetua-la. A psicanálise e o feminismo parecem abordar a questão da transformação política a partir de ângulos radicalmente diferentes e extremamente incompatíveis.

Além disso, essa divergência quanto à questão política pode perfeitamente dever-se a uma percepção muito diferente da ética da intersubjetividade. Outra percepção vital que o feminismo compartilha com a psicanálise é, de fato, o reconhecimento da importância da relação com o outro. Ambas as práticas versam sobre o relacionar-se com, e aprender desde o, e de dentro do, relacionamento com o outro, asseverando que em certo nível vital "eu" dependo da presença de outro.<sup>171</sup> Todavia, a afirmativa da primazia do vínculo, da relação, leva as duas a tirar conclusões diferentes.

A situação psicanalítica revela, entre outras coisas, a dissimetria fundamental entre o ser e o outro, que é constitutiva do sujeito; isso está relacionado com a não-intercambialidade de posições entre analista e paciente, com a anterioridade irrevogável do primeiro, ou seja, em última análise, está relacionado com o tempo. O tempo, o grande mestre, convocando cada indivíduo a tomar seu próprio lugar no jogo de gerações, é o horizonte inevitável e inescapável. Um dos objetivos éticos da situação psicanalítica é levar o sujeito a aceitar essa inscrição no tempo, a passagem das gerações e as dissimetrias que acarreta, de modo que aceite a radical alteridade do eu.

A prática feminista, por outro lado, tendo acentuado desde o começo a falta de simetria entre os sexos, afirma a necessidade da relação com a outra mulher<sup>172</sup> como o interlocutor privilegiado, a testemunha,

**[pág. 135]**

o legitimador do eu. O sujeito feminista, como coloca Adrienne Rich, prende-se à presença da outra mulher, do *outro como mulher*. Ele chega até a afirmar o reconhecimento da alteridade da outra mulher como o primeiro passo no sentido de redefinir nossa igualdade comum, nosso "ser uma

---

<sup>171</sup> F. Molfino, "Feminismo e psicoanálise", em C. Marcuzzo e A. Rossi-Doria (eds.), *La ricerca delle donne* (Torino: Rosenberg & Sellier, 1986).

<sup>172</sup> Irigaray, *L'Éthique de la différence sexuelle*.

mulher".

Ao assinalar que a sexualização do outro, e do sujeito, é um ponto sobre o qual a psicanálise e o feminismo parecem divergir, não desejo sugerir qualquer incompatibilidade entre eles. Segundo a experiência de muitas mulheres feministas, coexistem com sucesso o par feminista paciente/terapeuta e o par psicanalítico paciente/ terapeuta, embora tenham que se ajustar entre si as reivindicações políticas da identidade feminina de uma-outra e as expressões do inconsciente. Mais uma vez, é muito importante o jogo de modulações ou de variações sobre o tema: reconhecer os diferentes registros, camadas e níveis de experiência e de fala é, em minha opinião, o meio mais ético de reconciliar as divergências entre as situações feminista e psicanalítica. Qualquer tentativa de síntese entre as duas só pode levar a uma distorção ideológica ou sociológica desta e a uma perda do foco político daquela.

Uma questão central permanece, entretanto, como obstáculo a esse debate inteiro: como repensar o corpo em termos que não sejam nem biológicos nem sociológicos. Como reformular as raízes corporais da subjetividade de modo que incorpore a percepção do corpo como superfície libidinal, campo de forças, limiar de transcendência.<sup>173</sup> Como uma noção do corpo está relacionada ao debate ontoteológico sobre a superação da metafísica e a busca de uma nova definição do humano, como uma unidade integrada de elementos materiais e simbólicos. Enfatizar a dimensão metafísica da questão do corpo é levar o debate para longe da falsa dicotomia do biológico *versus* político. E, se situarmos a problemática das raízes corporais da subjetividade de volta na estrutura do pensamento metafísico, onde lhe compete, a questão toda das essências torna-se crucial e inevitável.

E exatamente esse conceito do corpo que está em aplicação, com graus variados de coerência, nos textos de Luce Irigaray. Em sua desconstrução da polarização sexual no discurso da ontologia clássica, Irigaray faz uma perfeita imitação da operação conceitual da lógica essencialista como a chave do discurso falocêntrico. Em outras palavras, Irigaray assume de modo bem literal a posição para a

**[pág. 136]**

qual "o feminino" tem sido designado por séculos de pensamento patriarcal — como o eterno outro do sistema. A estratégia de Irigaray consiste em recusar-se a separar a dimensão discursiva e simbólica da dimensão empírica, material ou histórica. Ela se recusa a dissociar as questões do

---

<sup>173</sup> G. Veleuze, *Anti-Oedipe* (Paris: Minuit, 1972), p. 80.

feminino da presença das mulheres da vida real e, ao fazê-lo, talvez pareça estar repetindo a perversão binária do falocentrismo, ao equacionar o feminino com as mulheres e o masculino com os homens. Mas a aparente mimese é tática e visa *produzir* diferença, pois, argumenta Irigaray, não existe uma simetria entre os sexos, e, portanto, a atribuição às mulheres do direito — e do imperativo político — de dar voz a seu "feminino" equivale a desconstruir qualquer noção naturalística de uma "natureza" feminina. Encorajar as mulheres a pensar, dizer e escrever o feminino é um gesto de autolegitimação que deixa para trás séculos do pensamento falocêntrico, que silenciou as mulheres.

Visões ontológicas clássicas do sujeito são de fato essencialistas, ao lidar em termos de oposições binárias com um problema complexo da unidade do humano. Elas distribuem os elementos básicos (fogo, terra, ar, água), os princípios fundamentais (ativo/passivo; atração/repulsão etc. etc.) e as paixões em sentidos dualísticos que postulam um dos pólos da oposição como a norma e o outro pólo como desvio a esta. O essencialismo proposto como a oposição substantiva de contrários relacionados é uma constante não só no pensamento clássico mas também, por negação, nas tentativas contemporâneas de reconstrução do edifício da metafísica. Com algumas exceções notáveis,<sup>174</sup> muito pouco da crítica feminista tem sido dedicado à essencialização do feminino como um signo do devir, na obra de mestres da desconstrução como Derrida. Outrossim, o lado essencialista de Irigaray tem sido objeto de intensa crítica.<sup>175</sup>

É importante<sup>176</sup> estabelecer uma distinção entre a inevitabilidade do essencialismo na crítica à metafísica e a estratégia mimética que as teóricas feministas como Irigaray adotam para elaborar e trabalhar sobre a diferença sexual. Essa questão é não só metodológica mas também ética: a não ser que "nós, feministas" estejamos satisfeitas em continuar dando respostas políticas a questões teóricas, de fato nós necessitamos encarar as complexidades teóricas que ajudamos a criar. O problema da "essência" é um desses problemas, e para lidar com ele "nós, feministas" não podemos abrir mão da análise em profundidade das

**[pág. 137]**

próprias estruturas conceituais que têm governado a produção dos esquemas teóricos nos quais, ainda hoje, está aprisionada a representação da mulher. O feminismo tem a obrigação ética de pensar rigorosamente sobre as condições históricas e discursivas de nossa enunciação: nós

<sup>174</sup> G. Spivak "Displacement and the discourse of women", em Mark Krupnick (ed.), *Displacement. Derrida and After* (Blommington: Indiana University Press, 1983), mas ver também o artigo dela nesta coletânea.

<sup>175</sup> T. Moi, *Sexual/Textual Politics* (Londres: Methuen, 1985).

<sup>176</sup> M. Whitford, "L. Irigaray and the female imaginary", *RadicalPhilosophy* 43 (Verão de 1986) pp. 3-8.

devemos *deslindar* o nó de questões inter-relacionadas sobre diferença sexual. E, ao advogarmos a incorporação da diferença pelos sujeitos corporais femininos, simplesmente não podemos evitar o contorno essencialista da estrutura da subjetividade humana. Adotar *a priori* uma postura antiessencialista pode ser politicamente correto, mas continua, mesmo assim, a ser uma atitude míope do ponto de vista conceitual. A questão real é estratégica: para onde nos levará essa longa jornada através da lógica diferencial e essencialista? Em que direção está se movendo a filosofia da diferença sexual? Qual é sua política?

## Essencialismo com uma diferença

De acordo com minha leitura, o pensamento da diferença sexual argumenta o seguinte:<sup>177</sup> é urgente, histórica e politicamente, no *aqui e agora* do mundo comum das mulheres,<sup>178</sup> efetuar e agir sobre a diferença sexual. "Nós", mulheres, agindo como membros da comunidade feminista, como movimento político, agimos sobre a enunciação de um vínculo ético e epistemológico comum a todas nós: um cogito feminista. "Nós", mulheres, o movimento de liberação do "eu" de cada mulher e de toda mulher, afirmamos o seguinte: "Eu, mulher, penso, e portanto eu digo que eu, mulher, sou." Eu tenho o sexo feminino, minha subjetividade é sexualmente feminina. Em *que* realmente consiste meu "ser" ou meu "eu", isto é toda uma outra questão, que tem a ver com identidade. A afirmação de minha subjetividade não necessita dar um conteúdo proposicional a meu sentido de identidade: eu não preciso definir o significante mulher para afirmá-lo como o sujeito falante de meu discurso. O "eu" falante não é neutro nem desprovido de gênero, mas sim dotado de sexo.

E sobre esse ponto que um consenso epistemológico e político pode ser atingido entre as mulheres: a afirmação das *diferenças dentro* se junta com a asserção de um reconhecimento coletivo das *diferenças entre* todas nós e o sujeito masculino, e também com a das *diferenças* que existem *entre cada uma e as outras* de nós, sujeitos femininos. O reconhecimento

[pág. 138]

da igualdade de nosso gênero, levando-se em conta todas as outras diferenças, é uma condição necessária e suficiente para tornar explícita a ligação entre mulheres, ligação que vai além da ética da solidariedade e é

---

<sup>177</sup> Irigaray, *L'Ethique de la différence sexuelle*; A. Cavarero, "Il pensiero della differenza sessuale", *La ricerca delle donne*.

<sup>178</sup> Rich, *Of Woman Born*.

totalmente diferente do compartilhar de interesses comuns.<sup>179</sup> Uma vez que esse vínculo esteja estabelecido e que sejam reconhecidas as bases epistemológicas comuns da comunidade feminista, está lançado o alicerce para a elaboração de outros valores, de diferentes representações de nossa diferença comum.

Não há nada de determinístico sobre a asserção de um cogito feminista, como um sujeito sexuado de enunciação ("Eu, mulher, penso, e portanto eu digo que eu, mulher, sou"). Ser uma mulher não é a predicação de uma essência prescritiva, não é uma proposição causal capaz de predeterminar o futuro de cada identidade individual. Ele pertence mais à facticidade de meu ser, é um fato, é como *aquilo*: "eu" sou sexuada. "Eu" tenho sido uma mulher — social e anatomicamente — por todo o tempo em que "eu" tenho existido, ou seja, na escala limitada de minha temporalidade, para sempre. "Eu", mulher, sou o sujeito feminino sexuado que é mortal e dotado de linguagem. O meu "ser uma mulher", exatamente como o meu "ser na linguagem" e o meu "ser-mortal", é um dos elementos constitutivos de minha subjetividade. A diferença sexual é ontológica, não-acidental, periférica, ou contingência de condições socioeconômicas; é uma evidência que alguém seja socialmente construído como fêmea, é claro que o reconhecimento do fato pode ter lugar na linguagem, mas é igualmente verdadeiro que o processo de construção da feminilidade se fixa e constrói sobre realidades anatômicas. Tanto nascemos mulheres quanto somos construídas como mulheres; o fato de ser uma mulher não é meramente biológico nem puramente social, e o contorno polêmico do debate não deveria continuar, na minha opinião, sendo polarizado por nenhuma dessas duas formas. A diferença sexual é um/ato, e é também um *signo* de uma longa história que conceitualizava a diferença como fato pejorativo ou como falta. O que está em evidência no debate não é a causalidade, a argumentação tipo galinha-e-ovo, mas sim o projeto positivo de transformar a diferença em força, de afirmar sua positividade.

O "ser uma mulher", como resultado da construção da feminilidade na história e na linguagem, deve ser tomado como ponto de partida

[pág. 139]

para a afirmativa do feminino como sujeito. "Nós", feministas, podemos, portanto, adotar a estratégia de definir como "mulher" o conjunto de conhecimento acumulado, as teorias e representações do sujeito feminino. Esta não é uma apropriação gratuita, pois "eu, mulher" sou o referente empírico direto de tudo o que tem sido teorizado sobre a feminilidade, o sujeito feminino e o feminino. "Eu, mulher" sou afetada diretamente e na

<sup>179</sup> A. Muraro, "Piu Donne chi uomini" em A. Cavarero (ed.), *Libreria delle donne* (Milão: Libreria delle donne, 1983).

minha vida diária por aquilo que tem sido feito do sujeito da mulher; eu paguei em meu próprio corpo por todas as metáforas e imagens que nossa cultura considerou adequado produzir sobre a mulher. A metaforização se alimenta de meu eu corporal, num processo de "canibalismo metafísico"<sup>180</sup> que a teoria feminista ajuda a explicar.

Eis por que "eu, mulher" não abrirei mão facilmente do jogo de representação da mulher nem afrouxarei a ligação entre o simbólico ou discursivo e o corporal ou material. Eu tomo a meu encargo reconhecer a totalidade de definições que têm sido feitas sobre a mulher como minha *essência histórica*. Fundamentada na responsabilidade que assumo por meu gênero, eu posso começar a mudar as regras do jogo mediante tornar *responsável* por elas a ordem discursiva. O elemento factual que fundamenta o projeto de diferença sexual, e que é também um signo, não é biológico; é biocultural, é histórico. Sua importância reside no fato de que ele me permite, e a muitas como eu, na igualdade de nosso gênero — levando-se em conta todas as diferenças —, afirmar que "nós", mulheres, achamos altamente insuficientes e inadequadas para expressar nossa experiência essas representações e imagens de nós. Antes que seja feita qualquer afirmativa desse teor, entretanto, os pontos consensuais necessitam ser esclarecidos; "ser uma mulher" é algo que está aí sempre, como condição ontológica para meu devir existencial como sujeito.<sup>181</sup> O mesmo poderia, e de fato deveria, ser dito sobre "ser um homem", mas o sujeito masculino tem historicamente escolhido conjugar seu ser segundo um modo logocêntrico universalístico. Entretanto, até isso pode mudar.

Como consequência, não há necessidade de justificar ou legitimar a definição e a representação de mulher apelando para uma história da opressão ou, até pior, da alienação. Em vez disso, vamos tomar o fato de ser uma mulher como o fato essencial, isto é, original, premissa para a redefinição do sujeito feminino. O ponto de partida é o reconhecimento

**[pág. 140]**

da igualdade e da alteridade da outra mulher, sua função simbólica como agente de mudança. Em outras palavras, a afirmação da diferença sexual torna-se uma estratégia política que assegura às mulheres, como movimento coletivo, o direito e a competência de assumir nossa visão, percepção e avaliação de nós mesmas. Assim, o "feminino", para novamente abordar a problemática de Irigaray, cessaria de ser o efeito das fantasias masculinas — de mitos e representações criadas pelos homens;

<sup>180</sup> Ti-G. Atkinson. *Amazon Odyssey* (Nova York: Link, 1974).

<sup>181</sup> R. Braidotti, "Envy", em *Men in Feminism* (Nova York: Methuen, 1987).

isto tampouco seria redutível a um mero impacto de condições socioeconômicas. O "feminino" é aquilo que "eu, mulher" invento, represento e doto de poder em "nosso" discurso, nossa prática, nossa busca coletiva de uma redefinição do estatuto de todas as mulheres. Cabe a nós, reunidas num movimento feminista, redefinir esse significante em termos de como "eu, mulher" me prendo à presença de outros sujeitos femininos. Enquanto outras mulheres estiverem aqui e agora sustentando esse jogo discursivo de poder, enquanto uma comunidade o estiver legitimando, um sujeito coletivo politicamente redefinido — um sistema simbólico feminino — pode na verdade ponderar o devir subjetivo de cada uma de nós.

Isso não objetiva glorificar uma definição arcaica de "poder" feminino,<sup>182</sup> nem deseja recuperar uma origem perdida — é principalmente uma tática que legitima nossa exigência de reconhecimento de modos de conhecer, modos de pensar, formas de representação que tomariam como ponto de partida a diferença sexual. E um ato de autolegitimação que afirma como desejo-de-ser coletivo o desejo ontológico de ser uma mulher. Trata-se também de uma clara estratégia discursiva que transforma o feminismo numa instância falante crítica, num ângulo muito privilegiado por meio do qual mudar a realidade da prática teórica. Longe de ser prescritiva à maneira essencialista-determinista, ela abre um campo de possível "devir", proporcionando o fundamento para uma nova aliança entre mulheres, um vínculo simbólico entre as mulheres como seres sexuados femininos.

Neste sentido, e somente neste sentido, considero que "a mulher teórica feminista que está interessada em pensar sobre a diferença sexual e o feminino hoje não pode se dar ao luxo de não ser essencialista". Deixem-me acrescentar, entretanto, que não gostaria de ver essa dupla negativa redundar num imperativo auto-afirmativo: "Não sejam essencialistas." Uma dupla negativa não necessita acrescentar-se a um significado isolado; eu gostaria que respeitássemos a dupla mudança

**[pág. 141]**

da afirmativa—"não pode se dar ao luxo de não ser" e resistir à tentação de alcançar uma síntese essencialista. Não só porque, conforme assinalou Naomi Schor, "o essencialismo não é um só", mas também porque a mudança deve ser acompanhada de um matiz enunciativo. Eu gostaria que adotássemos uma modalidade especial de pensamento, tentando deixar para trás os hábitos seculares que consistem em pensar em termos de identidade e oposições, de tese e antítese. Vamos pensar diferentemente sobre isso,

---

<sup>182</sup> M. Daly, *Gyn/Ecology: The Meta-ethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon, 1978).

numa modalidade que eu chamaria, a exemplo de Irigaray, o presente condicional.

Se retrocedermos em pensamento para as primeiras teorias feministas dos anos 60 e 70, poderíamos dizer que estão escritas no futuro simples, expressando um profundo sentido de determinação, de certeza sobre o curso da história e da irresistível emancipação das mulheres. O futuro é o modo gramatical para pensar um jogo de possibilidades em aberto: meio profecia e meio utopia, mas, principalmente, plano de ação. O modo presente condicional, entretanto, vai além da lógica da ideologia e do progresso teleológico. Mais relacionado com o tempo do sonho, é o tempo verbal da potencialidade aberta e, conseqüentemente, do desejo, no sentido de uma teia de condições de possibilidade interconectadas. O presente condicional postula a continuidade do desejo como o único agente unificador entre o eu e o outro, entre o sujeito e a história. O desejo determina o plano ontológico no qual o sujeito define a si mesma/mesmo. Portanto, o condicional é o modo de inscrição do desejo no presente, no aqui e agora de nossa instância falante. Ele é também o poético tempo da ficção.<sup>183</sup>

Ele é a "filosofia do *como se*": para enunciar uma posição epistemológica feminista, a mulher feminista deve proceder como se existisse entre as mulheres um fundo comum de enunciação. Como se a subjetividade de todas estivesse em jogo nos padrões enunciativos de cada uma. A esse respeito, a teoria feminista se apóia em outra negativa dupla: ela avança como se fosse possível negar uma história de negação, reverter por meio de prática coletiva uma história centenária de desqualificação e exclusão das mulheres. Negar difamação de vários séculos, para acercar-se do limiar de uma redefinição da mulher, é o salto discursivo para diante dado pelo feminismo como movimento de pensamento e ação.

O projeto de redefinir "o ser uma mulher juntamente com ou mulheres no mundo", para desvencilhar o "eu" feminino do jugo de

**[pág. 142]**

um "feminino" definido como o continente negro, ou de uma feminilidade como eterna pantomima, é a questão ético-política fundamental de nosso século. Ao argumentar que "eu, mulher" envolvida nesse processo não posso me dar ao luxo de não ser essencialista, eu também estou expressando meu desejo de que o feminismo ganhe importância por veicular valores teóricos e éticos que não podem ser reduzidos a mais uma ideologia ou doutrina. O feminismo é a reivindicação consciente das

---

<sup>183</sup> N. Miller, *The Poetics of Gender* (Nova York: Columbia University Press, 1986); "Changing the subject" em T. de Lauretis (ed.), *Feminist Studies, Critical Studies* (Blommington: Indiana University Press, 1987).

representações do feminino e da mulher, pelas próprias mulheres e das próprias mulheres. Para que tenha algum sentido, ele exige uma prática política e tem de ser movimentado coletivamente.

Teoricamente, o paradoxo de implicação e exterioridade que as mulheres feministas corporificam revela uma verdade profunda sobre as estruturas da subjetividade humana. A verdade é deste mundo e as mulheres também são: seres de carne e osso, nós estamos condenadas à escada em espiral da linguagem comum; seres da linguagem (o *parlêtre* de Lacan), como todos os seres, as mulheres são ao mesmo tempo o efeito e as manipuladoras do signo lingüístico. Não existe lado de fora, nenhuma saída fácil do sistema social e simbólico para o qual o sexo masculino tenha fornecido os parâmetros básicos de referência: nenhuma "pureza ideológica" real, como tal. Na condição de mulheres, estamos firmemente presas a uma cultura e a uma lógica do discurso que tem historicamente definido a mulher, e o feminino, em sentido pejorativo. A percepção política consciente de que nosso ser já está presente, entretanto, num sistema cego ao fato do que nós somos e ao fato de que nós somos, em vez de se tornar uma declaração de derrota, poderia pavimentar o caminho para um novo projeto ético e político que visasse a afirmar a positividade da diferença que nós encarnamos. Para além da fantasia do poder feminino e da ilusão de uma espécie feminina pura, o projeto de diferença sexual e a paixão ética que ele sustem podem perfeitamente ser a última utopia de nosso século moribundo.

**[pág. 143]**

Nota:

Eu gostaria de agradecer às seguintes pessoas os seus proveitosos comentários ao manuscrito desse artigo: Teresa Brennan, Naomi Schor e Anneke Smelik. Meus agradecimentos também são devidos ao Programa de Estudos da Mulher, da Universidade de Utrecht, na Holanda, e em especial a Angela Grooten.

**[pág. 144]** Notas

## Capítulo Seis

---

# Releitura de Irigaray

Margaret Whitford

O que desejo argumentar neste trabalho é que o projeto de Irigaray é uma tentativa de efetuar uma mudança na ordem simbólica, e que aquilo que se tem interpretado como o que ela defende ou postula na verdade se assemelha mais a seu diagnóstico do que está errado na ordem simbólica.

Talvez ocorra sempre e inevitavelmente que uma obra de alguma complexidade teórica contenha em si mesma aspectos quicá heterogêneos, e não necessariamente reconciliáveis. A obra de Irigaray é controvertida, quer por não ficar inteiramente claro como deverá ser lida, quer porque, seja qual for a leitura adotada, a análise e a estratégia da autora não são do tipo que se impõe sem discussão.

O trabalho dela não é, em minha opinião, tão acessível quanto alguns de seus críticos gostariam que acreditássemos. Estou pensando especialmente em parte da crítica anglo-americana que assimila a ela, juntamente com Cixous e Kristeva, sob o cabeçalho de *écriture féminine* (escrita feminina ou escrita do corpo), e faz seu trabalho parecer pouco mais que um manifesto heróico e inspirador, porém bastante utópico, em última análise. De fato, seu trabalho está submerso na história da filosofia, desde os pré-socráticos até os pós-estruturalistas. Para ler *Speculum*, por exemplo, nós realmente precisamos conhecer não só Freud mas também, entre outros, Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, Derrida. Para ler *Ethique de la différence sexuelle*, é necessário conhecer os filósofos gregos, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel. Ela escreveu um livro inteiro como diálogo com Nietzsche, outro, como diálogo com Heidegger, e também se envolveu

**[pág. 145]**

com contemporâneos: Lacan naturalmente, mas também Merleau-Ponty e Levinas. Ela está trabalhando principalmente com a filosofia, mas é também uma psicanalista, e igualmente realizou pesquisas em lingüística: seu primeiro livro foi um estudo da linguagem dos doentes mentais,<sup>184</sup> e seu trabalho no Centro Nacional de Pesquisas Científicas, em Paris, foi uma pesquisa lingüística. Ironicamente, alguns daqueles que reconhecem essa

---

<sup>184</sup> Luce Irigaray, *Le Langage des déments* (The Hague: Mouton, 1973).

formação erudita reprovam-na por isso, como assinala Eléanor Kuykendall:

A primeira questão, no tocante a uma análise política das propostas psicológicas e míticas de Irigaray para o matriarcado, é se essa análise seria elitista, e assim, pela própria forma, uma redução da política feminista, separando as mulheres umas das outras pela classe... Simone de Beauvoir, por exemplo... sugeriu que a *écriture féminine* é um modo inadequado de fazer um trabalho político feminista, o qual seria realizado com mais eficácia pelo uso da linguagem de todo o mundo, linguagem comum... Eu não encontrei ninguém, até um ano depois de publicado o livro, que tenha sido capaz de ler *Amante marine* com suas complexas alusões literárias... Qual é, pois, a força política de um estilo de escrita inacessível a todos, exceto os altamente treinados do ponto de vista acadêmico?<sup>185</sup>

Não tenho aqui a intenção de justificar ou de atacar o projeto de Irigaray; meu objetivo, mais limitado, é tentar esclarecer em que consiste o projeto. E, para fazê-lo, quero defendê-la contra certas leituras que se tornaram predominantes na Inglaterra e nos Estados Unidos, e indicar que não passam de leituras equivocadas.

Tem havido inúmeras leituras de Irigaray que, por exemplo, a interpretam como essencialista desse ou daquele tipo, e são algumas dessas que discuto mais adiante. Embora argumentando que, em termos gerais, essas leituras são falaciosas, eu reconheço que não são totalmente falsificadas, e que *são* construídas a partir de evidência textual, embora incompleta. Nessa comunicação desejo dar destaque outro aspecto de Irigaray que no cômputo geral recebeu pouca consideração, mas que não obstante se faz também bastante presente e seu trabalho. No momento, e nesse estágio relativamente exploratório da interpretação, a questão da possível articulação desses diferentes aspectos poderá talvez ser deixada de lado.

Há duas principais leituras de Irigaray em circulação neste país. Uma **[pág. 146]** é a de que ela é uma essencialista biológica, de que está proclamando uma feminilidade biologicamente dada, na qual a biologia, de algum modo obscuro, simplesmente "constitui" a feminilidade.<sup>186</sup> A outra é a leitura

<sup>185</sup> Kuykendall, Eléanor, "Toward an ethic of nurturance: Luce Irigaray on Mothering and Power", em Joyce Trebilcot (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984), pp. 469-70.

<sup>186</sup> Ver Janet Sayers, *Biological Politics: Feminist and Anti-Feminist Perspectives* (Londres: Tavistock, 1982), p. 131; Janet Sayers, *Sexual Contradictions: Psychology, Psychoanalysis, and Feminism* (Londres: Tavistock, 1986), pp. 42-8. Janet Sayers alega que para Irigaray "a feminilidade é essencialmente constituída pela biologia feminina, pelos 'dois lábios' do sexo feminino" (*Biological Politics*, pp. 131), e assimila Irigaray a Adrienne Rich (1986, pp. 42 e 47) num exemplo surpreendente, mas não insólito, de total descontextualização teórica. O problema da leitura superliteratista de Irigaray é exemplificado por

lacaniana de Irigaray como uma "essencialista psíquica", termo cunhado por Lynne Segal.<sup>187</sup> Essa leitura sustenta que Irigaray se enganou ou distorceu as implicações das teorias de Lacan,<sup>188</sup> e que ela considera o feminino como uma libido preestabelecida, anterior à linguagem, na qual os impulsos femininos específicos estão fundamentados, postulando assim duas libidos distintas — uma masculina e uma feminina. Contra essa pseudo-Irigaray é então postulado que Lacan mostrou que "não existe um

---

Katie McLuskie, que põe Irigaray de cabeça para baixo e sugere que ele está propondo um "determinismo anatômico" que exclui a necessidade da linguagem (na verdade, o *inverso* da principal tese de Irigaray, como espero mostrar neste ensaio): "[Irigaray] consegue negar a necessidade da linguagem... não há necessidade da substituição simbólica que a linguagem proporciona", reclamando que "abrir mão da função da linguagem seria voltar ao gueto da desarticulada intuição feminina" (Katie McLuskie, "Women's language and literature: a problem in women's studies", *Feminist Review* 14, verão de 1983, pp. 57-8). Como Sayers, McLuskie se concentra nos "dois lábios", que aparentemente constituem um obstáculo para muitas leitoras. Para contraleituras dos dois lábios, ver Jane Gallop, "*Quand nos lèvres s'écrivent: Irigaray's body politic*", *Romanic Review* 74 (1983), pp. 77-83, e Jan Montefiore, *Feminism and Poetry: Language, Experience, Identity in Women's Writing* (Londres: Pandora, 1987). Esta última assinala que "essa metáfora dos 'dois lábios' não é uma definição da identidade das mulheres em termos biológicos: a afirmativa de que elas estejam 'continuamente fazendo um intercâmbio' deve tornar claro que Irigaray não está falando sobre biologia literal" (p. 149). Gallop argumenta que exatamente como o falo é um termo simbólico, admitidamente referente ao corpo, mas sem ter ele mesmo um referente biológico, assim também Irigaray está utilizando os dois lábios como um termo simbólico alternativo. Talvez seja proveitoso lembrar a postura autoproclamada de Irigaray como escritora "poética", e seu desejo de rejeitar uma distinção nítida e fixa entre "teoria" e "ficção" (ver *Le Corps-à-corps avec la mère* [Montreal: Éditions de la Pleine lune, 1981], p.45). O essencialismo biológico, como eu o entendo, é uma crítica feita principalmente a partir de uma posição socialista-feminista ou marxista-feminista. É claro que Irigaray está baseando seu trabalho numa definição de especificidade feminina e, portanto, afirmando uma feminilidade que não é construída pela sociedade e que, por conseguinte, escaparia ao âmbito no qual se pode trabalhar por uma mudança — particularmente as mudanças no estatuto ou na posição das mulheres na sociedade. É o medo de que, como declarou Lynne Segal num livro recente e atualizado, "os textos de Irigaray sejam mais prontamente interpretados como fortalecendo e celebrando as tradicionais ideologias de gênero, atinentes à diferença biológica fundamental entre homens e mulheres. As feministas que assumem essa posição argumentam, em geral, no sentido de que todas nós trabalhemos por uma sociedade da qual venham a desaparecer os estereótipos sexuais e sexistas. A ênfase é colocada nas práticas sociais que criam a masculinidade e a feminilidade. Eu irei postular nesse artigo que Irigaray *também* está se dirigindo para a construção da feminilidade pelo simbólico. A meu ver, a principal diferença entre a posição socialista-feminista e a posição de Irigaray se localiza na área da estratégia e se prende ao modo como as mudanças serão efetuadas. Em termos muito gerais, a posição socialista-feminista argumentaria que as mudanças no simbólico decorrem das mudanças no material; se você trabalhar para realizar mudanças no estatuto social das mulheres e nas instituições sociais, então a masculinidade e a feminilidade virão a ter significados bastante diferentes, ou talvez irão desaparecer completamente como estereótipos sexuais. A posição de Irigaray é a de que não se pode alterar dessa forma o estatuto simbólico da mulher. Não se pode mudar tão facilmente os significados simbólicos, porque eles têm um fundamento imaginário que persiste apesar das mudanças materiais. Em vez de trabalhar para minar a distinção masculino/feminino, ela quer fortalecer o lado feminino do par, mediante a criação de um "mundo" feminino, um simbólico feminino que funcionaria como um contrapeso para o simbólico masculino. Ela diria que, se o feminino não for apoiado por instituições sociais especificamente femininas, então voltará sempre a ser engolido pelo masculino. As mulheres precisam conseguir *representar* sua diferença, seja na linguagem, seja em outra forma social (tal como economia ou religião). Não se trata tanto de uma questão de fortalecer "tradicionais ideologias de gênero atinentes a diferenças biológicas fundamentais entre homens e mulheres"; ao contrário, Irigaray defende que seja rearticulada a diferença entre masculino e feminino, já que também para ela o problema reside naquilo que é *construído* sobre tais diferenças biológicas.

<sup>187</sup> Segal, *op. cit.*, p. 132.

feminino fora da linguagem"<sup>189</sup> e que Irigaray não captou a dimensão do simbólico lacaniano e o que ele significa para a construção da diferença sexual. Há uma terceira leitura, que parece encontrar-se principalmente no feminismo norte-americano, segundo a qual Irigaray está celebrando, entre as mulheres, relações nas quais as identidades são confundidas e indistintas.<sup>190</sup>

Não tentarei tratar aqui das acusações de essencialismo biológico. Em outro lugar<sup>191</sup> indiquei por que essa leitura é insatisfatória, embora considere a questão essencialista/antiessencialista uma questão que necessita ser reexaminada, em vez de ser reduzida, como é agora freqüentemente, a uma batalha de epítetos.<sup>192</sup> Muito resumidamente, ela supõe que Irigaray afirme uma relação causal não-mediatizada entre sexo biológico e identidade sexual, excluindo totalmente a dimensão imaginária, na qual a identidade sexual pode estar relacionada de forma instável e variável ao corpo anatômico, ou a dimensão lingüística e simbólica, na qual a identidade sexual pode ser construída. Em segundo lugar, o essencialismo biológico (na forma em que é normalmente atribuído a Irigaray) é uma tese determinista e muitas vezes simplista que faz as mudanças serem impossíveis de explicar, ao passo que, em minha opinião, Irigaray é uma teórica da mudança. Não tenciono negar a existência de problemas e contradições no texto de Irigaray, porém desejo rejeitar a pressuposição implícita de que ela não leve em consideração determinantes lingüísticas, sociais e culturais do significado e da construção do gênero; ou seja, a pressuposição de que ela não leve em conta o simbólico. A segunda e a terceira leituras confundem descrição com prescrição. Elas não reconhecem que Irigaray não é uma pré-lacaniana, e sim uma pós-lacaniana,

**[pág. 147]**

que está confrontando as implicações da obra de Lacan, enquanto busca expor o viés patriarcal dessa obra.

Portanto, seja Irigaray celebrada por sua nova visão do feminino, seja atacada por conta disso, ambas as leituras perdem uma dimensão essencial de sua obra — a ênfase no poder de determinação da ordem simbólica. Como uma declaração geral de minha posição, irei resumi-la sugerindo que uma razão pela qual Irigaray tem sido desprezada tão sumariamente pelos

<sup>188</sup> Ver por exemplo Ellie Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis* (Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1986), p. 273.

<sup>189</sup> Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (Londres: Verso, 1986), p. 80.

<sup>190</sup> Ver, por exemplo, Kuykendall, *op. cit.*

<sup>191</sup> Margaret Whitford, "Luce Irigaray and the female imaginary: speaking as a woman", *Radical Philosophy* 43 (verão de 1986), pp. 3-8; Margaret Whitford, "Luce Irigaray's critique of rationality", em Morwenna Griffiths e Margaret Whitford (eds.), *Feminist Perspectives in Philosophy* (Londres: Macmillan, 1988).

<sup>192</sup> Ver Rosi Braidotti, neste volume, para uma tentativa de lidar seriamente com a questão do essencialismo e do feminismo.

lacanianos é que eles crêem que ela não está fazendo senão proporcionar uma descrição alternativa do desenvolvimento psicosssexual feminino. Por exemplo, é associada a Michèle Montrelay, que está escrevendo algo de escopo mais limitado. De fato, Irigaray tem um projeto altamente ambicioso: ela está tentando começar a desmontar de dentro os alicerces da metafísica ocidental.

Uma nota sobre terminologia. Eu estarei me referindo, em diversas ocasiões, à relação mãe/filha não-simbolizada. Ao descrever essa relação como não-simbolizada, Irigaray quer dizer que daquela relação se registra uma ausência de representações lingüísticas, sociais, culturais, icônicas, teóricas, míticas, religiosas, ou de qualquer outro tipo. Podemos prontamente lembrar exemplos da relação mãe/filho, consagradas na doutrina cristã. Irigaray sustenta que temos de recuar à mitologia grega — Deméter e Perséfone, por exemplo — para encontrar representações culturalmente corporificadas e disponíveis da relação mãe/filha. Isso não quer dizer que não exista nenhuma — o movimento feminista vem ressuscitando e/ou criando representações literárias e artísticas das relações entre as mulheres, e podemos certamente encontrar versões difamatórias (como a da madrasta má) —, mas elas não são adequadas, pois oferecem às mulheres "muito poucas figurações, imagens ou representações por que representar a si mesmas".<sup>193</sup>

## A relação mãe/filha

Irigaray alega explicitamente que a relação não-simbolizada entre e filha constitui uma ameaça para a ordem simbólica patriarcal moldes em que a conhecemos: "A relação mãe-filha é o *continente negro* do *continente negro*."<sup>194</sup> "A relação entre mãe/filha, filha/mãe

[pág. 148]

constitui um núcleo extremamente explosivo em nossas sociedades. Pensá-lo, mudá-lo, equivale a minar [*ébranler*] a ordem patriarcal."<sup>195</sup> Por que isso deveria ser assim? Porque uma relação mãe/filha não-simbolizada impede as mulheres de ter uma identidade na ordem simbólica que seja distinta da função materna, e evita assim que elas constituam qualquer ameaça real à ordem da metafísica ocidental, descrita por Irigaray como a metafísica do Semelhante. Elas continuam "residuais", "homens defeituosos", "objetos de

---

<sup>193</sup> Luce Irigaray, *Speculum: Of the Other Women*, trad. Gillian C. Gill (Ithaca e Nova York: Cornell University Press, 1985), p. 71. (Ed. francesa, *Speculum: de Vautre femme* [Paris: Minuit, 1977], p. 85.)

<sup>194</sup> *Le Corps-à-corps*, p. 61.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p.86.

troca" e assim por diante. Portanto, Irigaray insiste que:

a partir de um *locus* feminino nada pode ser articulado sem um questionamento do próprio simbólico.<sup>196</sup>

Pois, sem a exploração da matéria-corporal das mulheres, o que seria do processo simbólico que governa a sociedade?<sup>197</sup> A cultura, a linguagem, o imaginário e a mitologia que vivemos atualmente... examinemos o alicerce sobre o qual esse edifício está construído...

Essa estrutura de apoio é a mulher reprodutora da ordem social, agindo como a infra-estrutura daquela ordem; toda a cultura ocidental se apóia no assassinato da mãe... e, se fizermos mudar o fundamento da ordem social, então tudo mudará.<sup>198</sup>

A alternativa à não-ameaça da ordem simbólica patriarcal reside em as mulheres, na ausência de simbolização, permanecerem num estado de *déréliction*: esse termo, que é muito mais forte em francês do que em inglês, conota por exemplo o estado de se ser abandonado por Deus<sup>199</sup> ou, na mitologia, o estado de uma Ariadne abandonada em Naxos, deixada sem esperança, sem ajuda, sem refúgio. As mulheres estão abandonadas no exterior da ordem simbólica; falta-lhes mediação do simbólico para as operações de sublimação.<sup>200</sup> Irigaray explica claramente em *Speculum*, usando como texto exemplar a conferência de Freud sobre feminilidade, por que motivo a dificuldade das mulheres em realizar as operações de sublimação surge exatamente da relação não-simbolizada entre mãe e filha.

Agora a questão prática para o feminismo é, na visão de Irigaray, como construir uma socialidade feminina (*lesfemmes entre-elles*), um simbólico feminino e um contrato social feminino: uma relação horizontal *entre* mulheres,<sup>201</sup> para que as mulheres já não sejam deixadas nesse estado de abandono. Tentativas de fazê-lo revelam a

**[pág. 149]**

discrepância entre a idealização da natureza feminina encontrada em parte da produção escrita feminista radical e as reais hostilidades e dissensões engendradas *no interior* do movimento feminista. Irigaray sugere que talvez seja impossível negociar o problema lançado pela relação horizontal sem atender à relação vertical, essa relação prototípica existente entre mãe e filha. E talvez seja impossível fazer este último — pelo menos, em termos

<sup>196</sup> Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, trad. Catherine Porter com Carolyn Burke (Ithaca e Nova York: Cornell University Press, 1985), p. 162. (Ed. francesa, *Ce Sexequin'en estpasun* [Paris: Minuit, 1977], p. 157.)

<sup>197</sup> *Ibid.*, p.85, Fr. p.81

<sup>198</sup> *Le Corps-à-corps*, p. 81.

<sup>199</sup> Sobre as complicações causadas às mulheres pela ausência de uma divindade feminina, ver Luce Irigaray, "Femmes divines" em *Sex et parentes* (Paris: Minuit, 1987), pp. 67-85.

<sup>200</sup> Luce Irigaray, *Ethiquê de la différence sexuelle* (Paris: Minuit, 1984), p. 70.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 106.

coletivos — dentro da presente ordem simbólica. Retornarei a esse ponto mais adiante.

Aqui estão primeiramente algumas das características que Irigaray enumera referentes aos problemas enfrentados pelas mulheres na tentativa de criar uma ordem social e simbólica feminina. Ver-se-á que ela não atribui, ao contrário de certas descrições de feministas radicais, nenhuma virtude "natural" especial da mulher, e que não há a menor sugestão de que comunidades de mulheres — pelo menos dentro da presente ordem, e antes que sejam feitas quaisquer mudanças — serão automaticamente espaços idílicos ou irênicos, dos quais se haja banido conflito, agressão ou destruição. Daí que as mulheres são presas de:

— rivalidade interminável entre mulheres (mesmo não declarada). Isso se deve a que: "como o lugar da mãe é exclusivo, tornar-se mãe significaria ocupar esse lugar, mas sem uma relação *com ela nesse lugar*".<sup>202</sup> "Amor pela mãe, pelas mulheres, talvez só deva existir ou só possa existir em forma de *substituição!* De tomar o lugar dela? Lugar que está inconscientemente impregnado de ódio?";<sup>203</sup>

— risco permanente de destruição na ausência de um simbólico feminino;<sup>204</sup>

— a crueldade que tem lugar quando as relações não são mediadas por coisa alguma, seja por ritos, por trocas ou por uma economia,<sup>205</sup> de sorte que as mulheres freqüentemente se tornam os agentes de sua própria opressão e mútua autodestruição [*anéantissement*];<sup>206</sup>

— várias formas de patologia: fuga, explosão, implosão (todas essas, formas de imediação);<sup>207</sup>

— assassinato: "Assim, estabelece-se uma espécie de vendeta internacional, presente mais ou menos em toda a parte, que desorienta a população feminina, os grupos e microsociedades em processo de se formar. Assassinatos reais ocorrem como parte disso, mas também (até onde possam ser distinguidos) assassinatos culturais, assassinatos de mentes, de emoções e de inteligência, os quais as mulheres perpetuam entre si mesmas."<sup>208</sup>

**[pág. 150]**

Para resumir tudo isso, poderíamos dizer que as mulheres sofrem de "impulsos sem representantes ou representações possíveis",<sup>209</sup> o que para Irigaray é outra maneira de dizer que a relação entre mãe e filha é não-

---

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 101; grifo meu.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>204</sup> Luce Irigaray, "Créer un entre-femmes", entrevista em *Paris-Feministe* 31/2 (setembro de 1986), p. 38. (Publicado primeiramente em *Rinascità*, 28 de setembro de 1985.)

<sup>205</sup> *Ethique*, p. 103.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>208</sup> Luce Irigaray, "Woman, the sacred and money", trad. de Diana Knight e Margaret Whitford, *Paragraph* 8 (outubro de 1986), p. 14.

<sup>209</sup> *This sex*, p. 189, Fr. p. 183.

simbolizada. Os problemas não surgem das características imutáveis da "natureza" das mulheres, porém são um efeito da posição relativa das mulheres ante a ordem simbólica como "resíduo"<sup>210</sup> ou "refugo"<sup>211</sup> desta ordem. Um quadro que superficialmente lembra a versão estéreo tipicamente misógina da psicologia feminina é, na verdade, tentar afirmar as condições sob as quais, digamos, o ódio, ou a inveja, ou a rivalidade poderiam ser operacionais e inescapáveis nas relações entre mulheres — por não estar disponível um modo de negociá-los simbolicamente — e atribuir diretamente esses sentimentos não-mediatizados ao modo pelo qual a "mulher" figura nos discursos da metafísica e da sociedade.

Uma maneira mais familiar de expor a questão seria dizer que as mulheres sofrem de incapacidade de se individualizar, sofrem de "confusão de identidade entre elas",<sup>212</sup> de falta de respeito à outra mulher como diferente ou, mais freqüentemente, de falta de percepção da outra mulher como diferente.<sup>213</sup> O problema de individuação para as mulheres é um tema que nos é conhecido desde o trabalho de Nancy Chodorow sobre a teoria das relações objetais em relação às mulheres; portanto, pode parecer que estamos aqui em território familiar. Contudo, os objetivos e pressupostos de Chodorow e Irigaray são bastante diferentes.

Chodorow explica que, no plano inconsciente, a mulher freqüentemente não se separa suficientemente de sua mãe; sua identidade nunca se torna distinta da identidade da mãe, e ela permanece, inconscientemente, num estado de mistura ou fusão no qual lhe é impossível distinguir entre seus próprios sentimentos e os da mãe:

As mães tendem a vivenciar as filhas como mais semelhantes, e contíguas, a si mesmas. De forma correspondente, as meninas tendem a continuar como parte da própria relação diádica primária mãe-filho. Isso significa que a menina continua a ter a experiência de si como envolvida em questões de fusão e separação, e num apego caracterizado pela identificação primária e pela fusão da identificação com o objeto de escolha. Em contraste, as mães tendem a vivenciar os filhos como seu oposto masculino. Os meninos têm mais probabilidade de ter sido expulsos da relação pré-edípica, e ter tido de restringir seu amor

[pág. 151]

primário e senso de empatia com a mãe. O menino se envolveu, e foi solicitado a se envolver, numa individuação mais enfática e numa consolidação mais defensiva das fronteiras do ego. As questões de

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 114, Fr. p. 112.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 30, Fr. p. 29.

<sup>212</sup> *Ethique*, p. 66.

<sup>213</sup> *Ibid.*

diferenciação se tornaram entrelaçadas com as questões sexuais.<sup>214</sup> Enquanto as mulheres maternarem, podemos contar com que o período pré-edípico da menina será mais prolongado que o do menino, e que as mulheres, mais que os homens, estarão abertas a, e preocupadas com, aquelas mesmas questões relacionais que integram a maternação — sentimentos de identificação primária, falta de separação ou diferenciação, questões de fronteiras do ego e do ego corporal.<sup>215</sup>

Como descrição fenomenológica, a descrição de Chodorow é mais persuasiva.<sup>216</sup> No entanto, do ponto de vista adotado por Irigaray, haveria alguns problemas com sua teoria. Primeiro, Chodorow não apresenta a construção da identidade sexual como um problema; ela não lida com a natureza instável da identidade sexual no inconsciente e, portanto, tende a equacionar a identidade sexual com a identidade biológica ou social.<sup>217</sup> Segundo, como não é crítica face ao discurso da psicanálise, ela não é capaz de confrontar o modo pelo qual a teoria psicanalítica reproduz a estrutura de diferença sexual como esta se desdobra no pensamento ocidental. Terceiro, ao cogitar de possíveis maneiras pelas quais a situação das mulheres pudesse ser modificada, ela faz apenas um gesto simbólico na direção da coletividade; a solução que propõe para a função parental compartilhada é uma solução mais familiar que social, pois Irigaray está oferecendo uma avaliação predominantemente descritiva de como as mulheres individualmente adquirem a capacidade de maternar. E existe no quadro) traçado por ela, ao menos implicitamente, certa inevitabilidade ou, qualidade estática no tocante ao modo como mães e filhas se relacionam umas com as outras, como se a única maneira de afastar a sufocante fusão de identidades fosse o pai também envolver-se na função materna.

Ora, Irigaray aceita a visão clínica de que a mulher tem dificuldade em se separar da mãe, e que ela tende a formar relações nas quais a identidade é fundida e as fronteiras entre o eu e o outro não estão claras. Entretanto, ela apresenta esses dados psicanalíticos como um sintoma ou resultado da posição das mulheres na ordem simbólica, é principalmente essa ordem que ela está preocupada em expor. Ela

---

<sup>214</sup> Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978), pp. 166-7.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>216</sup> Outras descrições feministas que sublinham a dificuldade sentida pelas mulheres para efetuar a separação podem ser encontradas em Luise Eichenbaum e Susie Orbach, *Outside In, Inside Out. Women's Psychology: A Feminist Psychoanalytic Approach* (Harmondsworth: Penguin, 1982), e Sheila Ernest e Marie Maguire (eds.), *Living With the Sphinx: Papers From the Women's Therapy Center* (Londres: The Women's Press, 1987). Ver ainda Julia Kristeva, *Soleil Noir: Dépression et mélancolie* (Paris: Gallimard, 1987). Mas o fato de elas concordarem quanto aos sintomas não deve levar ninguém à errônea conclusão de que nos pressupostos delas exista alguma semelhança entre Irigaray e a teoria das relações objetais.

<sup>217</sup> E ver Rose, *op. cit.*, p. 60 n. 28.

sustenta, por exemplo, que o quadro clínico também se aplica à metafísica; na metafísica, igualmente, as mulheres não são individuadas: existe apenas *o lugar da mãe* ou a *função materna*.

Enquanto a categoria ontológica fundamental para o homem é *hahiter* (habitar), seja num sentido literal ou figurativo: os homens vivem em "cavernas, cabanas, mulheres, cidades, linguagem, conceitos, teorias etc.",<sup>218</sup> o estatuto ontológico das mulheres nessa cultura é *déréliction*, o estado de abandono, descrito significativamente nos mesmos termos (*um fusionnel*) que o termo psicanalítico para o fracasso feminino em se individuar e diferenciar da mãe. O abandono é definido como "um estado de fusão [*um fusionnel*] que não logra emergir como sujeito".<sup>219</sup> Portanto, Irigaray explica:

Se as mulheres não têm acesso à sociedade e à cultura:

- elas permanecem num estado de abandono no qual nem reconhecem nem amam a si mesmas/uma à outra;
- falta-lhes mediação para as operações de sublimação;
- o amor é impossível para elas.<sup>220</sup>

É necessário que seja criado um simbolismo entre as mulheres para que possa existir o amor entre elas. Esse amor, em todo o caso, só é possível, no momento, entre mulheres que podem falar umas com as outras. Sem aquele intervalo de *troca*, ou de palavras, ou de gestos, as paixões entre as mulheres se manifestam de maneira bastante cruel.<sup>221</sup>

Elas precisam de linguagem, uma linguagem. Aquela casa da linguagem que para o homem até constitui um substituto de sua casa num corpo... a mulher costuma construí-la, mas (como um resultado?) a casa não está a seu dispor.<sup>222</sup>

É a *confusão de identidade*, então, que leva aos fenômenos patológicos nas relações entre as mulheres. E relações fusionais, não-individuadas, são um sintoma de abandono. Portanto, devemos nos acautelar de como descrevemos que "feminino" é esse que Irigaray está celebrando. Quando Irigaray em *This Sex* descreve o imaginário feminino como plural, não-idêntico, *múltiplo*, "nem *um* nem *dois*", isso não é uma recomendação de que as relações entre as mulheres no mundo real devam ser do tipo descrito por Chodorow como fusionais ou fundidas. O

---

<sup>218</sup> *Ethique*, p. 133.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p.70.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 105.

imaginário é plural porque é fragmentado, está aos pedaços: "fragmentos, entulho não recolhido."<sup>223</sup> As seguintes observações

[pág. 153]

de Irigaray no seminário da Universidade de Toulouse, em 1975, devem ajudar a esclarecer esse ponto:

Nesse contexto, gostaria de formular outra... questão: as mulheres redescobrem seu prazer nessa "economia" do múltiplo? Quando pergunto o que poderá estar acontecendo no lado das mulheres, decerto não busco erradicar a multiplicidade, já que o prazer das mulheres não ocorre sem esta. Mas não será uma *multiplicidade que não acarrete uma rearticulação da diferença entre os sexos* fadada a bloquear ou a roubar um pouco do prazer feminino? Em outras palavras, será que o feminino é capaz de, no presente, realizar esse desejo, que é *neutro* exatamente do ponto de vista da diferença sexual? Exceto por copiar outra vez o desejo masculino. E a "máquina de desejar" ainda não toma parcialmente o lugar da mulher e do feminino? Não é uma espécie de metáfora da mulher e do feminino que os homens podem usar? Principalmente em termos de sua relação com o tecnocrático?<sup>224</sup>

Para transformar o "corpo sem órgãos" numa "causa" de prazer sexual, não é necessário ter tido uma relação com a linguagem e o sexo — com os órgãos — que as mulheres jamais tiveram?<sup>225</sup>

Essa advertência sobre a interpretação da multiplicidade é ecoada pelas seguintes observações sobre a relação mãe/filha, na qual se mostra que o "nem uma nem duas" de um ensaio anterior não é como um estado desejável e prazeroso de identidade fluida, mas sim um sintoma patológico de um discurso cultural no qual a relação entre mãe e filha não pode ser adequadamente articulada:

Mas não existe a mais remota possibilidade, dentro da lógica atual das operações socioculturais, de uma filha situar-se com relação à mãe: porque, estritamente falando, elas não formam nem uma nem duas, nem têm um nome, um significado, um sexo próprio, nem podem ser "identificadas" uma em relação à outra... Como pode ser articulada a relação entre essas duas mulheres? Aqui, "por exemplo" é um lugar onde a necessidade de uma outra "sintaxe", uma outra "gramática" da cultura é crucial.<sup>226</sup>

Portanto, considero necessário insistir em que as afirmativas sobre o imaginário feminino sejam examinadas novamente e submetidas a uma releitura à luz da crítica da metafísica e seu discurso, feita

<sup>223</sup> *This Sex*, p. 30, Fr. p. 29.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 140-1, Fr. p. 138; primeiro grifo meu.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 141, Fr. p. 139, trad. adaptada.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 143, Fr. p. 140-1.

por Irigaray.<sup>227</sup> Indicarei na sessão final algumas das razões por que penso que o imaginário feminino é um conceito simultaneamente lábil e refratário, propenso a se torcer e distorcer nas mãos, ou na teoria, do usuário.

## Relação das mulheres com a origem: *Speculum*

Agora me voltarei para a interpretação lacaniana. Uma das principais alegações, por exemplo, é a de que segundo Irigaray as mulheres têm impulsos femininos específicos que as devolvem ao real do corpo materno.<sup>228</sup> Ora, o real do corpo materno, na terminologia lacaniana, significa psicose ou forclusão. Assim Laplanche e Pontalis, uniformizando Lacan, definem forclusão como o seguinte: "A forclusão consiste em não simbolizar o que deveria ter sido simbolizado."<sup>229</sup> O curioso nessa

<sup>227</sup> Vejamos, por exemplo, a seguinte afirmativa de Kuykendall, *op. cit.*: "Podemos ver que uma ética que Irigaray pode desenvolver a partir de sua percepção das mulheres como experimentando a si mesmas paralisadas, incapazes de agir, deve começar a curar o que ela acredita seja uma divisão entre a mãe e a filha capaz de destruir a vida" (p. 67). "O imperativo ético que Irigaray esboçaria... é parar de perseguir a separação psíquica entre mãe e filha exigida pelo patriarcado" (p. 267). "Suponhamos, então, a possibilidade de uma ética matriarcal, para substituir aquele imperativo patriarcal de separar mãe e filha" (p. 267). Essas afirmativas são corretas, desde que não equacionemos o "imperativo patriarcal de separar" com a separação psíquica essencial para a identidade separada; o que Irigaray considera capaz de destruir a vida é o fracasso em se separar e a conseqüente perda de distinção entre a identidade da mãe e a da filha. Mas, nesse caso, como é que iremos interpretar as afirmativas de Kuykendall de que "as recentes discussões feministas dão maior ênfase ao reconhecimento do que à igualdade, como marca de mutualidade, e algumas, como a de Irigaray, beiram a concepção de mutualidade como identidade, como na identidade da mãe com a filha" (pp. 264-5); ou "mas tampouco está claro que interpretação mais geral pode ser oferecida em apoio a uma interpretação psicológica daquela relação (entre mulheres) como conducente à fusão, ao invés de à separação, com a conseqüente mutualidade e empoderamento" (p. 269) [interpretação] que, confundindo fusão com empoderamento, simplesmente alegue o oposto do que Irigaray está efetivamente escrevendo? Essa imprecisão da terminologia pode apenas perpetuar a leitura equivocada. Mas em termos mais gerais, para o leitor anglo-americano que se familiarizou com a teoria psicanalítica feminista por meio da obra de Chodorow e a teoria das relações objetais, fica difícil, creio eu, compreender o que é diferente na teoria de Irigaray, a não ser que esteja mais informado sobre o contexto teórico. (Cf. Alice Jardine, *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity* [Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1985], sobre os problemas de ler a teoria francesa fora de contexto.)

Ver também Susan Rubin Suleiman, "(Re)writing the body: the politics and poetics of female eroticism", em Susan Rubin Suleiman (ed.), *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), pp. 7-29. Talvez ela não esteja enganada ao escrever que: "Este é um texto que celebra o amor entre as mulheres. O que é mais específico sobre um amor assim?... Na perfeita reciprocidade dessa relação não há lugar para uma economia de troca ou de oposição entre contrários. As amantes não são duas nem uma, nem diferentes nem semelhantes, mas sim in-diferentes (*indifférentes*)" (p. 13). Contudo, sem maiores explicações torna-se difícil para o leitor saber exatamente o que está sendo celebrado; a descrição de Suleiman poderia facilmente ser lida como um relato daquilo que para Irigaray é o sintoma.

<sup>228</sup> Rose, *op. cit.*, p. 79.

<sup>229</sup> "Forclusão", em Jean Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), p. 166. (Edição inglesa *The Language of Psychoanalysis*, trad. David Nicholson Smith (Londres: Hogarth Press, 1973).) Eu também achei proveitoso André Green, "The

interpretação de Irigaray é que está levantando contra ela, como objeção, o próprio argumento que ela própria está tentando provar.<sup>230</sup> Irigaray escreve repetida e consistentemente que o problema das mulheres reside na *não-simbolização* da relação com a mãe e com o corpo da mãe, e que isso ameaça as mulheres com a psicose.<sup>231</sup> Os lacanianos entendem que Irigaray está falando sobre a especificidade feminina no nível dos impulsos, ao passo que eu entendo que ela está falando sobre especificidade no nível do simbólico ou da representação. Embora parte de suas formulações pudesse ser prontamente interpretada como apoiando a interpretação lacaniana, sou de opinião que ela, em tudo o que escreveu, esteve se dirigindo ao simbólico e não ao inato. Portanto, agora quero examinar a análise da conceitualização da relação mãe/filha em *Speculum* para ilustrar essa questão e, principalmente, examinar a questão do desejo pela origem, e a relação com esta, e também a perda da origem que é inerente ao tornar-se um sujeito.

Jacqueline Rose afirma que, para Irigaray, "as mulheres são *retornadas*, portanto, na descrição e uma para a outra — contra o termo fálico, mas também contra a perda de origem que vemos implicada na descrição lacaniana".<sup>232</sup> Agora vejamos como Irigaray discute a questão da perda de origem. Ao discutir o ensaio de Freud sobre a feminilidade, em *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*, Irigaray discute um aspecto da interpretação freudiana da evidência clínica.

---

borderline concept", *On Private Madness* (Londres: Hogarth, 1986), pp. 60-83, como uma discussão não-lacaniana dos diferentes mecanismos que podem estar envolvidos. Em especial, Green distingue entre repressão e clivagem, e entre clivagem na psicose e clivagem nos distúrbios de casos-limite. Qualquer que seja o modo de conceitualizar o processo de não-simbolização discutido por Irigaray em *Speculum* (e ao qual me refiro abaixo), é claro que não se trata da repressão: como assinala Irigaray, "poderemos nessa altura falar de repressão, quando o processo que a possibilita ainda não se realizou?" (*Speculum*, p. 84, Fr. p. 101). Alguma inacessibilidade de representação mais radical está operando aqui. O que é original quanto à análise de Irigaray é que ela a localiza principalmente na própria ordem simbólica, e não na psique individual.

<sup>230</sup> Por exemplo, Ragland-Sullivan, *op. cit.*, escreve, contra Irigaray:

A tragédia específica, entretanto, para as filhas que se identificam com suas mães segundo gêneros e papéis tradicionais é que elas recusam uma completa Castração primária (ou seja, uma diferença ou separação psíquica adequada) e desse modo aceitam a Castração secundária! Ao recusar uma resolução edípica, elas valorizam a si mesmas essencialmente como agregadas, esposas e mães... as mulheres... são duplamente castradas: primeiro, pela identificação com o gênero da mãe, e segundo, pela concessão feita aos mitos que associam à perda esse gênero. Não é de surpreender, portanto, que os filhos sintam em relação às mães menos ambigüidade do que sentem as filhas. As dificuldades masculinas com a mãe (como Outro) internalizada, por outro lado, são deslocadas para outras mulheres. Como Irigaray vê a mulher como a vítima da mediação masculina, ela não enxerga a tragédia maior: que a identificação de gênero da mulher com a mãe tradicional limita sua esfera de influência à política do imaginário e ao narcisismo primário (corporal) (p. 302). Ragland-Sullivan não reconhece que em *Speculum* Irigaray está precisamente analisando *os motivos por que* as filhas "recusam uma completa castração primária" e *os motivos para* sua "identificação de gênero com a mãe tradicional".

<sup>231</sup> Cf. *Speculum*, p. 71, Fr. p. 85, e p. 43 n. 26, Fr. p. 47 n. 28.

<sup>232</sup> Rose, *op. cit.*, p. 79.

Quando a brincadeira de uma garotinha com as bonecas pode ser considerada evidência do desejo de um pênis, isso é interpretado como manifestação de feminilidade. Quando o brinquedo de bonecas é claramente a criança representando para si mesma a relação que tem com a mãe, isso é interpretado por Freud *como fálico*.<sup>233</sup> Assim, para a menina, a representação que faz a si mesma de sua relação com a mãe não é uma manifestação de sua feminilidade.<sup>234</sup> Bem, obviamente não se trata decidir se a interpretação de Freud é correta. Como alguém decidiria o que constitui uma manifestação de feminilidade, seja não acreditasse saber o que é a feminilidade? Irigaray comenta que é mais provável que a menina "se exile de, ou seja banida, da *metaforização primária* de seu desejo, que é feminino, para inscrever-se no desejo do menino, que é fálico".<sup>235</sup> Acho possível vermos como comentários desse tipo *poderiam* ser considerados sugestivos da tese da dupla libido e levar a uma interpretação de essencialismo. A questão vital, entretanto, parece ser, em minha opinião, a impossibilidade de *uma metaforização primária*, ou seja, a linguagem na qual alguém representa para si mesmo o desejo. A não ser que se aceite a necessidade de as mulheres serem capazes de representar de modo específico, isso é, não segundo um modelo masculino, sua relação com a mãe, e portanto com a origem, as mulheres sempre estarão sendo desvalorizadas. Modelos neutros/universais/monossexuais sempre acabarão sendo modelos implicitamente masculinos. Assim, eu interpreto afirmativas sobre o desejo feminino ou especificidade feminina como afirmativas sobre a *representação*.

Irigaray mais uma vez:

De fato, esse desejo de re-representação, de se re-presentar no desejo, é de certo modo *retirado à mulher no ponto de partida*, como resultado da radical desvalorização de seu "começo", com que ela é inculcada, ao qual é submetida — e ao qual se submete: ela não nasceu de uma mãe castrada que só poderia parir uma criança castrada, mesmo que preferisse (para si mesma) as portadoras do pênis? Esse começo vergonhoso deve, portanto, ser esquecido, "reprimido" — mas poderemos nessa altura falar de repressão, quando o processo que a possibilita ainda não se realizou? Mesmo que a mulher seja reprimida sexualmente, isso não significa que ela adquiriu ativamente essa repressão — para acatar uma representação válida

---

<sup>233</sup> Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 162.

<sup>234</sup> *Speculum*, pp. 77-8, Fr. pp. 92-4.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 84, trad. adaptada, Fr. p. 101.

[*valeureuse*] da origem.<sup>236</sup>

[pág. 156]

A menina, de fato, não tem mais nada que temer, já que *nada* tem que perder. Já que não tem representação para aquilo cuja perda poderia temer. Já que o que poderia, potencialmente, perder não tem valor.<sup>237</sup>

Irigaray assinala que, se lermos a descrição freudiana do desenvolvimento psíquico da menina após a descoberta de que é "castrada" e de que sua mãe também é "castrada", em seqüência com o registro da diferença entre luto e melancólica, descobriremos que muitas das características da melancolia podem ser mapeadas na descrição freudiana do estado da garotinha. Em certos aspectos, a garotinha permanece em estado de melancolia; ela jamais consegue realizar a tarefa de enlutar-se pela perda do objeto, porque *não tem uma representação daquilo que foi perdido*. Como resultado, "a separação da garotinha em relação a sua mãe, e a seu sexo,<sup>238</sup> não pode ser elaborada por meio do luto".<sup>239</sup> Irigaray insiste em que a impossibilidade do luto surge do fato de que a menininha não consegue entender conscientemente o que foi perdido e, portanto, ela não pode lamentá-lo: "Em mais de uma maneira, para ela é realmente uma questão de uma 'perda' que radicalmente escapa a qualquer representação."<sup>240</sup> No processo, a garotinha pode se identificar com o objeto perdido que jamais pode ser encontrado.<sup>241</sup> (A identificação com o objeto perdido ou abandonado que não pode nem mesmo ser representado é, então, outra forma do abandono da mulher.) Freud afirma que na melancolia o trabalho do luto é impedido pela (inconsciente) ambivalência, ao mesmo tempo amor e ódio, que a pessoa sente ante o objeto perdido. Relacionando isso com a descrição da garotinha do relato freudiano, Irigaray escreve:

Ora, a relação da filha com a mãe não é isenta da ambivalência, e se torna ainda mais complicada quando a menininha percebe que a mãe é castrada, embora a pessoa a quem seu amor estava dirigido fosse — segundo Freud — uma mãe fálica. Essa desvalorização da mãe é, para a menininha, acompanhada ou sucedida pela desvalorização de seus órgãos sexuais. Como resultado, "a relação do objeto (perdido) não é, no caso dela, uma relação simples; é complicada pelo conflito, em razão da ambivalência", "que permanece retirado da consciência". A que se deveria acrescentar que

<sup>236</sup> *Ibid.*, pp. 83-4, Fr. p. 101.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 84, Fr. p. 102.

<sup>238</sup> "Sexo" traduz "sexe", que tanto pode significar "órgãos sexuais" quanto "sexo", como em "o sexo feminino".

<sup>239</sup> *Speculum*, p. 67, Fr. p. 80.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 68, Fr. p. 80.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 69, Fr. pp. 81-2.

nenhuma linguagem, nenhum sistema de representações estará disponível para substituir, ou ficar em lugar de [*suppléer, assister*] o "inconsciente", no qual permanecem

[pág. 157]

as relações conflituais que a filha tem com a mãe e com seus próprios órgãos sexuais. Em consequência recebemos as "reminiscências" em forma de complexos somáticos que são característicos da melancolia? E também da histeria, evidentemente...<sup>242</sup>

Não se trata simplesmente de, como diria um psicanalista, já que às mulheres falta um pênis, ser mais difícil para elas simbolizar a falta. O menino, com seu pênis, *mas também* com um sistema de representações que é fálico, pode mais prontamente simbolizar a perda da origem. A menina não tem à disposição representações adequadas "daquilo cuja perda poderia temer", já que "o que poderia... perder não tem valor". Assim resume Irigaray:

Essa "castração real" [*castration réalisée*] de que Freud interpreta em termos de "natureza", "anatomia", poderia perfeitamente, ou mais exatamente, ser interpretada como a impossibilidade, a proibição que impede a mulher... de porventura imaginar, conceber, representar ou simbolizar... sua própria relação com o começo.<sup>243</sup>

Irigaray prossegue dizendo que esses termos — imaginar, conceber e assim por diante — são todos inadequados, porque fazem parte do mesmo sistema discursivo que cria essa impossibilidade, um sistema no qual, "dentro do discurso, o feminino se encontra definido como falta, deficiência, ou como imitação e imagem negativa do sujeito".<sup>244</sup>

Por que razão Freud escolhe conceituar como fálica, e não como feminina, a relação da menina com a mãe? As razões sugeridas por Irigaray são duas: primeiro, no plano local, ela sugere que o imaginário de Freud (que é também o imaginário da representação ocidental) é anal, ou seja, não reconhece diferença sexual: para Freud, menina é um homenzinho, como nas teorias sexuais ou nas fantasias de crianças.<sup>245</sup> Num plano mais global, ela sugere que o pensamento freudiano está governado pelos termos da filosofia clássica,<sup>246</sup> à qual Derrida se refere como a metafísica da

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 68, trad. adaptada, Fr. p. 81. As citações são de Irigaray, retiradas de "Luto e Melancolia", de Freud.

<sup>243</sup> *Speculum*, p. 83, trad. adaptada, Fr. pp. 100-1.

<sup>244</sup> *This sex*, p. 78, Fr. p. 76.

<sup>245</sup> Ver Sigmund Freud, *On Sexuality* (Harmondsworth: Penguin, 1977), pp. 183-204. Eu discuto isso mais detalhadamente em "Luce Irigaray's critique of rationality", *op. cit.*

<sup>246</sup> *Speculum*, p. 93, Fr. p. 113.

presença.<sup>247</sup> A representação ocidental privilegia o *ver*: o que você consegue ver tem primazia sobre o que você não consegue ver (ausência) e garante o Ser, donde o privilégio do pênis, que é elevado à condição de falo: "*Não ter nada para ver equivale a não ter nada. Nenhum ser e nenhuma verdade.*"<sup>248</sup> Em outras palavras, nesse ponto a explicação de Irigaray está situando

[pág. 159]

a si mesma no plano da ontologia: o estatuto ontológico reservado às mulheres na metafísica ocidental equivale ao estatuto atribuído a elas por um imaginário que não reconhece a diferença sexual. Novamente:

Nenhuma tentativa será feita pela menininha — nem por sua mãe? nem pela mulher? — para simbolizar o estatuto desse [*ce qu'il en serait de*] "nada" a ser visto, no sentido de defender o que está em jogo, para reivindicar o valor/mérito dele. Aqui, mais uma vez, parece não haver economia possível por cujo intermédio a realidade sexual pudesse ser representada por/para a mulher.<sup>249</sup>

Irigaray não é a única pessoa a apontar a primazia da *visão* na descrição freudiana do complexo de castração, mas os problemas disso têm sido identificados por muitos outros: ela parece tornar o complexo de castração dependente de uma contingência (o fato de ver ou não); e segundo, como assinalado por Lacan, não pode haver coisa alguma "ausente" no real.<sup>250</sup> Para Irigaray ela é indicativa de uma metafísica, na qual estão ausentes as representações simbólicas, que podem possibilitar às mulheres a realização de certas operações simbólicas de sublimação. Por essa razão Irigaray alega que necessitamos de um simbólico feminino. O que significaria isto? Em primeiro lugar, implicaria uma interpretação que simboliza a relação entre a menininha e a mãe que permita à mãe ser tanto mãe quanto mulher, para que as mulheres não fiquem para sempre competindo pelo lugar exclusivo ocupado pela mãe, para que elas possam se diferenciar da mãe e para que não fiquem reduzidas à função materna. Mas num plano coletivo, em oposição ao individual, isso não é tão simples quanto parece, pois, se a atual ordem simbólica está amarrada a uma completa estrutura metafísica, como Irigaray sugere em *Speculum*, então coletivamente significaria uma tentativa de virar pelo avesso a ordem simbólica. A própria Irigaray diz que as mulheres necessitam de uma

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 83, Fr. p. 113.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 48, Fr. p. 54, grifo de Irigaray.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 49, trad. adaptada, Fr. p. 56.

<sup>250</sup> Citado em Rose, *op. cit.*, p. 66.

religião, uma linguagem e uma moeda de troca ou uma economia não-mercadológica que lhes seja própria.<sup>251</sup> Não é uma plataforma que se possa conceber implementada por uma pessoa individualmente.

[pág. 160]

## O imaginário e o simbólico

Nessa seção final, desejo postular alguns dos problemas com que deparei ao tentar elucidar o que devemos entender pelas idéias de um imaginário feminino, de um simbólico feminino, de uma linguagem feminina, de uma racionalidade feminina e assim por diante.

Começarei com o imaginário. O problema pode ser equacionado da seguinte forma: se a identidade é imaginária, e se a identidade — como insiste Irigaray — é masculina,<sup>252</sup> então ou a idéia de um imaginário feminino é autocontraditória, ou então o imaginário feminino, na medida em que atribui identidade ao lado feminino da diferença sexual, ainda assim cairia dentro dos parâmetros do pensamento masculino, isto é, seria uma definição masculina do feminino. Como raciocinei na primeira seção, alguns escritores que se ocuparam de Irigaray tentaram lidar com essa dificuldade de modo demasiado sumário, por uma celebração precipitada do imaginário feminino, o que elude o problema de sua existência (se ele existe e que tipo de existência pode ter) dentro da atual ordem simbólica. O imaginário pode ser descrito por mais de um modo. (a) O imaginário feminino pode ser visto como o inconsciente do pensamento ocidental (masculino) — o lado inferior não-simbolizado, reprimido, da filosofia ocidental. Nesse sentido enquadra-se na descrição feita em *This Sex*: ele é plural, porque não passa de "fragmentos, entulho não-coletado",<sup>253</sup> um imaginário que consiste em resíduos ou vestígios deixados pela estruturação do imaginário por uma ordem simbólica dominante. Ele pode fazer sua presença sentida na forma de "sintomas somáticos", (b) Mas existe outro sentido no qual o imaginário feminino poderia ser compreendido como algo que ainda não existe, que ainda precisa ser criado.<sup>254</sup> Esta seria uma tese não-essencialista; o imaginário feminino não seria algo que espreita das profundezas do inconsciente feminino, mas sim uma possível reestruturação do imaginário pelo simbólico, o que faria

<sup>251</sup> "Women, the sacred and money", p. 9.

<sup>252</sup> Ver Irigaray, *Ethique*, pp. 117ff., e Irigaray, *Parler n'est jamais neutre* (Paris: Minuit, 1985), pp. 311-13.

<sup>253</sup> *This Sex*, p. 30, Fr. p 29.

<sup>254</sup> Essa é a leitura feita por Montefiore, *op. cit.*

diferença para as mulheres. Temos aqui o problema de afirmar o que é que as mulheres necessitam, que não fosse deixá-las em estado de abandono — não-simbolizado —, mas sobre o qual tampouco se pensasse em termos de identidade, já que uma identidade que seja equivalente à igualdade é a parte integral da metafísica que reprime o feminino. Por essa razão, acho que não podemos pensar o imaginário feminino sem pensar o simbólico feminino.

[pág. 160]

Irigaray tem sido criticada por não conseguir fazer uma clara distinção entre os dois, mas isso talvez seja porque ambos caminham lado a lado. (c) Fica evidente, então, que é difícil limitar o termo "imaginário" à fantasia inconsciente de qualquer indivíduo, embora o termo seja usado dessa forma em *Speculum*. Mas tão pronto Irigaray começa a usar o termo mais extensivamente, em *This Sex*, e em *Ethique*, ele é aplicado à fantasia social, cultural e filosófica, subentendida pela ordem simbólica na qual vivemos: as fantasias inconscientes do discurso dominante e suas encarnações concretas. Devemos conceber a criação de um imaginário feminino, portanto, como um processo coletivo.

O simbólico também pode ser interpretado de diversas formas. Primeiro, ele pode ser tomado num sentido mais ou menos desenvolvimentista (embora com qualificações): ele é a ordem do discurso e do significado, a ordem na qual todos os seres humanos têm de se inserir e que, portanto, precede e excede a subjetividade individual; ele é aquele que possibilita ao sujeito romper com a unidade imaginária mãe-filho e tornar-se um ser social. Mas, o que é mais importante, ele pode ser interpretado num sentido estrutural, como aquilo que permite que se faça a ruptura com o imaginário de algum modo, a qualquer tempo. É claro que o ser humano social continua a funcionar na maior parte do tempo num registro imaginário, trancado em inúmeras fantasias inconscientes, que podem, ou não, encontrar apoio no mundo interpessoal ou social do indivíduo. Irigaray postula isso quando escreve, por exemplo, que a ordem simbólica em curso é completamente imaginária: "o simbólico que vocês impõem como um universal, livre de qualquer contingência empírica ou histórica, é o imaginário *de vocês* transformado numa ordem, uma ordem social."<sup>255</sup> (O "vocês" a quem ela está se dirigindo são "Messieurs les psychanalystes".) Ela argumenta igualmente quando escreve que o "sujeito da ciência", o sujeito epistemológico, não realizou a ruptura, mas ainda está dominado por um imaginário *masculino*. Ou, novamente, quando explica

---

<sup>255</sup> Luce Irigaray, *Parlern'estpas neutre*, p. 269.

que a metafísica ocidental está regida por um imaginário anal. O problema crucial se torna então: como realizar a ruptura a partir do imaginário. Teresa Brennan assinala que ele pode ser efetuado de duas maneiras: ou a realidade externa se recusa obstinadamente a corresponder à fantasia, ou, na psicanálise, o analista recusa as projeções imaginárias do analisando.<sup>256</sup> E relativamente fácil ver como essa

[pág. 161]

função pode ser realizada pelo analista. É bem mais difícil ver como poderia ser criado um simbólico feminino capaz de servir de "freio" ao imaginário masculino na realidade externa. Retornarei a essa questão dentro de um momento.

Parece, então, que precisamos pensar duas coisas simultaneamente. A primeira é que o simbólico feminino depende de um imaginário feminino. Se tentarmos contornar a questão do feminino no plano do imaginário movendo-nos diretamente para o simbólico — afirmar, por exemplo, que as mulheres também são capazes de raciocinar, ou assinalar o fato de ser o falo o significante da diferença, não subentende nenhuma opressão inevitável das mulheres dentro da ordem simbólica e social<sup>257</sup> —, estaremos confiando numa posição extremamente precária; a ruptura com o imaginário, que é o sentido estrutural do simbólico, pode não ter nenhum apoio no social; as instituições sociais continuam a apoiar as fantasias do imaginário masculino. Se abandonarmos o imaginário ao homem, as mulheres ainda ficarão sem representações, nem imagens, nem, podemos acrescentar, instituições que sirvam como apoio identificatório.<sup>258</sup> Mas, se um simbólico feminino depende de um imaginário feminino, também se dá o caso de que um imaginário feminino depende de um simbólico feminino. O imaginário é um *efeito* do simbólico; é o simbólico que estrutura o imaginário, de modo que existe um sentido no qual o imaginário não existe, se não é simbolizado — não se pode nem mesmo dizer que esteja reprimido: "Poderemos nessa altura falar de repressão, quando o processo

---

<sup>256</sup> Teresa Brennan, "Impasse in psychoanalysis and feminism", em S. Gunew (ed.), *Feminist Knowledge: Critique and Construa* (Londres: Routledge, a sair).

<sup>257</sup> Esse tema é discutido por Jane Gallop em *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca e Londres: Cornell University Press e Macmillan, 1982), cap. 1; Rose, *op. cit.*, pp. 49-81; Brennan, *op. cit.*

<sup>258</sup> A este respeito, pode-se ver a obra de Derrida, por exemplo, como acauteladora. Rose, *op. cit.*, pp. 18-23, assinala que nos textos de Derrida a mulher retorna na clássica posição de alteridade. Esse perigo é também extensivamente discutido por Jardine, *op. cit.* Ver também Rosi Braidotti, "Ethics revisited: women and/in philosophy", em Carole Pateman e Elizabeth Gross (eds.), *Feminist Challenges: Social and Political Theory* (Sidney e Londres: Allen & Unwin, 1986), que indica que o filósofo contemporâneo não pode ter o mesmo lugar de enunciação que a feminista.

que a possibilita ainda não se realizou?"<sup>259</sup>

Ora, essa idéia do simbólico feminino é obviamente problemática, ainda que seja colocada em termos sociais e filosóficos, mais que em termos psicanalíticos; alguns diriam que não é nem mesmo coerente. Uma coisa que eu postularia é que para Irigaray é improvável que o simbólico, ou seja, aquela ruptura com o imaginário na qual o indivíduo é capaz de pensar *sobre* seu próprio imaginário, em vez de ser pensado *por* ele, tome uma forma social enquanto não existir *outro* real. No momento, segundo Irigaray, o que temos é uma economia do semelhante, um intercâmbio entre homens — o mesmo imaginário, masculino, sem coisa alguma para atuar como a "ruptura", *exceto as mulheres*. Ou seja, para que os homens façam a ruptura com o imaginário *deles*, seria necessário outro termo — as mulheres como simbólico. Enquanto as mulheres continuarem a

[pág. 162]

ser *objetos de troca* dentro daquele imaginário, elas não podem ser o termo que efetua a ruptura. Há uma castração simbólica que os homens ainda têm de efetuar: cortar o cordão umbilical que os liga à mãe. E eles só conseguirão fazer isso quando for possível distinguir entre a mãe e a mulher, quando a relação entre mãe e filha for simbolizada.

Isso também se pode compreender por meio da idéia, desenvolvida por Teresa Brennan, de que "as relações sociais podem opor-se aos produtos psíquicos ou reforçá-los".<sup>260</sup> Vamos supor, para efeito de discussão, que o imaginário masculino, ou o que Lacan chama de "fantasia psíquica das mulheres", ou a crença infantil na existência de um só sexo, que todos esses fatores sejam transistóricos. Nesse caso, uma rota de ação deveria ser a construção de relações sociais que se *oponham* a esse imaginário, por exemplo, a construção de uma sociabilidade das mulheres ou representações femininas que diretamente o contradigam. Não existe razão para que o social deva ser automaticamente nada além da psique ampliada, e fazer tal suposição seria implodir o social dentro do psíquico.<sup>261</sup> A questão crucial, naturalmente, e que só coletivamente pode ser resolvida, é a questão de como operar mudanças no simbólico.

Assim, a questão do imaginário e sua relação com o simbólico, seja como for que se interpretem esses termos, suscita diretamente a questão de mudança, e de como ela pode ser realizada. Para Irigaray, acho que não se

<sup>259</sup> *Speculum*, p. 84, Fr. p. 101.

<sup>260</sup> Brennan, *op. cit.*

<sup>261</sup> Quanto a este ponto, ver Rose, *op. cit.*, pp. 1-23, e Brennan, *op. cit.*

trata de uma questão de *conhecimento* (uma nova "teoria das mulheres"),<sup>262</sup> mas sim, acima de tudo, uma questão de mudança. O "sujeito da ciência" é masculino, o que significa que a linguagem masculina, a epistemologia das ciências, o conhecimento que leva ao controle, ao domínio e à dominação, são todos subtendidos pelo imaginário masculino, seja qual for o efetivo sexo do conhecedor. A linguagem feminina, por outro lado, como a linguagem da psicanálise, deve ser uma linguagem *que tenha um efeito*: "Reintroduzir os valores do desejo, da dor, da alegria, do corpo. Valores vivos. Não discursos de dominação."<sup>263</sup> As mulheres estão sendo solicitadas a recusar, como o psicanalista, as construções imaginárias do sujeito "masculino". Irigaray está tentando restaurar o vínculo entre o conhecimento e as origens deste nas paixões, fazendo a pergunta: "Para que serve o conhecimento?" O projeto dela, então, o que ela define em termos muito amplos como "psicanalisar os filósofos",<sup>264</sup> é utilizar os métodos

[pág. 163]

do psicanalista como um instrumento heurístico e epistemológico, numa tentativa de mudar o imaginário social do Ocidente mediante o desmantelamento das defesas, a demolição do trabalho de repressão, cisão e recusa, restaurando as ligações e as conexões e colocando o "sujeito da ciência" em contato com a mãe desautorizada.

Sem dúvida há problemas na tentativa de utilizar o quadro referencial psicanalítico para realizar diagnósticos culturais — e essa é uma área que a discussão mais aprofundada da obra de Irigaray poderia perfeitamente focar, lembrando sempre que, seja qual for o estatuto das teorias psicanalíticas, a psicanálise como terapia trabalha para realizar mudanças no próprio inconsciente. Mas, no presente, gostaria de concluir resumindo novamente o que parece fundamental ao diagnóstico de Irigaray: ao psicanalisar os filósofos, ela alega ter descoberto que a ordem discursiva no Ocidente, sua racionalidade e sua epistemologia se apóiam num imaginário que é, na realidade, governado inconscientemente por uma das "teorias sexuais das crianças", a fantasia de que só existe um sexo, de que este sexo é o masculino e de que, por conseguinte, as mulheres são realmente

---

<sup>262</sup> Irigaray afirma que:

Em outras palavras, a questão não passa por elaborar uma nova teoria da qual as mulheres seriam o *sujeito* ou o *objeto*, mas sim por obstruir a própria maquinaria teórica, por suspender a pretensão desta à produção de uma verdade e de um significado que são excessivamente unívocos. O que pressupõe que as mulheres... não reivindicam o estar rivalizando com os homens na construção de uma lógica do feminino que ainda tomaria por modelo a ontoteológica, mas sim que elas estão mais exatamente tentando extrair essa questão da economia do logos. (*This Sex*, p. 78, Fr. pp. 75-6.)

<sup>263</sup> Do texto promocional da capa de *Le Corps-à-corps*.

<sup>264</sup> Ver *This Sex*, p. 75, Fr. p 74.

homens em versão defeituosa, "castrada". Nesse imaginário, a mãe é, na melhor das hipóteses, apenas uma função. Irigaray sugere que simbolizar a relação mãe/filha, criando representações *externamente localizadas* e *duráveis* dessa relação prototípica entre mulheres, é uma necessidade urgente, caso algum dia as mulheres queiram alcançar um estatuto ontológico nessa sociedade. Como Lucienne Serrano e Elaine Hoffman Baruch assinalaram em 1983, "enquanto muitas feministas são minimalistas, negando as diferenças sexuais além do puramente reprodutivo, Irigaray pode ser chamada de maximalista".<sup>265</sup> Ela deseja dar à diferença sexual um estatuto ético e ontológico. Visar a um estado "para além da diferença sexual" poderia apenas manter o "neutro" ou "universal" que oculta o masculino, e o estatuto das mulheres em nossa sociedade continuaria a ser secundário, argumenta ela. O feminino também deveria ter um estatuto transcendental. Mais que minimizar a diferença sexual, ela considera que o único modo de avançar é afirmá-la; e que o estatuto da mulher só poderia ser fundamentalmente alterado mediante a criação de um poderoso simbólico feminino que represente o *outro* contra os efeitos onipresentes do imaginário masculino.

[pág. 164]

[pág. 165-170] Notas

---

<sup>265</sup> Em Janet Todd (ed.), *Women Writers Talking* (Nova York e Londres: Holmes & Meier, 1983), p. 232.

# O gesto na psicanálise

Luce Irigaray

(traduzido para o inglês por Elizabeth Guild)

O gesto é muito raramente discutido na teoria psicanalítica, exceto por Freud e pelos primeiros analistas. Hoje, a questão do gesto parece abordada apenas pelos terapeutas que tratam de psicóticos e crianças, ou pelas práticas terapêuticas derivadas da psicanálise. No entanto, o gesto é uma parte essencial das convenções<sup>266</sup> de qualquer prática psicanalítica, conforme mostrarão os exemplos abaixo.

1. Na cena da análise existem arranjos e mecanismos que são gestuais e que, muitas vezes, são ignorados em favor do que está sendo expressado verbalmente. O paciente fica deitado de costas, imóvel. Segundo Freud, o analista se senta, e também ele fica imóvel. De vez em quando, mostrará sinais de ligeira atividade. Às vezes o paciente também: ele ou ela fica rodando o anel, mexe com os pés ou mãos, adota uma postura estereotípica que está longe de ser irrelevante para aquilo que está dizendo. Tudo isso forma um todo que deve ser percebido e tratado como tal. Além disso, tudo isso se combina com os gestos do psicanalista, para constituir um todo onde os gestos de um dão a chave para os gestos do outro — e naturalmente essa dinâmica inclui instâncias nas quais os gestos do analisando determinam os do analista. Com frequência, pode ser necessário ao psicanalista inventar gestos para evitar que as economias dos dois sujeitos se tornem intrincadas.

No começo eu achava que iria me concentrar exclusivamente nesse assunto. Imaginei que explicaria a vocês por que motivo, por exemplo, a topologia de tricotar ou bordar tapeçarias proporciona ao

[pág. 171]

analista oportunidades inteligentes e sutis tanto para ouvir o paciente, seja homem ou mulher, quanto para preservar a liberdade dos dois parceiros na cena. Levei anos para descobrir isso, e para começar a interpretá-lo. Eu também havia previsto que descreveria para vocês algumas de minhas

---

<sup>266</sup> Nota da tradutora para o inglês: a palavra em francês é *praticable*, ou seja, o conjunto de convenções que governam o cenário psicanalítico.

descobertas sobre o gesto que me permitiram concluir com sucesso o tratamento em alguns casos. E fascinante! Mas será que isso não iria colocar a mim e a vocês, a meus leitores, numa posição antiética? Pois eu estaria, realmente, interpretando o *acting out* do analista,<sup>267</sup> mostrando a vocês coisas que deveriam, em minha opinião, permanecer fechadas pelas regras do segredo profissional. Trata-se de uma questão difícil. Durante anos, ela evitou que eu escrevesse um livro sobre a prática clínica psicanalítica. Sugeri a meus pacientes, homens e mulheres, que trabalhassem comigo na apresentação de suas análises. Não foi uma sugestão muito frutífera. Quereriam eles manter seus segredos? Mas eles próprios escreveram sobre seu tratamento, em outro lugar; mais freqüentemente, sem revelar o nome de seu analista. É verdade que eu sou uma mulher, o que deve contribuir um tanto para a reticência deles. No respeitante à prática psicanalítica, eu mesma apresentei apenas alguns fragmentos com o fito de estudar suas estruturas discursivas e esquemas comunicati-vos.<sup>268</sup> Esse modo de interpretação parece a mim a maneira de tornar públicos certos mecanismos de transferência, e também de reduzir o poder inflacionado da psicanálise, que resulta do silêncio em torno de sua prática, sem no entanto trair o segredo da análise. E duvido que os pacientes cheguem a se reconhecer nos curtos extratos do seu discurso que utilizei.

Assim, para respeitar a ética psicanalítica e, acima de tudo, respeitar meus pacientes, irei principalmente examinar aqueles gestos que estão presentes em toda e qualquer análise, começando novamente com aquele gesto que é parte necessária do cenário analítico [*praticable*], e que foi tomado de empréstimo ao método hipnótico: uma das pessoas (originalmente do sexo feminino) deitada de costas, a outra, sentada; deitada, com o analista sentado atrás dela, dando-lhe as costas ou em ângulo, em vez de cara a cara. Esses dois parâmetros, não encarar e deitar de costas, perturbam não só as convenções sociais como também as relações individuais com os signos lingüísticos. Pois, habitualmente, a relação entre a produção de signos lingüísticos e a escolha e constituição de seu sentido é ortogonal.

**[pág. 172]**

A postura psicanalítica impede esse tipo de produção. O que irrita ou traz tensão ao paciente (homem ou mulher) que está deitado de costas é, inicialmente, a impossibilidade da produção de um sentido ou mesmo de

---

<sup>267</sup> Nota da tradutora para o inglês: *acting out* está em inglês no original francês.

<sup>268</sup> Ver "L'Ordre sexuel du discours", *Langage*, 85 (março 1987), pp. 81-123.

uma palavra que seja exata e tenha significado em e para o presente. Essa cena está projetada para a *rememoração*. O paciente recorda, ou fica tagarelando, ou confia a verdade de seu enunciado ao analista, cuja posição é ortogonal a ele.<sup>269</sup> Além disso, o paciente não pode enviar uma *mensagem* que seja significativa no presente, porque as identidades do falante, do ouvinte, do mundo — ou, em outros termos, do sujeito, do destinatário, do objeto — não estão fixadas. A economia do discurso e da comunicação é, portanto, perturbada. Após a hipnose, Freud imergia o paciente (originalmente feminino) na linguagem e nas relações familiares de troca. Desde o começo da sessão ou sessões, o paciente era afastado de seus hábitos como sujeito falante, de seus sistemas de relações representacionais, sociais e familiares. O paciente não está realmente hipnotizado, porém está, mais exatamente, imerso na linguagem e em sua própria história como se imerso num outro eu, e no entanto idêntico a ela ou ele (um horizonte, um território, um véu, nuvens, um oceano...), num eu que ele, ou ela, não conhece. E não é fácil para ela, ou ele, construir passarelas ou pontes para si mesma/mesmo por onde escapar, despojada(o) que se encontra do poder, *no presente*, de produzir discurso *significativo*. Compreensivelmente, essa posição pode ser experimentada como uma agressão, pois isso é exatamente o que ela é. Por outro lado, se o analista é habilidoso, conquanto isso possa ser uma agressão, não envolverá os mesmos pressupostos de poder que a hipnose. Trata-se de uma transição necessária: o paciente deve fazer essa viagem de volta por meio de sua linguagem. O paciente veio para a análise porque ele/ela está sofrendo. Aqui ele/ela não está autorizado a simular comportamento normal (na medida em que existe tal coisa). Ele/ela é levado(a) a uma suspensão, para reconstituir seu discurso de modo diferente. Eu quero dizer discurso falando em termos gerais, incluindo gesto. Evidentemente não é caso de ensinar ao sujeito um novo código, ou uma doutrina, por exemplo; mais exatamente, é caso de ajudá-lo, como enunciou Heidegger, a construir sua própria casa da linguagem. Jacques Lacan provavelmente deve sua definição do inconsciente exatamente a esse conceito da ligação entre o sujeito e a linguagem. A frase: "o inconsciente está estruturado como uma linguagem" está

[pág. 173]

muito próxima da frase heideggeriana: "O homem age como se fosse o modelador e o dono da linguagem, quando na verdade a linguagem é que é

---

<sup>269</sup> Sobre esse tópico, ver Irigaray, "Le Praticable de la scène", em *Parler n'est jamais neutre* (Paris: Minuit, 1985), pp. 239-52.

a dona do homem."<sup>270</sup>

2. Assim, a cena da psicanálise é definida por uma configuração de gestos estranhos a qualquer outra situação. E esses arranjos e mecanismos gestuais são os mesmos para homens e mulheres? Eles são idênticos para sexos diferentes? E idênticos se o analista tiver o mesmo sexo do paciente, ou não? Não. Por quê? Por uma razão muito simples: as conotações sexuais de ficar deitado são diferentes, dependendo da pessoa ser um homem ou uma mulher. Numa situação erótica, freqüentemente ocorre de um homem dizer a uma mulher: "Deite-se", ou, caso contrário, ele a fará deitar-se. Essa convenção social, aduziria eu, leva ocasionalmente a casos de estupro cometidos pelos analistas em suas analisadas. Entre homens e mulheres é raro que a mulher faça o movimento "do homem", exceção feita ao gesto dentro da prática terapêutica. Entre membros do mesmo sexo, as conotações são mais fluidas.

A prática psicanalítica é gestualmente bastante distintiva, em termos de prática discursiva e comunicativa, de um modo que não é neutral.<sup>271</sup> Ela irá variar, suas variantes serão sexuadas segundo o sexo dos parceiros. Os pacientes são sexuados, eles têm um passado e um presente sexuados; assim também o analista. Parece que os sexólogos ainda têm uma mentalidade mais assexuada que sexuada. Eu me pergunto de onde vem essa chamada mentalidade neutra. Ela é um puritanismo, é religiosa na origem? Ou provém da falta de informação? Assim, por exemplo, a maioria não sabe que os homens e as mulheres não têm o mesmo número de orifícios corporais: para o homem o canal urinário e o canal seminal são um mesmo canal, mas não para as mulheres. As conseqüências eróticas disso são numerosas e sérias: freqüentemente uma fonte de repressão, mas também de pressupostos equivocados de que o eu e o outro são sexualmente idênticos, lambem pode tratar-se de uma falta de imaginação sexual ou de um idealismo mal colocado.

Em minha opinião, a atual insistência no conceito do neutral é um efeito da moda e do momento culturais, ligado a uma autoridade abrangente da tecnologia e aos concomitantes desta, um apelo para uma energia neutra — ou seja, uma energia que disputa com ou imita a máquina. Essa energia reside mais surpreendentemente em Deus,

[pág. 174]

---

<sup>270</sup> Ver "...Poetically Man Dwells...", trad. A. Hofstadter, em Heidegger, *Poetry, Language, Thought* (Nova York: Harper & Row, 1971), pp. 213-29 (p. 215).

<sup>271</sup> Nota da tradutora para o inglês: na maior parte deste artigo, o francês *neutre* foi traduzido como "neutral" [imparcial, indiferente]. *Neutre* também pode se traduzir como "neutro", e Irigaray joga com os dois significados.

apesar do fato de que Deus, desde o monoteísmo, nunca foi neutral em qualquer de nossas tradições.

3. Um dos argumentos invocados para defender a tese da falta de diferenciação sexual em análise diz respeito ao retorno da *enfantinage*.<sup>272</sup> Eu criei ou recriei o termo. E com isso passarei ao terceiro ponto que desejo considerar aqui: *a criança é neutra?* Será em razão de — como ouvi sugerirem — a palavra para criança em alemão, a língua de Freud, ser neutra em gênero que uma criança é considerada sexualmente neutra? O argumento me parece muito fraco. Mas é sem dúvidas trágico, trágico no sentido em que Hegel fala do trágico da constituição da ordem ética, trágico no sentido que o termo assume nas grandes tragédias que inauguraram nossa ordem sociocultural.

Portanto, até a criança, ou já a criança, é considerada neutra, neutralizada antes de aprender a falar. Que perda de liberdade, de liberdade imaginária, simbólica, gestual! Ademais, eu me pergunto o que possivelmente poderá significar o recurso de alguns analistas ao bilingüismo em relação às terapias bilingües que Ana O. inventou para si mesma. Será que alguns daqueles que são incapazes de se expressar em sua própria língua têm o recurso a outra língua para articular a si mesmos? É um recurso necessário, em lugar de sua afasia e paralisia. O problema é que, nessa instância, como em outras instâncias semelhantes, esse sintoma, que o paciente produz para lidar com sua própria doença, torna-se uma verdade normativa.

Talvez seja importante perceber que semelhante colocação da criança sob o signo do neutral também é apoiada por essa nossa era tecnológica, à qual pertencem os psicanalistas. Se seus praticantes não refletem bastante sobre ela, a psicanálise se torna apenas mais uma ortodoxia tecnocrática para escolarizar o inconsciente. A máquina visa a apresentar-se sexualmente neutra. Sua verdade tenciona ser sexualmente neutra, como é a verdade do dinheiro. Nosso mundo tecnológico alega ser sexualmente neutro — coisa que a natureza jamais foi. A natureza é sempre sexuada.

Essas duas hipóteses são compatíveis. Afasia ou paralisia é substituída por um modelo que pode funcionar como uma prótese ou membro artificial. Esse modelo é tanto mais rígido porque foi seccionado da sintomatologia viva do sujeito. O *único*, o *todo*, o *cada um* do modelo, sua alegada verdade são inevitavelmente muito mais

[pág. 175]

---

<sup>272</sup> *Regression to infancy* ("regressão à infância").

rígidos que os sintomas de Anna O.: quando eu *os* escuto, descubro que esses sintomas têm o maior potencial energético e teórico, e que seus hieróglifos estão longe de ter sido decifrados.

4. Mas vamos retornar à criança e considerar se ela é sexualmente neutra. Abordarei a questão retornando à cena freudiana de entrada na ordem simbólica. O exemplo dado por Freud é o de seu neto brincando com um carretei amarrado num barbante, durante a ausência da mãe. A criança joga o carretei para longe de si, esconde-o e depois o puxa novamente em sua direção, dizendo *o-o-o-o-o* e *da*, *o* que segundo Freud significa *fort-da*. Ele novamente o lança longe, sobre a lateral da cama, onde o carretel fica escondido, depois o puxa em sua direção, tirando-o de trás da cama, de modo que possa vê-lo. Durante todo o tempo ele vai dizendo *fort/da*. *Fort* quer dizer longe [*veut dire loin*], *da* quer dizer perto [*veut dire près*].<sup>273</sup> Na economia de consoantes e vogais, *fort* (ou *o-o-o-o* como seu sinal descontínuo) faz o jogo do perto-e-longo: ele é articulado com a boca formando um pequeno triângulo, triângulo formado pelos lábios e pela língua: o *o* fica dentro dele, mas não pode ser engolido. O longo não é introjetado; ele descreve, na boca principalmente, determinado espaço, um requadro, emoldurando, desse modo, um espaço de partida e de retorno, interrompendo-se no *t*, se a palavra é *fort*, ou com a descontinuidade do som, se ela é *o-o-o-o*. Embora o *da* possa ser engolido, bocado aguçado e seco, invertendo assim o *fort*, a não ser que ele [*da*] fique na parte posterior do palato. Assim, tudo também acontece na boca, entre os lábios, a língua, o véu palatino, os dentes, a laringe, que pode ser confundida com o esôfago, podendo ambos, por sua vez, ser confundidos com o faringe e assim por diante. *Da* não é cantado, em caso algum; ele é engolido. Próximo, ele é introjetado; distante, ele pode ser dominado: ele fica na boca como um doce difícil de chupar, ou talvez se torne um sinal descontínuo, difícil de transformar numa melodia. Ele continua sendo uma espécie de ritmo sincopado, ao qual falta o necessário para se transformar num objeto fechado. Em termos de gesto, essa quase-coisa reside na prontidão do berço. Ela deve esperar ali, escondida, enquanto ele a chama. *Da* se aproxima abruptamente, senão o carretei não vem, e é engolido ou fica suspenso do véu palatino, sem haver nenhum jogo para a diante e para trás. Caso ele vá ou não para baixo, está mais dentro de você do que *fort*, e é fechado por ser uma consoante dental, fechado pelos dentes.

[pág. 176]

---

<sup>273</sup> *Fort* normalmente é traduzido em inglês por *gone* ou *it has gone*; *da* se traduz como *here*

*Tanto fort quanto da* são fechados pelos dentes. Enquanto o carretel vai e vem, e enquanto o braço (provavelmente o braço direito) se move, a respiração e o significado são controlados pelos dentes. A mãe é mantida além dos dentes. Ela não consegue sair, em todo o caso. Ela é retida de modo que fique disponível para tornar-se articulação (*fort*) ou fica dentro, engolida ou bloqueando a garganta na parte posterior do palato (*da*). Ela já não pode sair da boca. Ela está no berço, e também está na boca, por trás dos dentes. Ela está situada em dois lugares, do lado de fora e do lado de dentro. Mas do lado do dentro ela já está indefinidamente dividida pelos dentes e por todas as diferenças entre os sons.

Esse é o gesto de Ernst, de um garotinho na ausência da mãe, dominando tal ausência — escreve Freud. Em *francês* as sílabas não parecem ser articuladas do mesmo modo; o resultado pode ser menos bem-sucedido; de fato, a posição está invertida. Freud está escrevendo em alemão; além disso, ele é judeu, o que significa que para ele a oposição entre vogais e consoantes será especialmente importante. Nós devemos nos lembrar de que essas são sua cultura e sua língua, devemos compreender isso, e não transpor cegamente um modelo construído em uma língua para outra. Qual seria o modelo correspondente para um garotinho que falasse francês? Será que existe algum? Que sílabas expressam esse modelo? Será que a criança francesa teria dito *ici* [aqui] e *là* [lá]? As posições desses sons na boca não correspondem. O *alemão fort* parece localizar-se em algum ponto entre o francês *ici* e *là*. E além disso o *a* ocorre num som que significa do lado de fora, e é a vogal *i* mais *s* que exprimem o *da*. *Ici* é pronunciada bem na frente da boca, com os lábios abertos para a vogal inicial *i*. A hipótese de que o gesto é um gesto de apropriação não é invalidada pela mudança da língua; mas fica aberta a questionamento.

O que eu acho que deveria ser lembrado com respeito à história de Ernst é que geralmente nem a interpretação freudiana nem a nossa leva em conta que seja mediante um gesto da mão e do braço, juntamente com a pronúncia de algumas sílabas, que o garotinho entra no universo simbólico, dominando a ausência da mãe. Em que se convertem posteriormente essas articulações mistas do braço e do aparelho fonador? E outra questão: será que Ernst está andando ou não no momento do *fort-da*? Provavelmente não. Ele não usa as pernas para tentar encontrar a mãe? Por que ele fica quieto, como se as pernas

[pág. 177]

estivessem paralisadas? Por que ele fala, como falou, em vez de caminhar? Ele busca a mãe com os braços e a boca. E com os ouvidos? Os sons vibram em sua boca e ressoam em seus ouvidos. É quase como se ele, de

algum modo, se transformasse em discurso; ele fala para si mesmo. Certos sons são falados como se a boca os estivesse pronunciando contra o exterior, outros como sons para a própria pessoa, vibrando no ouvido interior. *O da* é dito para o interior. Ele começa de fora e é dito lá dentro. *O da* é dito para o interior. EJ começa de fora, e é pronunciado dentro. O *a* é também mais maternal, mais arcaico, mais abrangente. Ao ouvir a si mesmo, é poss' que Ernst ouça a mãe e a beba neste *da*. Seja como for, é como Ernst estivesse dirigindo um carro ou uma carroça. Ele está dirigindo alguma coisa com a boca, seu barbante, seu carretei, algo que tem a ver com a mãe, o berço, a fala. Deve-se acrescentar que seu segundo jogo, quando a mãe está fora, é fazer a si mesmo aparecer e desaparecer num espelho.

Ernst é um menino. Numa conferência, quando me referi à questão da relevância de sua masculinidade, alguém objetou que ele poderia ter sido uma menina.<sup>274</sup> Minha resposta foi: ele era um menino. Temos de ser fiéis ao texto. A substituição nem sempre é possível, menos ainda no que diz respeito à diferença sexual. Portanto, no texto de Freud, trata-se de um menino. E Freud jamais escreveu que poderia ter sido uma menina. Minha hipótese é de que não pode ser uma menina. Por quê?

Na ausência da mãe, os gestos de uma garota não são os mesmos. Ela não brinca com um barbante e um carrinho simbolizando a mãe, pois o sexo da mãe é o mesmo que o dela e a mãe não pode ter o estatuto objetivo de um carretel. A identidade da mãe como sujeito é a mesma que a da menina.

Assim, qual será a reação da garota? **1)** Ela é dominada pelo estresse, se despojada da mãe; ela se sente perdida, não consegue sobreviver e tampouco o deseja; ela não fala nem come, fica anoréxica de todas as formas. **2)** Ela brinca com uma boneca, transferindo os afetos maternos para um quase-sujeito, que lhe permite organizar uma espécie de espaço simbólico. Esse jogo não é só culturalmente imposto às meninas. Ele também significa uma diferença no estatuto de meninos e meninas como sujeito, por ocasião da separação da mãe; para as meninas, a mãe é um sujeito que não pode prontamente ser reduzido

[pág. 178]

a um objeto, e uma boneca não é um objeto do mesmo modo que são objetos e ferramentas de simbolização um carro de brinquedo, um carretel, uma arma e assim por diante. **3)** Ela começa a dançar, construindo desse

---

<sup>274</sup> Ver Irigaray, *La Croyance même* (Paris: Galilée, 1983).

modo para si mesma um espaço subjetivo vital, espaço que fica aberto ao mundo materno cósmico, aos deuses, ao outro que possa estar presente. Essa dança é também um modo de criar para si mesma seu próprio território em relação ao da mãe.

E ela fala? Se fala, é principalmente de modo lúdico, sem dar especial importância às oposições silábicas ou fonêmicas. Poderia ser dissilábica, ou uma espécie de litania, e bastante como uma cantilena, com modulação tonal. Essa linguagem corresponde a um ritmo e também a uma melodia. Às vezes ela assume a forma de palavras ternas ou iradas dirigidas à boneca, às vezes assume a forma de silêncio.

A relação das mulheres com o "semelhante" entre elas e a relação da garota com a mãe não estão sujeitas ao domínio pelo *fort-da*. A mãe continua sempre demasiado familiar ou demasiado próxima. A menina tem a mãe, em certo sentido, em sua pele, na umidade das membranas mucosas, na intimidade de suas partes mais íntimas, no mistério de sua relação com a gestação, com o parto e com sua identidade sexual. Além disso, o movimento sexual básico do feminino está mais perto do giratório do que de um gesto como o do pequeno Ernst, ao jogar um objeto para longe e aproximá-lo de si. A menina tenta reproduzir em torno de si ou dentro de si um movimento cuja energia é circular e a protege do abandono,<sup>275</sup> da mediata demolição, da depressão, da perda em si. Ele é também um meio de sedução, embora isso, em minha opinião, seja secundário. A menina descreve um círculo, convidando e simultaneamente recusando o acesso ao território assim inscrito. Ela joga com esse território gestual e seus limites. Lá não existe objeto, estritamente falando, nem existe um outro necessariamente introjetado, incorporado. Por outro lado, a construção de um território inicialmente defensivo e posteriormente criativo é freqüente entre meninas e mulheres, especialmente na análise.

Exemplos gráficos da forma de tais territórios são dados por Jung. Ele as compara a mandalas tibetanas. Nesses desenhos, parece que a menina ou a mulher não chama de volta o outro, como faz Ernst com seu carretei; mais exatamente, ela chama o outro e joga com as fronteiras de acesso ao território no qual ela se posta.

**[pág. 179]**

Se as garotinhas estão brincando com uma corda de pular, e a questão é relativa à mãe e à sua relação com esta, elas ficam dando voltas e voltas, enrolando a corda em torno de si. Vocês decerto terão visto as

---

<sup>275</sup> Ver Margaret Whitford, "Releitura de Irigaray", nesta coletânea.

meninas brincando assim *noplayground*. Elas descrevem um território circular em torno de si mesmas, em torno de seus corpos. É um gesto completamente diferente do de Ernst. Muitas vezes elas o fazem em silêncio, ou então ficam rindo, conversando, cantando músicas infantis. Cantando não é exatamente a palavra certa; elas inventam variações, jogos fônicos e silábicos.

As meninas não entram na linguagem da mesma forma que os meninos. Se atormentadas demais pelo sentimento de pesar, elas não entram de forma alguma na linguagem. Caso contrário, fazem sua entrada produzindo um espaço, uma trilha, um rio, uma dança, um ritmo, uma canção... Elas descrevem um espaço em torno de si mesmas, e não movimentam um objeto substituto em torno de si ou de um lugar para outro: visível na mão, invisível no berço, na boca diante dos dentes ou por trás destes, na garganta etc. Com as meninas é tudo ou nada. Este é o mistério delas, sua sedução. Indubitavelmente elas brincam com a distância, mas por outras formas. Interiorizam até mesmo grandes distâncias sem alternâncias dicotômicas, salvo voltar-se em direções diferentes: para fora, para dentro, na fronteira de ambos. Giram não somente na direção, ou ao redor, de um sol externo, mas também em torno de si mesmas e dentro de si mesmas. O ritual *fort-da* não é o gesto por cujo intermédio elas entram na linguagem. Esse gesto é linear demais, análogo demais ao movimento para dentro e para fora do pênis ou da masturbação [*son substitui manuel*], ou do domínio do outro sob a forma de um objeto; também, um movimento demasiado angular. As meninas entram na linguagem sem recolher nada, exceto o espaço vazio. Elas não falam sobre um objeto introjetado, masculino ou feminino, mas sim *com* (às vezes em) um silêncio e com, em todo o caso, a mãe como outro. Elas não conseguem encontrar substituto para aquela — a não ser a natureza como um todo, ou o apelo ao divino, ou o fazer o mesmo que ela. A mulher sempre fala *com* a mãe; o homem fala na ausência desta. Este *com ela*, obviamente, assume diferentes tipos de presença, e deve tender a colocar a fala *entre* elas, para que não permaneçam entretecidas, numa fusão indissociável. Este *com* deve tentar transformar-se num *consigo mesma*. Elas giram em torno de si mesmas,

[pág. 180]

levantam-se e abaixam enquanto enrolam a si mesmas em torno de si mesmas, mas também fecham aquelas partes de si que são duas: os lábios, as mãos, os olhos.

O sujeito-menina não domina coisa alguma, a não ser talvez seu próprio silêncio, seu vir-a-ser, seus excessos. Ao contrário do menino, ela não tem objetos. Ela está dividida diferentemente em duas e o objeto ou objetivo é reunir as duas por intermédio de um gesto, fazer com que as duas novamente se toquem, talvez *repetir* o momento do nascimento,<sup>276</sup> para não regredir insensatamente, para permanecer íntegra, às vezes para ficar de pé e ereta. Elas não desejam dominar o outro, mas sim criar a si mesmas. Elas somente controlam o outro (o outro na criança, por exemplo, na medida em que isso é possível); se não conseguem criar o eixo delas, não conseguem liberar-se para criar a si mesmas. Elas se movem em torno de um eixo que também, além do mais, passa desde o ponto entre seus pés para a fontanela, de um lado e de outro. Elas não têm a menor necessidade do pênis nem do falo, mas sim, muito mais, de nascer para si mesmas e de ganhar elas mesmas sua autonomia, e não menos que a liberdade de caminhar — ou seja, a liberdade de afastar-se e aproximar-se de todas as maneiras. A necessidade de um falo, que lhes é imputada, é uma justificativa *a posteriori* da obrigação colocada a elas de ser mães e esposas legítimas. Do que elas realmente necessitam é postar-se centradas em torno de seus próprios eixos, um eixo que passa, microcosmicamente, dos pés até o alto da cabeça; macrocosmicamente, do centro da terra ao centro do céu. Esse eixo está presente nos traços iconográficos deixados por tradições nas quais as mulheres são visíveis. É neste eixo que as mulheres encontram a condição de seu território, da autonomia de seu corpo e de sua carne, e a possibilidade de uma *jouissance* em expansão. *Sua jouissance* não exige que elas se separem de um braço ou de uma mão para controlar o outro; elas mantêm todos os seus membros, o corpo inteiro, movendo-se, e em particular as pernas. É significativo que nos casos descritos por Freud de paralisia em mulheres as pernas é que sejam afetadas. Além do mais, as pernas são afetadas de modo diverso, dependendo de o trauma ser relativamente recente ou ter acontecido há um tempo relativamente longo, e às vezes ligado ao fato de o trauma referir-se a uma mulher ou a um homem. Esses traumas são bem descritos por Freud e Breuer;<sup>277</sup> mesmo assim, não concordo com sua

[pág. 181]

interpretação. Em minha opinião, o sofrimento provém da perda de, ou da impossibilidade de acesso a, seu auto-erotismo; assim como ocorre com a

---

<sup>276</sup> Notada tradutora para o inglês: ênfase acrescentada.

<sup>277</sup> Ver *Studies in Hysteria, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Londres: Hogarth Press e The Institute of Psychoanalysis), 2. Também no *Pelikan Freud*, 3.

entrada na linguagem, também no auto-erotismo o gesto da mulher difere do gesto do homem. Não são os mesmos gestos, não são as mesmas palavras.

Pode ser que para as meninas manter os lábios juntos seja um gesto positivo. No sentido positivo, os lábios fechados não excluem a possibilidade de canção ou de fala. Esse gesto positivo expressa uma diferença. As filhas têm menos necessidade de dominar a ausência da mãe pois elas (já) são mulheres. Mas elas também podem ficar silenciosas e fechar os lábios; nesse caso os lábios, as consoantes labiais mais que as *consoantes dentais*, os lábios como um todo, e não somente os cantos da boca, formam o limiar da boca. Se elas cantam, é normalmente com os lábios inteiros e não só com os cantinhos, ao contrário *do fort-da* ou *do ici-là*. A importância dos lábios pode corresponder à da geração do universo, mas já em silêncio, como certas tradições nos ensinam, principalmente a tradição tântrica. Essas mesmas tradições nos dizem que, para indicar o que não está ainda manifesto, deve-se dizer *m* mantendo os lábios juntos. Frequentemente encontramos o *m* na palavra usada para dizer mãe. Em francês *maman* significa, ao menos foneticamente, aquilo que continua incapaz de representar-se, dizer-se, dominar-se, aquilo que retarda a absorção mas favorece a respiração, aquilo que cobre o total de uma expansão negra expressa pelo *m* e que vem potencialmente acompanhado de todas as cores possíveis graças ao *a*. Esse nome é uma das palavras mais perfeitas que pode haver.

Eu li no livro de René Guénon *Les Symboles de la science sacrée*<sup>278</sup> que a etimologia da palavra labirinto, *labrys*, ainda é desconhecida. Labirinto pode vir talvez de *lâpis*, pedra, ou compartilhar a mesma origem. Mas minha hipótese é que a palavra tem a mesma etimologia que lábios: *labra*, plural de *labrum*. O labirinto — através do qual Ariadne, por exemplo, acharia o caminho — pode assim ser o labirinto de seus lábios. O mistério dos lábios femininos: seu abrir-se para criar um universo, e seu fechar-se para se tocarem um ao outro novamente, de sorte que a auto-identidade do indivíduo feminino possa ser percebida — esse mistério pode ser o segredo esquecido da percepção e da criação do mundo. Freud muitas vezes situou a neurose feminina no estágio oral (principalmente labial) e confinou-a a ele; e

[pág. 182]

contudo, apesar de sua vasta erudição cultural e arqueológica, ele não faz referência à tradição cultural que tenha a ver com os lábios. É verdade que essa tradição tende a ser a das religiões orientais e do cristianismo: os

---

<sup>278</sup> René Guénon, *Les Symboles de la science sacrée* (Paris: Gallimard, 1962).

gestos da Virgem se assemelham muito de perto aos do iogue oriental. Mas na tradição judaica acontece que os lábios figuram como uma iota dupla invertida, uma dupla língua invertida.<sup>279</sup> O mesmo motivo é utilizado para o Espírito Santo, quando ele, em forma de pássaro, volita acima da terra e seus mares. Neste ponto ele significa o espírito criativo que se moveu sobre as águas, quando Deus falou e criou o céu e a terra.

A importância dos lábios foi esquecida; esse esquecimento pode ter se tornado um labirinto onde perdeu o rumo a busca de decifrar o universo e a língua, e igualmente um enigma de diferença sexual, até agora além da interpretação. As origens desse esquecimento parecem estar ligadas a tradições nas quais os homens assumem o controle do poder divino, roubando das mulheres e do cosmo essa dimensão de potencial gerador. Alguns dos deuses masculinos, pelo menos, e principalmente o Deus masculino do monoteísmo, criam com a palavra falada o universo e todas as coisas vivas; para criar o homem, Deus também usa as mãos e insufla vida em sua criação. Este mundo, o mundo deles, parece desde o começo estar num estado de descontinuidade, quase dividido em dois. Mas o ritmo do universo não conhece intermitência; ele está em crescimento contínuo, abrindo-se e retornando à fonte, expandindo-se e de novo contraindo-se, florindo e novamente lançando raízes.

Assim, o enigma do feminino parece, em grande parte, reduzir-se ao enigma dos lábios dela e daquilo que ela mantém oculto. Isso explicaria a reação de Dora — e de muitas de suas irmãs — ao beijo do Sr. K. A mim parece que não há necessidade de localizar um mecanismo de deslocamento patológico. Os lábios como tal representam um lugar de investimento suficientemente importante para que a imposição de um beijo seja uma espécie quase insuportável de violação. Tomar os lábios de uma mulher seria como apoderar-se *ao fort-da* de um homem. Na verdade, seria pior. O *fort-da* já é uma estratégia de substituição, mas os lábios são a própria mulher, o limiar da mulher, não distanciado por um ou outro objeto. Tomar dela um beijo é tomar-lhe o que existe de mais virginal nela, o que é mais próximo de sua identidade feminina. Engravida-la é, possivelmente, outra

[pág. 183]

violação, cruzando outro limiar. Forçar uma mulher a falar ou forçar uma mulher deitada a abrir os lábios, a sair de si mesma, pode representar uma violação analítica. A mulher não está protegida pelo mecanismo do *fort-da*,

---

<sup>279</sup> Ver L. Charbonneau-Lassay. *Le Bestiaire du Christ*, 2ª ed. (Milão: Arche, 1975), p. 106.

pela maneira como este está constituído por divisões de tempo, de espaço, do outro, do eu, por suas divisões fonéticas. Com muita freqüência ela é incapaz de se expressar, a não ser que, para começar, seus lábios novamente toquem um no outro e ela movimente o corpo todo. Uma mulher se sente mais perdida quando esta imóvel do que quando está se movendo, por estar fixada numa posição, exposta em seu próprio território.

**5.** Do gesto na cena da psicanálise, o último aspecto que eu quero considerar aqui é a questão da oposição entre a mulher virgem e o paranóico, entre Dora e Schreber, o casal das origens da prática analítica. Schreber constrói sua ilusão persecutória em torno de sua condição de virgem impregnado pelos raios de Deus pai. Mas entre homens essa ilusão de virgindade só pode se desenvolver na ausência de uma esposa ou de mulheres em geral. Por outro lado, ele escreve a descrição, feita por sua esposa, dessa ilusão. Eu interpreto isso da seguinte maneira: a não ser que as mulheres estejam autorizadas a seus gestos, seu imaginário, seus símbolos, esses símbolos estarão enquistados no imaginário dos homens (verbal no sentido amplo). Em vez de um casamento ou bodas, ambos eventos culturais, existe por um lado uma virgem-tornada-mãe-real, nada mais, e por outro lado, um homem, um pai real, cuja ilusão assume a forma de um desejo de ser uma pessoa virgem impregnada por Deus, na ausência da esposa. O símbolo da diferença sexual e de sua fecundidade se perdeu. Incapazes de se tornarem frutíferos juntos por intermédio do espírito, homem e mulher perdem sua divindade, a percepção de sua humanidade. As formas que os lábios da mulher teriam criado, segundo as tradições orientais e, ainda, segundo as tradições cristãs, transformam-se nos raios que penetram Schreber e "amarram-no" a Deus. Creio que mais exatamente o amarram ao imaginário perdido da esposa e à própria economia dele. O que não foi engendrado por um deles, que está reduzido à maternidade real, transforma-se para o outro em ilusão persecutória. Schreber, como Ernst, brincava com gestos, com palavras, com sua imagem no espelho, para compensar a ausência da mãe. Nessas substituições ele deseja dominar a totalidade dela, inclusive sua virgindade feminina,

**[pág. 184]**

invisível, porém presente acima de tudo nos processos especulares de autoprodução e reprodução. Parece-me que, antes de invocarmos Deus como causa, devemos nos tornar plenamente sexuados, sem nos equivocarmos frente ao caráter criativo da sexualidade feminina em suas formas e recursos biológicos, aspectos que não foram negligenciados por outras tradições. Mas Schreber, em vez de tornar-se um homem pleno,

principalmente em sua criatividade simbólica, torna-se uma mulher, ou tenta assumir o sexo virginal da esposa, distanciando-se dela e colocando-se nas mãos da classe médica.

Esse estranho casal é ainda tópico: essa mulher paralisada em seu corpo e esse homem incapaz de perceber seu próprio corpo masculino e, em vez disso, fantasiando o imaginário feminino. A violação de Dora e suas resultantes fobias, paralisias e histerias são o outro lado da ilusão de Schreber. O universo microcósmico e macrocósmico da mulher é freqüentemente usado nas construções masculinas de teoria e prática ilusórias e de um sistema desenraizado de suas fontes no corpo, em seus ritmos e seus ciclos reguladores. Onde outrora havia nascimento, crescimento, ciclos naturais e vegetais, existe agora a construção de culturas artificiais com deuses estranhos e corpos celestes, leis e regras labirínticas, fundamentadas em manias ocultas [*cryptomaniques*], cheias de terrores, proibições, *jouissances* excessivas, patogênicas, confusas. Tudo está no limite, torna-se violento, necessita de médicos e de medicação. As percepções internas e externas parecem haver se perdido.

Como diriam alguns — Lacan, por exemplo — a cena da análise está constantemente ameaçada pela paranóia. Minha interpretação é que essa ameaça vem da falta de percepção de, e falta de respeito por, a pureza virginal da mulher e também da resultante inflação do mundo do imaginário masculino, que se apropria desse mistério feminino para si, em sua linguagem e em seu espelho.<sup>280</sup> Apropriação que ilude a si mesma. Efetivamente, esse mistério é uma economia criativa dos sentidos. Se for removida de seu lugar e de seu estilo, essa economia se enrijece, converte-se em criptas e dardos, raios dolorosos e parturições delirantes. No detalhamento de seu sofrimento, Dora e Schreber podem indicar para nós as razões de seus males e nos dar fatos que venham a possibilitar sua recuperação, e a nossa.

**[pág. 185]**

Este ensaio foi anteriormente publicado sob o título "Le Geste en psychanalyse", em *Sexes et parentes* (Paris: Minuit, 1987).

**[pág. 186]** Notas

**[pág. 187]** Título

**[pág. 188]** página em branco

---

<sup>280</sup> Ver "Femmes divines", em *Sexes et parentes* (Paris: Minuit, 1987), pp. 67-85

## Quarta Parte

---

# **Por outro simbólico (2): para além do falo**

## Capítulo Oito

### Crítica feminista inteiramente pós-moderna

Elizabeth Wright

Eu me proponho encaminhar o problema específico apresentado pelo compromisso do feminismo com a psicanálise, concentrando-me na crítica feminista. O problema encarado pela crítica feminista é de que maneira dar acesso ao discurso à mulher: para esta a escolha tem sido a submissão à linguagem pública do patriarcado ou a invenção de uma linguagem privativa que a mantém marginalizada e/ou envolve o risco de fazê-la soar esotérica. Escrevo "tem sido" porque irei postular que o atual estado da crítica feminista é de molde a criar um espaço para a mulher entre essas fronteiras, um espaço mais reconhecível no contexto do pós-modernismo.

Numa recente avaliação crítica da luta feminina, Moi, a exemplo de Kristeva,<sup>281</sup> assinala três posições principais para as mulheres: **1)** exigir "igual acesso à ordem simbólica", uma batalha por igualdade de direitos; **2)** rejeitar a "ordem simbólica masculina em nome da diferença", uma afirmativa da exclusividade de sua feminilidade; e **3)** rejeitar "a dicotomia entre masculino e feminino como metafísica", uma forma desconstruída de feminismo, que Kristeva considera como sua própria posição.<sup>282</sup> Moi também gostaria de tomar essa posição, porém assinala que adotá-la prematuramente envolve o risco de tornar redundante a luta feminista. Diriam vocês: se não fossem os inimigos, quem precisaria de amigos? Uma crítica feminista plenamente politizada, como Moi aponta claramente, está plenamente consciente de que rejeitar, na teoria, as definições de gênero fixas é ainda assim

**[pág. 189]**

ver-se, na prática, às voltas com elas, porque as feministas, em alguns pontos, podem ser forçadas, ainda que como estratégia política, a fazer o tipo de péssima escolha que qualquer sistema logocêntrico vai ditar, Elas podem lutar de dentro contra o patriarcado, numa base prática cotidiana (posição 1, mais comumente associada às feministas britânicas e americanas), ou recusar de fora o patriarcado, mediante a construção de

<sup>281</sup> Julia Kristeva, "Women's Time", em Toril Moi (ed.), *The Kristeva Reader* (Oxford: Blackwell, 1986).

<sup>282</sup> Toril Moi. "Feminist literary criticism", em Ann Jefferson e David Robey (eds.), *Modern Literary Theory: A Comparative Introduction* (Londres: Batsford, 1986), p. 124.

posições alternativas que acentuem a exclusividade do feminino, e cair no perigo de uma nova metafísica (posição 2, mais freqüentemente ocupada pelas principais feministas francesas).

Meu objetivo neste ensaio é investigar a crítica feminista psicanalítica sob a posição 3, que toma como constructo cultural a identidade (de gênero), igualmente problemática, na teoria, para os dois sexos. Em minha investigação crítica da psicanálise, do feminismo e do pós-modernismo estou particularmente interessada em revelar os fundamentos incertos de qualquer sistema idealista que se considere baseado em dados ontológicos;<sup>283</sup> contudo, creio, ao mesmo tempo, que a crítica feminista é de relevância específica para aquele projeto mais geral, pois oferece a instância mais clara e mais visível das dificuldades de tentar subverter ou re-formar de dentro qualquer sistema. A trajetória do argumento está informada inteiramente pelo pressuposto de que é uma vantagem positiva que toda a pesquisa crítica esteja em si mesma aberta a tal subversão, e isso finalmente leva à consideração da ciência como a instância mais geral desse princípio.

Com o auxílio do feminismo, a psicanálise adquiriu proeminência na instituição literária, por intermédio de uma crítica do uso ideológico dentro de sua própria instituição. A crítica literária é um campo onde floresceu a psicanálise-pelo-feminismo, pois ela enfrentou a ortodoxia na psicanálise, difícil de combater na própria instituição psicanalítica. A crítica literária adotou a luta contra o patriarcado e, de fato, contra qualquer sistema opressivo, considerando no processo até que ponto a psicanálise pode ser "refuncionada" (termo de Bertold Brecht para a transformação de material ideologicamente estereotipado, mediante a recarga desse material com novo potencial crítico), para tornar-se mais política do que, segundo algumas feministas, já é.<sup>284</sup> A crítica literária deu às mulheres o acesso ao discurso como escritoras e também como críticas, algo que elas não conseguiram obter diretamente na psicanálise nem na política.

[pág. 190]

## Psicanálise e gênero

Psicanálise (como assinalou a introdução da editora) é uma faca de

---

<sup>283</sup> Ver por exemplo Elizabeth Wright, *Psychoanalytic Criticism: Theory in Practice* (Londres e Nova York: Methuen, 1984).

<sup>284</sup> Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (Londres: Verso, 1986).

dois gumes: por um lado, permite às feministas demonstrar que o gênero é simbólico e não biológico; por outro lado, constrói a mulher em torno do símbolo fálico. A escolha (inconsciente) feita pela mãe não tem muito de escolha: ou cede ao Nome do Pai e à Lei, ou mantém a filha/o filho consigo no imaginário, no plano de um corpo inadequado e incapaz de adquirir a linguagem do Outro.<sup>285</sup> A mulher no patriarcado está condenada a ocupar o lugar do significante para o outro masculino, que pode dar rédeas livres às suas fantasias e obsessões e, ainda por cima, implicá-la nestas.

É graças à teoria e à prática do lapso de linguagem, causado pelo desejo inconsciente, de autoria de Freud e Lacan, que as feministas continuam a abraçá-los, ainda que um tanto friamente. Debate-se continuamente até que ponto eles podem ser considerados servidores da causa feminista. Em primeiro lugar, as mulheres derivavam deles as provas de sua própria expressão. Elas divulgaram, por todos os meios à sua disposição, em que grau a subjetividade da mulher, o que nossa cultura chama feminilidade, tem sido e ainda é determinada pelo discurso do patriarcado: na teoria freudiana, a mulher emergindo como "homenzinho" a menos; em Lacan, como "não-toda". Em ambos os casos ela está implicada na ambivalência da "sedução da filha"<sup>286</sup> como uma pré-condição para mover-se do desejo materno para o desejo paterno. O livro de Gallop foi o primeiro projeto literário extenso que se propôs a, de dentro de suas próprias hostes feministas, desafiar e subverter o discurso psicanalítico, tentando criar entre a psicanálise lacaniana e o feminismo um intercuro no qual cada um desafia o essencialismo do outro. O que ela agora vem rejeitar em Lacan é, por um lado, a equação fácil de seu conceito de uma castração, que condena o ser humano à ausência de controle com uma amputação e, por outro, de determinado estrato biológico distinto do humano. Uma feminista que busque aliar-se a Lacan encontra-se desse modo em risco de reificar tanto o "humano" e o "natural" quanto valores exclusivos (ver o artigo de Gallop neste livro).

Em *Figuring Lacan*,<sup>287</sup> MacCannell faz uma proveitosa comparação entre Kant e Lacan. O que não deve ser atribuído a Lacan é a

[pág. 191]

idéia da Ordem Simbólica como um imperativo categórico. A Ordem Simbólica de Lacan é uma fórmula não para o âmbito de juízos ideais, mas

---

<sup>285</sup> Maud Mannoni, *The Child, His 'Illness', and the Others* (Harmondsworth: Penguin, 1983).

<sup>286</sup> Jane Gallop, *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* (Londres: Macmillan, 1982).

<sup>287</sup> Juliet Flower MacCannell. *Figuring Lacan: Criticism and the Cultural Unconscious* (Londres e Sidney: Croom Helm, 1986), pp. 139-51.

sim para uma cartografia de costumes que sempre permanecem ajustáveis. Como a lógica, ela é o fantasma de acordos, mas deve ser aplicada aos fenômenos o tempo todo. A Ordem Simbólica está baseada em nada mais que o princípio de uma clivagem, um sim/não binário que qualquer sujeito é obrigado a aceitar para emergir do real. O problema surge quando um conteúdo binário é autorizado a tornar-se rígido, como se essas oposições sempre houvessem existido. Pois não é a estrutura em si que constitui uma ameaça a qualquer liberdade, mas aqueles que transformam a presumida universalidade dela numa garantia para seu próprio discurso de poder. No caso, a identidade humana será fundamentada em distinções falsas, tais como as que se fundamentam no racismo ou no patriarcado. Sob tais circunstâncias a linguagem já não é um jogo adequado, com outros em lugares equivalentes ao da própria pessoa, mas sim uma manipulação perpetrada por outros, em que o sujeito é colocado num campo de força dentro do qual é compelido a adotar uma falsa identidade. É contra isso que as feministas estão se levantando no caso das distinções de gênero. Há aquelas que acusam Lacan de meramente mudar a causa da opressão feminina do "homem per si" para "a organização estrutural da sociedade, da língua e das trocas";<sup>288</sup> outras, porém, argumentam que é a prática teórica lacaniana que faculta às feministas ver a mulher como um construto mítico, e que pode e deve provocar leituras alternativas.<sup>289</sup> O que quer dizer que os velhos mitos devem ser abandonados, e novos mitos, inventados. Contudo, conforme assinala Ragland-Sullivan, não será no plano real da castração primária (a separação do corpo da mãe) que a batalha por novas formas de identidade de gênero deve ser livrada, mas no da castração secundária, mediante os significados atribuídos à posição do pai no triângulo, pois é aí que começa a mascarada:

A história da mulher jamais será apreciavelmente mudada sem a compreensão teórica do motivo por que algum dia houve contra as mulheres discriminação baseada em questão de gênero. Se, no entanto, a nova epistemologia de Lacan é válida, a tarefa colocada diante das feministas é realmente monumental e, em parte, impossível. O impasse reside na natureza circular no dilema em si. Após a Castração,

[pág. 193]

---

<sup>288</sup> Elizabeth Grosz, "Love letters in the sand: reflections on *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*", ed. by Juliet Mitchell e Jacqueline Rose", *Critical Philosophy* 1,2 (1984), p.85; ver também as questões propostas em Gale Greene e Coppelia Kahn (eds.), *Making a Difference: Feminist Literary Criticism* (Londres e Nova York: Methuen, 1985).

<sup>289</sup> Juliet Mitchell e Jacqueline Rose, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne* (Londres: Macmillan, 1982); Jane Gallop, *Reading Lacan* (Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1985); MacCannell, *op. cit.*; Ellie Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan and the philosophy of psychoanalysis* (Londres e Canberra: Croom Helm, 1986).

o Desejo inconsciente da mãe é comunicado ao filho, juntamente com as atitudes dela em relação ao falo e com mensagens sobre o lugar da criança do interior do drama estrutural, simbólico. Para neutralizar o sistema, então, deve-se mudar o gênero da fonte primária de proteção e identificação... ou mudar o Desejo inconsciente das mães que, ao aceitar sua feminilidade, apoiam um sistema de valores fálicos.<sup>290</sup>

As feministas que acreditam que os pensamentos lacanianos fornecem o fundamento para a reescritura da história da mulher e do homem estão empenhadas numa crítica que vai além de dirigir-se à literatura para encontrar as provas da opressão das mulheres. A crítica neofeminista está repensando a luta das mulheres por poder e reconhecimento, pois vê a futilidade de perpetuar oposições binárias fixas. Em vez de ler um texto por ter sido escrito por mulher ou por considerar a representação da mulher, essas críticas feministas, assumindo a posição 3, lêem os textos por seus significados hipotéticos e marginais, sustentando que é essa espécie de significados que constitui uma subjetividade feminina. Elas afirmam que um tipo mais radical de crítica feminista seria o tipo que capitaliza a posição marginal da mulher pela recusa a estabelecer uma distinção clara entre sujeito e objeto.<sup>291</sup> Em apoio a isso, elas interrogaram os escritos de Derrida, tanto quanto os de Lacan, e constataram que "é a *mulher* que deve ser liberada de sua servidão metafísica; e é a escrita, como 'operação feminina', que pode subverter e realmente subverte a história dessa metafísica".<sup>292</sup> Alice Jardine vê esse "anti- e/ou pós-femi-nismo" das teóricas francesas como "ilustrativo da modernidade", pelo fato de seu discurso minar sistematicamente todas as categorias que aceitamos como naturais.<sup>293</sup> Existe no ato de escrever uma intrínseca indecidibilidade que não é ambigüidade, e que está além de qualquer distinção de gênero fixada. No entanto, será dito "feminino" e aí reside o perigo de uma nova metafísica, apesar de que os homens não estão excluídos da posição.<sup>294</sup>

A teoria que mais fez em prol de examinar o marginal de uma perspectiva feminina, embora não feminista, é a de Julia Kristeva. Em sua introdução à obra desta, Moi destaca a teoria de Kristeva sobre um sujeito em processo, baseada numa visão de linguagem como sistema móvel e provisório de significação, com suas categorizações constantemente

**[pág. 193]**

---

<sup>290</sup> Ragland-Sullivan, *op. cit.*, pp. 298-9.

<sup>291</sup> Ver Gallop, *Reading Lacan*.

<sup>292</sup> Alice Jardine, *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity* (Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1985), p. 183.

<sup>293</sup> *Ibid.*, pp. 21-5.

<sup>294</sup> Ver Shiach e Spivak, neste volume.

perturbadas pelo ressoar de impulsos corporais primordiais.<sup>295</sup> Embora essa sexualidade pré-ediapiana retorne em ambos os sexos, ela levou Kristeva e seguidoras a prestar especial atenção ao corpo materno, em torno do qual ocorre essa experiência inicial, com a mãe sendo o objeto primário de amor para os primeiros impulsos sexuais espas-módicos e descoordenados da criança, satisfazendo suas necessidades e codificando seus desejos. Mas essa focalização no espaço ocupado pela mãe e pela criança agora começou a mudar para o foco sobre a mãe, como um sujeito/objeto desvalorizado<sup>296</sup> e sobre a tentativa de encontrar um signo positivo para ela colocar no lugar dos vários mitos do eterno feminino, que no passado a idealizaram, removendo a existência corpórea, conquanto ao mesmo tempo tenham ajudado a sustentá-la. A continuada vulnerabilidade da mulher na ordem simbólica suscitou novas questões referentes ao valor do materno:

O desejo de ser mãe, considerado alienador e mesmo reacionário pela geração anterior de feministas, obviamente não se tornou um padrão para a geração atual. Mas observamos nos últimos anos um aumento no número de mulheres que não só consideram sua maternidade compatível com a vida profissional ou com seu envolvimento feminista... mas também a consideram indispensável para descobrir não a plenitude, mas sim a complexidade da experiência feminina, com toda a alegria e dor que essa complexidade comporta.<sup>297</sup>

A questão do contínuo desejo de maternidade já não pode ser respondida somente nos termos tradicionais ou nos termos psicanalíticos; portanto, voltemos ao texto literário, por sua extraordinária capacidade de revelar o não-dito, desta vez para deixar falar a mãe e o materno.

Uma recente coletânea de ensaios<sup>298</sup> se dirige à revisão feminista da narrativa materna, centrando-se particularmente no modo como a teoria psicanalítica de Freud a Klein e a Winnicott construiu essa narrativa. Em termos psicanalíticos, a ausência da mãe em relação à criança indica a presença daquela não só em outro lugar, mas de certo modo atendendo ao ou sendo atendida pelo pai. Ou seja, ela é sempre vista da perspectiva daqueles que alegam direitos sobre ela, seja a criança ou o pai. Ver as necessidades maternas em relação a outras mulheres, ou ao próprio trabalho, não é uma visão que a teoria psicanalítica ajude a promover.

**[pág. 194]**

---

<sup>295</sup> T. Moi (ed.), *The Kristeva Reader* (Oxford: Blackwells, 1986).

<sup>296</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror* (Nova York: Columbia University Press 1982).

<sup>297</sup> "Women's Time", em Moi, *Kristeva Reader*, p. 205.

<sup>298</sup> Shirley Nelson Garner, Claire Kahane, e Madelon Sprengnether (eds.), *The M(other) Tongue: Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation* (Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1985).

Em seu esclarecedor ensaio nessa coletânea Susan Rubin Suleiman argumenta que a teoria psicanalítica tradicional, sendo uma teoria da infância, confina a mãe em um papel puramente sacrificial, condenando-a a um altruísmo total. Suleiman assinala que Klein fala com grande intuição sobre os impulsos assassinos da criança em relação à sua amada mãe, mas nada tem para dizer sobre o inverso. A noção de que a mãe possa estar em conflito face ao filho e ao próprio *trabalho*, ou a idéia de que mãe possa ser o sujeito de criação artística, mais do que seu objeto,<sup>299</sup> é uma visão relativamente nova: "*As mães não escrevem, elas são escritas...* essa é a suposição subjacente à maioria das teorias psicanalíticas sobre a escrita e a criação artística em geral."<sup>300</sup> Suleiman pede mais informação em forma de diários, memórias, ensaios produzidos por mães que escrevem.

Entrementes, ela pergunta: "Existe uma fantasia da mãe que escreve?" E responde examinando a "ficção" de uma mãe. Farei um rápido resumo de seu primeiro exemplo, um conto intitulado "Good housekeeping" ("Boa dona de casa"), escrito por Rosellen Brown, mãe de duas crianças pequenas. Uma mãe-fotógrafa vai percorrendo a casa, de câmara em punho, fazendo fotos antidomésticas (o título da história é irônico). Quando o bebê acorda, chorando, ela vê "a úvula do bebê tremendo como uma estalactite prestes a cair".<sup>301</sup> Mas, quando ela aponta a câmara para o bebê, ele pára de chorar e sorri, transformando-se assim de objeto em sujeito. Após deter-se um momento, a mãe estende a mão e calmamente belisca o bebê na coxa: "Encontrou a firmeza rosada da coxa... continuou a beliscar bem forte, até conseguir novamente aquela úvula zangada",<sup>302</sup> uma úvula, descrita em certa quantidade de termos metafóricos, distantes da linguagem da "boa dona de casa", como revela Suleiman. Ela escreve: "Para mim a força da história reside na fantasia que leio nela: 'com cada palavra que escrevo, com cada metáfora, com cada ato de criação genuína, eu machuco meu filho.'" Daí que para ela a história não é apenas uma história sobre como ser mãe, mas sim "uma história sobre a *representação* da maternidade escrita por uma mãe... uma história sobre a relação especular entre a mãe-como-artista e seu filho",<sup>303</sup> um jogo de olhares no qual a agressividade materna suplanta a ternura.

**[pág. 195]**

---

<sup>299</sup> Ver meu *Psychoanalytic Criticism*, para as diversas teorias de criatividade centradas na criança, de Freud a Winnicott.

<sup>300</sup> Susan Rubin Suleiman, "Writing and Motherhood", em Garner, Kahane e Sprengnether (eds.), *op. cit.*, p. 356.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 373, citando Brown.

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 374.

## Do feminismo ao pós-modernismo

A crítica psicanalítica, ao contrário de qualquer outra crítica, oferece às críticas feministas um modo de olhar para sujeitos sexualmente diferenciados, dando acesso à subjetividade das mulheres na escrita e em todas as formas de prática discursiva. Mas, quando o feminismo adota a psicanálise, também encampa o pós-modernismo: como este, ela está interessada na mudança das fronteiras, na derrocada das oposições binárias, mas ao mesmo tempo ela oferece ao pós-modernismo uma política a ser conduzida no campo literário e artístico. Sem o feminismo, a psicanálise e a literatura estavam atacadadas num abraço que se mostrou um tanto estéril: houve pouca movimentação a partir do importante avanço feito por Shoshana Felman nos anos 70, ou seja, que a literatura e a psicanálise deveriam ser o "des-pensamento" uma da outra: onde a psicanálise aponta para o inconsciente da literatura, a literatura aponta para o inconsciente da psicanálise.<sup>304</sup> Em outras palavras, enquanto a literatura deveria ter sondadas suas teorias na ficção, a psicanálise deveria ser investigada no tocante à sua literariedade, a seus lapsos de significado, que revelariam a existência de ficção na teoria.

A teoria pós-modernista oferece ao feminismo um quadro de referência adicional, permitindo-lhe articular a diversidade e as contradições que surgem não só *entre* várias posições mas também *dentro* de várias posições. Para elaborar a interseção do feminismo com o pós-modernismo, necessito mapear as linhas principais do debate atual. Este parece dividir-se em certa quantidade de campos: 1) os que julgam o pós-modernismo uma contaminação do modernismo, cujos proponentes "proclamam como de sua autoria as revelações de uma subjetividade descentrada, emancipada dos imperativos do trabalho e da utilidade";<sup>305</sup> 2) os que igualmente o vêem como negativo, mas por outras razões, ou seja, por seu reforço à "lógica do capitalismo consumidor"<sup>306</sup> ou por sua tendência a imitar e parodiar "a resolução formal da arte e da vida social tentada pela vanguarda, enquanto sem remorsos a esvazia de seu conteúdo político";<sup>307</sup> 3) os que o vêem como positivo, aclamando o pós-moderno

<sup>304</sup> Shoshana Felman, "To open the question", *Literature and Psychoanalysis- The Question of Reading: Otherwise*, *Yale French Studies* 55/6 (1977), pp. 5-10.

<sup>305</sup> Jürgen Habermas, "Modernity — an incomplete project", em Hal Foster (ed.), *Postmodern Culture* (Londres e Sidney: Pluto, 1985), pp. 3-15 (p. 14).

<sup>306</sup> Frederic Jameson, "Postmodernism and consumer society", em Foster (ed.), *op. cit.*, pp. 111-25 (p. 125).

<sup>307</sup> Terry Eagleton, "Capitalism, modernism and postmodernism", *New Left Review* 152 (1985), pp. 60-73

como um triunfo da heterogeneidade sobre o consenso, o artista e o escritor "trabalhando sem regras para formular as regras para o que *terá sido feito*" depois que o evento ocorreu,<sup>308</sup> sendo assim capazes de resistir à captura por qualquer forma de ideologia.

[pág. 196]

A noção de resistência a toda forma de significado reificado é crucial para o projeto daqueles que acreditam no potencial radical do pós-modernismo, mas será que é suficiente? Ou não será até contraproducente, pelo fato de que enfatizar o marginal na experiência solapa qualquer sentido de coletividade? A crítica feminista ao patriarcado e a crítica pós-modernista da representação se inter-secionam mais proveitosamente, onde a questão ultrapassa uma simples crítica de representação. Continuar dentro de uma problemática específica, debatendo os prós e os contras da representação, tem conseqüências funestas para uma política pós-moderna, "em que o poder de representação é algo buscado, realmente algo porque se luta apaixonadamente, nos grupos que se julgam dominados por representações espúrias e alienadoras".<sup>309</sup>

O feminismo confronta essa aporia tentando fazer mais do que meramente formar uma nova aliança com a teoria. As feministas empreenderam a luta sobre a produção, a distribuição e a transformação do significado, numa quantidade de práticas culturais específicas como foco da intervenção e oposição políticas, para desafiar as formas de representação que as constroem e oprimem. Há nisso uma analogia com o discurso do pós-modernismo, como discurso que tenta conceber a diferença sem oposição. O tipo de atividade simultânea em muitas frentes (essencialista, culturalista, lingüística, psicanalítica, antipsicanalítica) já é compatível com o pensamento pós-moderno, como Craig Owens<sup>310</sup> apontou, O fato de artistas feministas estarem forjando nova aliança com a teoria tem decerto efeitos radicais (alguns dos quais serão discutidos abaixo). Os projetos feministas pós-modernos deliberadamente irrompem através das fronteiras dos discursos da arte, da crítica e da teoria.<sup>311</sup> Owens afirma que tanto o pós-modernismo quanto o feminismo desafiam "a rígida

---

(p.61).

<sup>308</sup> Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 81.

<sup>309</sup> J. Arac, "Introduction" (ed.), *Postmodernism and politics* (Manchester: Manchester University Press, 1986), pp. ix-xiii (p. xxi).

<sup>310</sup> Craig Owens, "The discourse of others: feminists and postmodernism", em Foster (ed.), *op. cit.*, pp. 57-82.

<sup>311</sup> Dianne Chisholm, "French feminist writing" (artigo inédito, 1986).

oposição estabelecida pelo modernismo entre prática e teoria artísticas".<sup>312</sup> A intervenção dele deve ser bem recebida, por apontar para o descaso entre os críticos pós-modernos de sexo masculino perante a política sexual inerente à prática pós-moderna das mulheres, principalmente no referente à desconstrução do olhar masculino. Mas a política inerente a essas questões será suficientemente positiva?

Uma área específica onde o feminismo e o pós-modernismo se envolvem numa mútua política sexual é a de seu envolvimento com a

**[pág. 197]**

teoria do cinema, que lhes permite desafiar o modo como a fantasia é colocada a serviço da ideologia opressora do capitalismo. A teoria do cinema certamente ofereceu às feministas um modo de detonar uma crítica substancial contra a produção e a reprodução de imagens fetichizadas da mulher, construídas segundo o olhar masculino. O pós-moderno renunciou à crença na visão como modo privilegiado de acesso à realidade. Aqui a psicanálise permitiu às feministas lançar uma crítica à visão como sexualmente parcial: no enredo freudiano é o olhar que determina a descoberta da diferença sexual, feita pela criança, e estabelece o falo como um significante privilegiado da identidade sexual. A teoria do cinema examina a manipulação cinematográfica do olhar: a câmera é conceituada como um instrumento do olhar, o que controla o olho do espectador. A teoria feminista do cinema, na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, acompanhou o controle do olhar nos filmes clássicos de Hollywood e mostrou como ele é construído como um olhar masculino patriarcal e como constitui, por sua vez, o olhar do espectador num campo de visão masculino. A teoria feminista do cinema articula modos de revogar o sistema patriarcal do olhar, no qual a mulher está sempre diante da câmera e o homem atrás dela. Mulvey propõe a destruição da narrativa e do prazer visual como objetivo máximo do cinema feminino,<sup>313</sup> e Koch sugere uma mudança não para uma "estética feminista", mas para "desestética feminista".<sup>314</sup> Isso indica que o cinema feito por mulheres, em comum com o pós-modernismo, rejeitou uma estética vanguardista de subversão, em favor de uma resistência à representação (fímica), exigindo o abandono das noções tradicionais de "estética".<sup>315</sup>

---

<sup>312</sup> Owens, *op. cit.*, p. 65.

<sup>313</sup> Laura Mulvey, "Visual pleasure and narrative cinema" *Screen* 16,3 (1975), pp. 6-18.

<sup>314</sup> Gertrud Koch, "Exchanging the gaze: re-visioning feminist film theory", *New German Critique* 34 (1985), pp. 139-53.

<sup>315</sup> Teresa de Lauretis, "Aesthetic and feminist theory: rethinking women's cinema", *New German Critique* 34 (1985), pp. 154-75.

Trata-se decerto de uma manobra tática diferente daquela do "essencialismo" feminista; mas não se pode dizer que vá além de uma política de resistência. Contudo, seria errado defini-la como faz Johnson, como *mera* resistência:

Para as feministas pós-modernas a emancipação aparentemente significa apenas uma liberação face ao normativo privilegiar de qualquer modalidade específica culturalmente construída, ou estilo, de subjetividade humana. Ilido o que é proposto é uma afirmação da particularidade das normas baseadas em gênero e o repúdio a uma repressiva universalização dos padrões, própria de uma subjetividade peculiarmente masculina e culturalmente constituída.<sup>316</sup>

[pág. 198]

Para Johnson, o pós-modernismo não pode construir um modelo positivo do feminino além daquele que já está inscrito. O pós-modernismo é para ela irrecuperavelmente relativista e bastante incapaz de construir uma diferença positiva. Johnson, neste ponto, está alinhada com Habermas, em sua lealdade ao esforço histórico coletivo do Iluminismo, e com Jameson, em sua preferência (não acrítica) pelo modernismo, em detrimento do pós-modernismo, como um projeto mais coerente que ainda não esgotou seu potencial crítico.

## **Rompendo as fronteiras do discurso**

Contudo, o mais surpreendente sobre o projeto feminista pós-moderno é, como já mencionado, sua transgressão das fronteiras entre a arte, a crítica e a teoria, uma empreitada que o modernismo, com sua ênfase na autonomia do estético, não teria sancionado. As escritoras feministas influenciadas por Lacan, como Kristeva e Cixous, praticam uma escrita pós-feminista, ao mesmo tempo que elaboram uma teoria; embora essa prática não seja exclusiva da escrita feminista, é aí onde se mostra mais abertamente política. Em seu ensaio "Stabat Mater"<sup>317</sup> Kristeva mostra como o conceito da Virgem Mãe é dependente dos Pais da Igreja, ao misturar uma narrativa histórico-teórica com seu próprio discurso materno, colocando lado a lado colunas verticais de cada texto, e assim demonstrando (tipo) graficamente a incongruência política dos dois

---

<sup>316</sup> Pauline Johnson, "From Virginia Woolf to the postmoderns: developments in feminist aesthetic", *Radical Philosophy* 45 (1987), pp. 23-30 p. (29).

<sup>317</sup> Em Moi (ed.), *Kristeva Reader*

discursos. Em *The Newly Born Woman*<sup>318</sup> Cixous gostaria de se identificar com a mulher heróica na ficção, mas só consegue encontrar heróis masculinos, ao contrário de Clément, a co-autora do livro, em cuja opinião as mulheres devem identificar-se com a histérica e a feiticeira, que escrevem a partir do conhecimento de suas próprias repressões ideológicas. O livro coloca em cena a dialética entre dois feminismos, o da poetisa-acadêmica (Cixous) e o da intelectual socialista (Clément), que comentam de forma auto-reflexiva seu próprio tipo de discurso e discutem o que é mais eficiente para o feminismo. Sua tese geral, articulada num estilo que deliberadamente funde o teórico e o lírico, é que, se as mulheres quiserem participar da história, devem escrever a si mesmas dentro da história, superando os obstáculos de uma cultura masculina dominante, emergindo, apesar dela, por intermédio de sua escrita, mais do que por efeito de qualquer essencialismo

[pág. 199]

biológico. A rota deve ser a da escrita rebelde (a histérica), trazendo dessa forma um sujeito feminino à existência e à história, isto é, um sujeito recém-nascido: *La Jeune née* significa três coisas: "mulher recém-nascida", ("*Là Jeune nais*"), um trocadilho que se refere a uma "proscrita da escritura feminina" (*la Genet*); e um sujeito feminino inexistente ("*la je n'es*").<sup>319</sup>

Monique Wittig também combate na dupla frente de batalha da teoria e da ficção, embora não necessariamente de forma conjugada. Sua obra é um exemplo de trabalho radical, parcialmente reconstrutivo, que advoga uma política revolucionária. Isso fica evidente em seu romance *Les Guerillières*,<sup>320</sup> onde utiliza a figura da lésbica para desconstruir uma iconografia feminina, ao mesmo tempo que lança uma política negativa em seu artigo "The Straight Mind".<sup>321</sup> Um de seus alvos preferenciais é a psicanálise, que ela ataca no que considera o insosso pressuposto desta, em relação à construção do sujeito: "Os discursos que particularmente oprimem a todos nós, lésbicas, mulheres e homossexuais masculinos, são os discursos que consideram assentado o fato de que a heterossexualidade é

---

<sup>318</sup> Hélène Cixous e Catherine Clément, *The Newly Born Woman* (Manchester: Manchester University Press, 1986).

<sup>319</sup> *Ibid*, p. 166. Em sua mescla pós-modernista de poesia, teoria e crítica, Irigaray igualmente se reúne às legiões daqueles que não podem, sem problemas, ser depreciados como essencialistas, por serem todos contra a articulação de uma teoria como um discurso masculino de poder. Ver neste livro a releitura de Irigaray feita por Braidotti, e também a de Whitford, onde esta postula que aquela foi mal interpretada como alguém que estivesse simplesmente reescrevendo teoria psicanalítica, quando ela deveria ser vista como uma pós-laciana tentando efetuar uma mudança na ordem simbólica.

<sup>320</sup> Monique Wittig, *Les Guerillières* (Nova York: Viking, 1971).

<sup>321</sup> *Feminist Issues*, 1,1 (1980), pp. 103-10.

o que fundamenta a sociedade, qualquer sociedade."<sup>322</sup> Ela acredita que o sistema vigente tem partes interconectadas que apóiam umas às outras, com o resultado de trivializar e oprimir os que tentam se definir, segundo uma modalidade não provida pelos discursos existentes. O artigo é uma conclamação radical às lésbicas para recusarem a linguagem heterossexual, "lésbicas não são mulheres",<sup>323</sup> voltando o tempo todo à questão de que as diferenças estabelecidas pela cultura patriarcal dominante são de molde a marginalizar e a tornar indefiníveis as categorias radicais incomensuráveis com uma ordem não-heterossexual. "A mente reta", como ela a chama, em alusão à antropologia estrutural de Lévi-Strauss, conspira para definir a sociedade segundo um número de conceitos rígidos, como "a troca das mulheres, a diferença entre os sexos, a ordem simbólica, o inconsciente, o desejo, *jouissance*, a cultura, a história".<sup>324</sup> Ela sustenta "que o estruturalismo, a psicanálise e principalmente Lacan transformaram rigidamente em mitos seus conceitos", e que eles retiraram mitos do passado e lhes deram novas interpretações que os absorvem na ideologia dominante, "supernitificando" desse modo os conceitos e transformando as interpretações, por sua vez, em mitos.<sup>325</sup> Em *Les Guerillières* Wittig produz um mito por conta própria, ao fornecer imagens de uma sociedade utópica.

[pág. 200]

O problema, entretanto, é que até agora não houve modo de reconciliar a noção de feminino como um tema geral para os dois sexos (associando-o com a crítica pós-moderna do binarismo e a necessidade de repensar a diferença) com a necessidade histórica das mulheres de encontrar uma voz coletiva numa realidade falocêntrica opressiva. Sandra Harding, escrevendo um discurso teórico, *The Science Question in Feminism*<sup>326</sup> sugeriu tentativamente que poderia haver um feminismo que, ao mesmo tempo, fosse unido em seu compromisso universal de investigar e derrubar a opressão feminina sob o patriarcado, e plurívoco em sua representação de uma diversidade de movimentos feministas positivos, abrangendo diferenças de raça, de core de classe. Pela mesma razão ela rejeita o ideal de uma ciência objetiva sem valoração, conduzida a partir de um ponto de vista espuriamente neutro, preferindo a ciência que é criticamente consciente da ligação inescapável entre compromisso científico, e moral, e político, aceitando assim a contínua necessidade de

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>326</sup> Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1986).

ajustes dialéticos. Ao reconhecer a presença da dialética dentro de si mesma, a ciência se torna pós-moderna. A ciência tem sido *par excellence* o paradigma de um sistema falocêntrico idealizado, e o desafio a ela exemplifica o projeto do feminismo para diversificação de suas modalidades de pesquisa.

O projeto feminista tem por decorrência que os mundos que codificaram projeções da mulher sejam submetidos a um deciframento geral: o feminismo examina os processos pelos quais se concede, ou se recusa, o acesso da mulher ao discurso, e ao mesmo tempo inaugura um novo modo de pensar, escrever e falar. Existe agora uma abundância de textos escritos por mulheres, surgidos de todo tipo de comunidade. Em algumas áreas, como a América do Norte, os estudos da mulher estão mudando a face dos departamentos universitários. O que é mostrado pela diversidade da crítica literária feminista, respaldada por uma releitura da psicanálise, é que os discursos não versam meramente sobre a produção de definições, mas determinam a "natureza" dos corpos e mentes dos sujeitos que eles visam a governar. Assim as críticas literárias feministas não só fornecem leituras subversivas de textos literários tradicionais e modernos e modificações de imagens eruditas da feminilidade. Também oferecem um desafio contínuo à estrutura de poder dominante e a suas alegações de imparcialidade, mostrando que não há nada de imparcial sob o sol, a começar pelo próprio discurso do feminismo, cujo sinal de vida mais vivido é o quanto prospera com as diferenças internas.

**[pág. 201]**

**[pág. 202-203]** Notas

**[pág. 204]** página em branco

## Capítulo Nove

---

"O 'simbólico' deles existe, detém poder  
— nós, as semeadoras da desordem, o  
conhecemos bem demais"

Morag Shiach

O título desse artigo é uma citação de "The laugh of the Medusa" [A risada da Medusa], de Hélène Cixous. A citação mobiliza termos que são preponderantes tanto na obra de Cixous nos últimos vinte anos quanto para a presente coletânea de psicanálise e feminismo. Concentrando-se em questões do "simbólico", do poder e da política da desordem, a obra de HC sugere novas modalidades de soluções para a relação entre teoria psicanalítica e prática feminista. Ela nos permite analisar o que definimos como teoria feminista ou crítica feminista e considerar as implicações de uma prática teórica que começa com uma política articulada: o "feminismo" é, afinal de contas, um termo político, um questionamento do poder e da possibilidade de mudança, e não somente uma questão de técnica.

Cixous começa evocando o simbólico, que aponta na direção do discurso da psicanálise. Mas ela o coloca entre aspas, e assim questiona seu estatuto ontológico: estamos lidando com metáfora, com representação ou com alguma espécie de real? Ela também o descreve como o simbólico "deles". É por conseguinte um termo em relação ao qual ela convida as mulheres a tomarem certa distância, ainda que meramente retórica, e oferece implicitamente a possibilidade de um outro simbólico, um que fosse "nosso".

[pág. 205]

A natureza complicada dessa invocação da linguagem da psicanálise é, como veremos, típica da obra de Cixous. Noções como "o imaginário", "o simbólico" e "falta" são recorrentes em sua escrita, mas são constantemente minadas. Depois de afirmar o problema do poder e do "simbólico", Cixous então insiste em que "não somos de modo algum obrigadas a depositar nossas vidas nos bancos de falta deles".<sup>327</sup> A

---

<sup>327</sup> Hélène Cixous, "The laugh of the Medusa", em Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (eds.), *New*

observação é retórica, e a obrigação, como Cixous o sabe, é bastante real; mas isso não significa que não esteja aberta a ataque. Em outras ocasiões, Cixous desenvolve uma crítica da linguagem da psicanálise que se empenha no tipo de argumentação feito por Naomi Segai, neste volume, sobre a natureza contingente das narrativas mobilizadas pela psicanálise. Cixous sustenta que "eles teorizaram seu desejo de realidade" e que a psicanálise "reproduz a visão masculina, da qual ela é um dos efeitos".<sup>328</sup> Ela distancia dessa maneira o projeto político e teórico do feminismo das descrições parciais de subjetividade e identidade sexual oferecidas pela psicanálise.

Contudo, o problema das formas pelas quais nós, como mulheres, estamos envolvidas nas narrativas da teoria psicanalítica não pode, como Cixous demonstra, simplesmente ser descartado sob a alegação de que "a psicanálise não tem nada que ver conosco". O problema é até que ponto algumas das descrições oferecidas a nós pela psicanálise parecem envolver-se com a experiência da opressão, com a dificuldade de nosso acesso à linguagem, com o próprio motor da política sexual. O dilema é muito semelhante àquele explorado por Alice Jardine em relação às teorias do pós-modernismo: essas teorias parecem ter alguma influência, parecem dizer algo que é útil ao projeto do feminismo, mas por outro lado evidentemente não são sobre nós, e de fato nem sempre são *sobre* coisa alguma em particular.<sup>329</sup> Nós temos assim uma série de iniciativas teóricas que são inescapáveis, mas também irrelevantes e às vezes simplesmente incorretas.

A abordagem de Cixous a esse dilema leva a um projeto muito complexo de escrita teórica e ficcional, de concessões estratégicas e recusas teóricas, de escrita mediante conjuntos de imagens e de desmontagem de poderosas narrativas de mito e lenda. Ela está consciente de que a parada é alta e de que as mulheres escritoras e teóricas ainda estão vulneráveis ao "novo homem velho": "Atraindo-as com significantes espalhafatosos, o demônio da interpretação — oblíquo, enfeitado de modernidade — vende a elas as mesmas algemas, bugigangas

[pág. 206]

e correntes."<sup>330</sup> A própria Cixous, naturalmente, não está imune a essa vulnerabilidade, e por vezes sua escrita parece fazer excessiva concessão à

---

*French Feminisms* (Brighton: Harvester, 1981), pp. 245-64 (p. 255).

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>329</sup> Ver Alice Jardine, neste volume.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 262.

propalada invisibilidade das mulheres.

Podemos verificar então que "o simbólico" nos leva ao cerne dos problemas tratados nesse livro, mas isso também o faz o próximo termo da citação: "poder". Cixous nesse ponto equacionou o poder com o simbólico. Não tenho certeza de que esta seja uma equação que todos estariam preparados para aceitar: podemos querer examinar outros tipos de instituições e mecanismos para a expressão e o reforço de relações de poder. A equação é, no entanto, central para a escrita de Cixous: sua alegação é de que a organização da linguagem, os duplos conjuntos hierarquizados de oposição que estruturam o pensamento filosófico e a linguagem narrativa, é o que produz o fundamento lógico para, e os meios de, oprimir a mulher.

Ante esse "poder", Cixous oferece a possibilidade de recusa, de desordem. Nós, mulheres, devemos ser as semeadoras da desordem, o ponto de dificuldade na rígida estrutura que desejaria tornar-nos invisíveis e silenciosas. Mas isso suscita uma importante pergunta à obra de Cixous: a desordem representa um desafio ao poder ou consiste meramente no único espaço disponível para a articulação da impotência?

Para responder a tal pergunta, temos de chegar ao termo final da citação: "conhecimento". O que é aquilo que nós conhecemos bem demais? Por intermédio de um cotejo crítico dos mais conhecidos textos teóricos de Cixous, *La Jeune née e A risada da Medusa*, tentarei demonstrar até que ponto ela interroga os "conhecimentos" que estruturam nossa identidade e nossas relações sociais. Postularei que os "excessos" mais conhecidos da posição de Cixous, a insistência, por exemplo, em que as mulheres, mercê de sua proximidade com o materno, devem escrever com "tinta branca", podem apenas ser compreendidos como parte de um compromisso com as representações da "mulher" que estão embutidas, e perpetuadas, pelos textos filosóficos e ficcionais. A investigação realizada por Cixous sobre os fundamentos teóricos e políticos que estruturam nossos "conhecimentos" é continuada tanto em suas reações à escritora modernista brasileira Clarice Lispector quanto em suas peças. Eu argumentarei que esses textos não podem ser simplesmente vistos como a evidência de uma estética "feminina", mas devem ser colocados no contexto de um conjunto de problemas

[pág. 207]

teóricos sobre a natureza da diferença: problemas que estão mais claramente articulados na obra de Derrida. Cixous tenta representar em

termos mais concretos, e mais obviamente políticos, a relação entre categorias de pensamento e estruturas de opressão. Ela tenta desafiar as definições dominantes de "mulher" e de diferença sexual, ao mesmo tempo que conserva a possibilidade de ação política pelas mulheres e em benefício das mulheres.

Cixous adota várias estratégias para subverter as certezas de um discurso que ela percebe como resolutamente patriarcal: toma literalmente algumas representações e empurra-as para conclusões desconfortáveis; ela recusa totalmente outras representações; e a outras, ainda, simplesmente ridiculariza. As familiares acusações de ingenuidade ou essencialismo, sustentarei, geralmente são o resultado da incapacidade de levar em conta a complexidade do projeto no qual ela está envolvida e até que ponto ela está, bastante conscientemente, falando sobre representações e sobre estratégias disponíveis para a transformação daquelas, mais que sobre a realidade. As dificuldades de manter a natureza metafórica da escrita de Cixous, principalmente em relação ao corpóreo, nos devolve a um problema mais geral dentro da teoria feminista. Jane Gallop escreveu sobre "uma dificuldade em aceitar o corpo como metáfora, uma exigência de que as metáforas do corpo sejam lidas literalmente", o que ela atribui a uma relutância em refletir sobre até que ponto o corporal e as experiências de sexualidade são sempre mediados pelo discurso.<sup>331</sup> Creio que até certo ponto ela está correta, mas a preocupação é mais substancial. Escrevendo sobre o corpo, temos a apropriação no ponto onde, historicamente, temos sido extremamente vulneráveis e temos sido tão implacavelmente colocadas.

A importância de reconhecer a dimensão metafórica e estratégica dos escritos teóricos de Cixous se torna ainda mais inescapável quando os colocamos no contexto de sua escritura como um todo. Cixous escreveu mais de uma dúzia de romances e diversas peças e contos, e também numerosos ensaios e "ficções". Mesmo essa categorização de seu trabalho é problemática: sua reação à obra de Clarice Lispector aparece tanto como ensaio teórico, nas páginas do periódico *Poétique*, quanto na escrita ficcional, no livro *Vivre l'orange* [*Viver a laranja*]. Seu texto se move entre o poético e o teórico, e parece às vezes mover-se em direção a uma poética da teoria. Isso

[pág. 208]

não é dito como um caso de pleito especial, mas sim para assinalar a

---

<sup>331</sup> Jane Gallop, "'Writing and sexual difference' the difference within", em Elizabeth Abel (ed.), *Writing and Sexual Difference* (Brighton: Harvester, 1982), pp. 283-90 (p. 288).

importância de se considerar a sua escrita como um todo, como um projeto político, filosófico e literário, em vez de fixar-se em um ou dois de seus pronunciamentos "teóricos" como adequados para uma representação de sua obra.

Examinando agora dois dos textos mais obviamente teóricos de Cixous, meu objetivo é clarificar o uso que ela faz de três termos separados, mas freqüentemente confundidos: "feminino", "mulher" e "mulheres", e sugerir maneiras pelas quais a prática de escrita que Cixous descreve como "feminina" se refere tanto a nosso projeto político como mulheres quanto ao poderoso construto cultural "mulher".

Como declarei anteriormente, a base da crítica feita por Cixous às categorias filosóficas que organizam nosso pensamento se apóia em sua descrição de conjuntos de oposições binárias e hierarquizadas. Cixous descreve um conjunto estruturado de oposições que serve para privilegiar termos e conceitos específicos e para reprimir outros. Ela cita as oposições "cultura/natureza", "atividade/passividade" e "logos/pathos", e relaciona-os com a oposição "homem/mulher".<sup>332</sup> Aqui deveria ficar evidente que o argumento de Cixous é sobre representações. Ela sugere que "o logocentrismo submete o pensamento — todos os conceitos, códigos e valores — a um sistema binário, relacionando com 'o' par homem/mulher".<sup>333</sup>

A crítica de Cixous é uma modalidade de pensamento que luta para estabelecer o "império do semelhante": um sistema de pensamento que busca reprimir a diferença onde "o semelhante é o que vigora, nomeia, define e designa 'seu' outro".<sup>334</sup> Essa posição é, a essa altura, bastante familiar: o pensamento opera fundamentado no conjunto de oposições que decompõem a realidade e nos devolvem a segurança da estrutura e da troca reconhecidas. No entanto, essa segurança é uma questão de luta constante, ela depende da diferença, à qual deve implacavelmente reprimir. "O paradoxo da alteridade é que, naturalmente, nesse momento da história ela é tolerada ou possível como tal. O outro está aí apenas para ser reapropriado, recapturado e destruído como outro."<sup>335</sup>

Cixous examina a operação desse sistema "assassino" como suporte do patriarcado e também do colonialismo. A argumentação trata de formas de representação que servem para produzir e legitimar as relações de poder.

---

<sup>332</sup> Ver Hélène Cixous, "Sorties", em Hélène Cixous e Catherine Clément, *The Newly Bom Woman*, trad. Betsy Wing (Manchester: Manchester University Press, 1986), pp. 63-132.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 71.

Voltando ao que ela vê como oposição estruturante

[pág. 209]

entre "masculino" e "feminino", Cixous postula: "A economia política) do masculino e do feminino está organizada por diferentes exigências que, à medida que se tornam socializadas e metaforizadas produzem signos, relações de poder, relações de produção e reprodução."<sup>336</sup> Certo lapso é talvez bastante visível aqui: tendo começado com "homem" e "mulher" como signos culturalmente construídos, Cixous mudou para uma discussão da masculinidade e da feminilidade (sem aspas) como economias alternativas concretamente existentes. O lapso se repete em vários pontos ao longo desses dois textos, e é, creio eu, a própria fonte de constrangimento quanto ao estatuto daquilo que Cixous está postulando sobre "mulheres" em relação à feminilidade.

Apesar dessa ocasional imprecisão, contudo, existem importantes continuidades na maneira de Cixous usar os termos "feminino", "mulher" e "mulheres". A incapacidade de distinguir entre esses termos levou a sérias representações equivocadas da obra política e teórica de Cixous. Ela usa o *feminino* para se referir a formas de escritura e de pensamento que ultrapassam as oposições binárias que têm estruturado o pensamento ocidental e, afirma ela, apoiado o patriarcado. O "feminino" é o que Cixous descreve como excessivo, como desestabilizador. Controvertidamente, ela fundamenta esse conceito em outra descrição de sexualidade: rejeitando a fundamentação freudiana da diferença sexual no visível ("uma teoria voyeurista"), ela a localiza no nível da *jouissance*, que não pode ser quantificada, não pode ser "relacionada à economia masculina".<sup>337</sup> Cixous tem bastante clareza quanto ao fato de que esse conceito de "o feminino" não é para ser equacionado com "mulher" ou com "mulheres". Entre os escritores que demonstram a possibilidade de uma economia feminina, ela cita Kleist e Genet. O "feminino" é aquilo que tem sido reprimido, que retorna como perturbação, por intermédio dos mecanismos do inconsciente.

Cixous fala, em *The Newly Born Woman* e "A risada da Medusa", sobre a mulher como um construto cultural: uma categoria com atributos definíveis, que tem sido enormemente reforçada pelo mito, pela lenda e pela literatura. Em *The Newly Born Woman* Cixous examina o papel da mulher numa série de textos literários. Ela pergunta: "onde está a mulher em todos os espaços que ele analisa, em todas as cenas que ele encena no

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 80-1.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 81.

recinto literário?"<sup>338</sup> A resposta dela, baseada numa leitura minuciosa da lenda e da dramaturgia gregas, do drama

[pág. 210]

shakespeariano e do *Ulisses* de Joyce, é que a "mulher" tem sido consistentemente relegada para as margens da narrativa e da história. Ela tem sido o que torna possível o heroísmo, mas tem sido consistentemente silenciada. Cixous discute essa história literária sob o rótulo de "The dawn of phallogentrism". Ela argumenta: "Vejam os tempos felizes do rei Orestes: a herança era transmitida por meio dos homens — patriarcado — economia política — economia sexual —, tudo se arranhou desde o momento em que eles neutralizaram aquelas mulheres ululantes."<sup>339</sup> O argumento, então, é o de que a narrativa só pode progredir pela construção de um conceito específico de "mulher", que é então forçada para as margens e usada para refletir e validar o heroísmo masculino.

Embora o argumento de Cixous se atenha a representações ficcionais, à literatura, ela está consciente de que essa estratégia de marginalização tem mais ramificações sociais. Sua concentração na ficção é uma reação ao poder que a lenda e o mito têm para estruturar nosso pensamento, para nos oferecer modelos de relações sociais e sexuais: "Este é um *locus* onde a repressão às mulheres tem sido perpetuada... de modo assustador, já que muitas vezes é ocultado ou adornado com os encantos mistificadores da ficção."<sup>340</sup>

Mas essa citação nos conduz ao terceiro termo que a escritura de Cixous aborda: *mulheres*. Como seres históricos, as mulheres, nós, não equivalem a "feminino" nem a "mulheres", embora nossa identidade esteja constantemente sendo negociada em função dessas categorias. O que então Cixous tem a dizer sobre as mulheres?

Ela já postulou que as mulheres têm um interesse particular no rompimento da segurança de um discurso que se baseia numa estrutura fixa de oposições. Suas opiniões sobre a repressão da feminilidade levam-na a afirmar a importância da articulação da identidade sexual, não em termos de rígidas categorias de "masculinidade" e "feminilidade", apoiadas na anatomia, porém mais exatamente em função de uma bissexualidade fundamental. Ela afirma: "Agora ocorre que no presente, por motivos históricos e culturais, são as mulheres que estão se abrindo e beneficiando

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>340</sup> "Laugh of the Medusa", p. 249.

dessa bissexualidade vática."<sup>341</sup> Assim, enquanto a "feminilidade" como um efeito da escrita é produzida tanto por homens como por mulheres, são estas que têm maior interesse na perturbação da linguagem e do pensamento que essa escrita produz.

No entanto, Cixous está consciente da dificuldade dessa reivindicação,

[pág. 211]

o problema de ir além da representação da "mulher" para a experiência e os interesses das mulheres:

Homens e mulheres estão aprisionados numa teia de determinações milenares que são quase impossíveis de analisar em sua complexidade. Nós não podemos mais falar de "mulher" nem de "homem" sem sermos aprisionados dentro de um teatro ideológico onde a proliferação de representações, imagens, reflexos, mitos, identificações transforma e deforma, constantemente, o imaginário de todos e invalida de antemão qualquer conceituação.<sup>342</sup>

Mas ela conceitua, sim, na tentativa de elaborar as estratégias da escrita — pois é na escrita que ela teoriza a possibilidade de transformação —, aquilo que mais evidentemente romperá as categorias do pensamento patriarcal e, portanto, melhor expressará e fará avançar os interesses das mulheres. Seu ponto de partida é claro: "Eu escrevo isso como um mulher, dirigindo-me às mulheres."<sup>343</sup> É na escrita, argumenta Cixous, "que a mulher se afirmará mulher em algum lugar que não seja o silêncio, lugar reservado para ela no e por meio do Simbólico".<sup>344</sup> Ela fundamenta esse compromisso, assumido mediante o projeto de escrever por e para as mulheres, na seguinte observação: "Não só os inimigos de classe, os colonialistas, os racistas, os burgueses e os anti-semitas estão contra mim — os homens podem ser somados a eles."<sup>345</sup> Assim, baseando-se na percepção de que o gênero é um termo estruturante, na opressão oficial e simbólica, Cixous tenta desenvolver uma prática de escrita para as e em benefício das mulheres.

"A risada da Medusa" é uma exploração daquilo que a escrita feminina fará, ou seja: é o texto polêmico que explora as possibilidades de uma prática textual desintegradora e o interesse das mulheres em

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>342</sup> "Sorties", p. 83.

<sup>343</sup> "Laugh of the Medusa", p. 245.

<sup>344</sup> "Sorties", p. 93

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 74.

semelhante prática. Ele não é uma descrição de como, do ponto de vista histórico, as mulheres têm escrito, embora Sandra Gilbert, na introdução a *The Newly Born Woman*, faça uma interessante defesa da reavaliação de Emily Dickinson e Virgínia Woolf, nos termos da descrição que Cixous elabora da prática textual feminina. Tampouco é uma alegação de que as mulheres só possam escrever de uma dada forma — afirmativa que seria sempre ridícula, em vista da facilidade com que a própria Cixous trafega entre diferentes formas de escritura. É um exercício da possibilidade e do prazer da ruptura: "a coisa que faz emperrar a socialidade."<sup>346</sup>

[pág. 212]

Assim, "A risada da Medusa" trata de novas representações que sejam ruinosas para a autoridade, para o "império do semelhante". A prática textual defendida por Cixous é colocada sob o rótulo de *voler*: voar/roubar. Com isso ela quer dizer que a escrita deveria subverter as convenções aceitas da narrativa, deveria "voar" acima delas, roubando fragmentos do discurso e colocando-os a serviço de utilizações escandalosas. Ela advoga uma escrita que seja excessiva, escorregadia, difícil, que reproduza os prazeres da canção, reintroduza a materialidade da voz e reexplora o vôo. "O corpo" não é aqui considerado a fundamentação de uma identidade "óbvia" para as mulheres, mas sim, uma vez mais, o retorno do recalcado. Cixous insiste em que "o corpo" foi apropriado por um discurso que teme a diferença, foi roubado das mulheres. No "escrever o corpo", as mulheres devem explorar a possibilidade de novas imagens, novas formas de representação da sexualidade e da materialidade. O que se pretende aqui é o mesmo tipo de negociação complexa discutida por Rosi Braidotti neste volume: uma negociação entre o social, o sexual e o corporal, mediada pelo inconsciente, isto é, já presa em representações.

"A risada da Medusa", portanto, é uma tentativa específica de aliar os interesses das mulheres às práticas textuais da feminilidade. Não é uma tentativa inteiramente bem-sucedida, como ficou demonstrado pelos lapsos inconfessados que mencionei, entre "mulheres" e o "feminino". O projeto é extremamente pessoal e, às vezes, explicitamente autobiográfico. Ele faz sentido em referência à própria prática textual de Cixous em seus romances e contos. Ele não consegue, todavia, nem mesmo em nível polêmico, manter consistente a equação entre o que as mulheres devem fazer para mudar seu espaço político e cultural e as estratégias da escrita feminina. A aliança estratégica funciona em uma parte do texto, mas, acima de tudo, "o

---

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 96.

feminino" e "as mulheres" parecem estar puxando em direções opostas. Será que podemos realmente sentir que uma prática textual está dirigida somente a nós, quando parece estar sendo muito mais bem feita por Genet ou Kleist?

É a natureza aparentemente contingente dessa equação entre a *história e a escritura* das mulheres e aquilo que Cixous definiu como *escrita feminina* que é desafiada pela descrição que ela faz da obra de Clarice Lispector. Cixous vem escrevendo sobre Lispector há mais de dez anos. Ela usa a obra de Lispector para pleitear uma relação

[pág. 213]

mais direta e menos contingente entre a história das mulheres e a escrita "feminina".

Esse engajamento começa com uma admissão de isolamento da parte de Cixous: de que esteve envolvida num projeto que não teve o tipo de ramificações, o tipo de retorno político que a levou a escrever: "Perambulei durante dez anos glaciais numa demasiado propalada solidão, sem ver um só rosto humano de mulher."<sup>347</sup> Esse isolamento se encerrou pelo encontro com a escrita de Lispector. A conexão entre um uso específico da linguagem e a possibilidade de transformação da posição política e cultural das mulheres é, proclama Cixous, perceptível na escrita de Clarice Lispector.

O interesse de Cixous pelo texto de Lispector centra-se no modo como esta usa a linguagem de forma não-convencional, não-coercitiva, não-categórica e, por conseguinte, emancipadora. Cixous afirma que o texto lispectoriano respeita a especificidade dos objetos, vai à fonte das relações sociais e dos fenômenos naturais, e produz uma poética que comunica a experiência das mulheres, de forma muito especial e poderosa. Ao falar da forma como o texto de Lispector respeita a especificidade dos objetos, Cixous relaciona-a ao reconhecimento da diferença e à recusa da imposição de falsas categorizações. Cada elemento da ficção de Lispector se impõe à escrita, em vez de subordinar-se às exigências da narrativa.

Cixous associa o texto de Lispector ao conceito *orange* [laranja]. É um conceito utilizado anteriormente por Cixous. Ele tanto pretende indicar uma história pessoal (*orange* se divide em *Oran* [cidade onde Cixous nasceu] e *je* [eu]), quanto determinada noção de poder e da fluidez da poética. A escrita de Lispector, afirma Cixous, "vive a laranja": ele reúne assim o poético, a possibilidade utópica e a proximidade com o detalhe,

---

<sup>347</sup> Hélène Cixous, *Vivre l'orange*, (Paris: Editions des Femmes, 1979), p. 48.

típica da experiência das mulheres. A escritura de Lispector é celebrada como profusa, como íntima, como desveladora, como respeitadora de todos os seus objetos, não importa se comezinhos, e como uma escritura que permite ao poder da memória, da história, circular através de seus romances.

Cixous baseia todo um projeto de crítica politizada sobre a escritura de Lispector, já em si intensamente política. Esse projeto envolve a mediação da casa editorial que publicou a maior parte da obra de Cixous e traduções francesas de Lispector, mas também, em geral, a mediação de "mulheres" cultural e politicamente conscientes de si

[pág. 214]

mesmas como grupo.<sup>348</sup> Ao longo de *Vivre l'orange* a questão recorrente é: "O que eu tenho em comum com as mulheres?"

*Vivre l'orange.*, um dos textos em que Cixous desenvolve sua resposta a Lispector, é classificado como "ficção"; portanto, devemos ter o cuidado de não produzir uma descrição demasiado categórica dos argumentos expostos aí. Contudo, ele é certamente sugestivo do tipo de relação entre as formas de escrita e as formas de poder que Cixous deseja afirmar. O conceito de *orange* leva Cixous a Oran e também ao Irã: o texto foi escrito durante a revolução iraniana. "Irã" vem representar, no texto, as prioridades do ativismo político, ao qual Cixous sente que deve responder. Cixous interrompe seu texto sobre Lispector para atender a um telefonema: "O telefone estava gritando... era a angústia de Renata... E o Irã? O que vamos fazer?... E o Irã? Você está se esquecendo."<sup>349</sup> Mas Cixous recusa a polarização alegando que "o amor da laranja também é político".<sup>350</sup> Ela raciocina, ao longo do texto, que a capacidade de perceber claramente, de respeitar a integridade de diferentes culturas, de permitir que as coisas aconteçam de forma lenta e complexa, de reconhecer a diferença tem importantes implicações políticas. Ela defende uma economia diferente, de relações políticas e culturais expressáveis por meio do poético. Ela associa a luta das mulheres com a do Irã por meio de uma descrição da escrita de Lispector. Cixous também relaciona a voz específica de Lispector, escritora judia, a essas lutas, atravessando assim a esperada hierarquia de oposições.

Suas pretensões são muito vastas: "A sobrevivência da laranja é a condição de liberação de toda a parcela da humanidade mantida silenciosa,

---

<sup>348</sup> Para a discussão das múltiplas ramificações de "des Femmes", ver Jane Gallop, "Keys to Dora", em *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* (Londres: Macmillan, 1982), pp. 132-50 (p. 133). Ver também *Vivre l'orange*, p. 64.

<sup>349</sup> *Vivre l'orange*, pp. 22-4.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 26.

escondida, odiada sob os povos e sua história."<sup>351</sup> Gayatri Spivak expressou a frustração sentida ante essa "tendência a oferecer soluções grandiosas com pouca especificidade política, vazadas na forma estratégica de perguntas retóricas".<sup>352</sup> Eu entendo essa reação, mas penso que essas angústias podem ser, de certo modo, afastadas pela atenção ao próprio fator na escrita de Cixous a que se refere Spivak: sua forma estratégica.

A reação de Cixous a Lispector faz sentido nos termos daquele tipo de impasse que descrevi acima: entre a história das mulheres e a prática da escrita feminina. Ela usa Lispector como um meio de negociar essa dificuldade: reunir as "mulheres" e "o feminino", e colocá-los claramente dentro da luta política e dentro da história. Ela

[pág. 215]

não está falando sobre a Clarice Lispector concreta, uma escritora moderna brasileira de esquerda que morreu em 1977, mas sim explorando o poder de Lispector como um símbolo, e vendo o tipo de conexões que a escrita lispectoriana lhe permite fazer. Cixous encontrou "as mulheres" como um problema político, e a "escrita feminina", como uma solução política. Em Lispector ela tenta construir a unidade desses dois termos. O texto resultante, *Vivre l'orange*, é sugestivo mas não pode ser definitivo. Ele faz sentido em termos da escrita de Cixous, dos problemas teóricos que suscita e das imagens que explora, mas *Vivre l'orange* deve ser visto muito claramente como uma ficção, um compromisso com as metáforas e representações que estruturam nossas experiências da realidade social. É inútil fingir que, para nós, a resposta seja uma laranja.

A natureza estratégica do engajamento de Cixous com Lispector se torna mais clara ao analisarmos um artigo sobre Lispector publicado por Cixous no periódico *Poétique*. Mais uma vez celebra-se a escrita de Lispector em função de sua representação da diferença, sua desconstrução do processo de nomear. Mas aqui a ênfase foi colocada no grau em que o texto de Lispector excede, ultrapassa, as imaginações desconstrutivas dos escritores do sexo masculino: "Os textos já foram lidos, transportados e respondidos na escrita de C. L."<sup>353</sup> Tendo afirmado que as mulheres são as grandes interessadas na desconstrução; das proposições hierarquizadas duais que estruturam a linguagem e o pensamento, Cixous afirma agora, de modo polêmico, que Lispector é a escritora mais capacitada para realizar

---

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>352</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, "French feminism in an international frame", *Yale French Studies* 62 (1981), pp. 154-84.

<sup>353</sup> Hélène Cixous, "L'approche de Clarice Lispector", *Poétique* 40 (1979), pp. 408-19 (p. 409); tradução de minha autoria.

esse projeto.

Cixous não teoriza simplesmente sobre a possibilidade de escrita capaz de minar a estrutura dual hierarquizada de oposição ela também produz semelhante escritura. Examinarei agora, por conseguinte, o texto cênico de Cixous, como tentativa de produzir novas formas, novas narrativas para a representação da diferença. Essa escrita constitui parte do próprio compromisso de Cixous com a política do simbólico.

O problema que é explorado nos textos teatrais de Cixous é a possibilidade de representar a diferença social ou, concretamente, a diferença sexual sem retornar às oposições hierarquizadas duais exploradas em *The Newly Born Woman*. Cixous escreve sobre a diferença, mas não como uma coisa predeterminada, natural ou essencial. Ela não nos oferece essa segurança nem essa paralisia. Em vez

[pág. 216]

disso, luta para representar o fato da diferença, como processo, como estrutura e como fator constituinte das identidades social e sexual.

A teorização da diferença, uma diferença que não retorna aos juízos subentendidos em "diferente de", é talvez mais conhecida pela escrita de Jacques Derrida. Em *Margins of Philosophy* [Margens da filosofia], Derrida explica seu uso do conceito, ou melhor, do processo de *différance*. Ele insiste em que a diferença não pode ser pensada em relação a uma estrutura fixa de termos positivos. *Différance* é o que permite a produção de sentido. Ela envolve uma profusão de relações pelos tempos afora. O sentido é sempre constituído tanto pelas diferenças estruturais quanto pelo adiamento temporal. E esse adiamento temporal é aquilo que perdemos em nosso conceito de "diferença". Derrida sustenta que "*différer* nesse sentido é contemporizar, é recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizadora de um retorno que suspende a realização ou o preenchimento de um 'desejo' ou Vontade".<sup>354</sup> Essa *différance*, diferença sem termos positivos, é descrita adicionalmente por Derrida como "o tempo-de-devir do espaço e o espaço-de-devir do tempo". A questão se reduz, pois, a de que modo uma relação tão complexa pode ser representável: "*Différance* como temporização, *différance* como espacialização. Como se podem reunir as duas coisas?"<sup>355</sup> Uma resposta, creio eu, reside na atividade teatral, que organiza suas representações explicitamente ao longo de eixos temporais e espaciais: daí, a atração da

<sup>354</sup> Jacques Derrida, "Différance", em *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass, (Brighton: Harvester, 1982), pp. 1-27 (p. 8).

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 9.

forma teatral, em função das tentativas de Cixous de reescrever, de re teorizar a diferença.

Cixous discutiu a importância do aspecto temporal do teatro: o espectador "avança [ao longo da peça] com o coração aos saltos, sem saber o que vai acontecer em seguida".<sup>356</sup> Todos ficam nesse estado de alerta ante a existência do tempo, confrontados por sua opacidade. Ninguém no teatro pode ter um conhecimento anterior ou superior. Cada espectador fica preso no jogo de diferenças e na produção de sentido.

Cixous escreveu sobre seu compromisso com o poético em prejuízo do romanesco. Os romancistas são "aliados do representacionalismo", que tenta produzir coerência, fixidez e transparência onde os poetas estão comprometidos com a complexidade, com a densidade da linguagem e com o poder do inconsciente.<sup>357</sup> Esse compromisso do "poético" também pode fazer sentido para os termos em que Cixous usa o veículo do teatro. Seu uso do gesto e da imagem, para complicar

[pág. 217]

ou minar a estabilidade da narrativa. Ela usa o teatro como meio de representar a intertextualidade, em suas constantes alusões a, e citações de, outros textos teatrais e míticos. Essa colocação em primeiro plano das formas pelas quais a "ação" e o "personagem" são produzidos por intermédio de uma negociação com textos existentes força um questionamento das bases "naturais" do personagem e da identidade. Cixous produz formas plurívocas de teatro, nas quais as vozes fazem eco uma às outras, contradizem uma às outras, constituem uma às outras. Ela representa, teatralmente, o poder que tem a história para perturbar e questionar a certeza do presente. Todas essas estratégias podem ser relacionadas com a insistência dela em que a escritura "deveria dinamizar-se infinitamente por um processo incessante de troca de um sujeito com outro".<sup>358</sup> O teatro é fala, mais do que escrita, ou, pelo menos, é fala escrita; mas ele representa exatamente essa troca de subjetividades.

Essa afirmativa de que, em Cixous, é teórica a base do compromisso com e do uso de formas de teatro não deveria surpreender ninguém. "Teatro" e "teoria" partilham uma origem lingüística comum. Ambos derivam do conceito de "espetáculo", de "olhar", e, como sabemos, não é só o teatro que pode ser espetacular! "Teatro" e "teoria", então, compartilham

---

<sup>356</sup> Hélène Cixous, "Le chemin de légende", em *Théâtre: Portrait de Dora et La Prise de Técole de Madhubai* (Paris: Editions de Femmes, 1986), pp. 7-11 (p. 10); tradução de minha autoria.

<sup>357</sup> "Laugh of the Medusa", p. 250.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 254.

muitas coisas, mas é o "algo mais", o "poético" oferecido pelo teatro que explica o poder dos textos teatrais de Cixous. Como observa Jane Gallop:

Talvez num texto teórico não se possa jamais ir além de dizer "existem mais coisas, existe amor e beleza", o que é um suplemento afirmativo necessário à mortífera negação que a teoria precisa ser. Mas em *Retrato de Dora*, o texto teatral... isso não é um problema, a afirmativa está entretrecida com o negativo, formando variados padrões.<sup>359</sup>

E Cixous está sempre do lado do afirmativo e contra o mortífero. O teatro, portanto, pode ser utilizado para representar o processo e a possibilidade de *différance*. Cixous observa ainda a relação íntima entre teatro e psicanálise, tanto em função da teatralidade do processo da psicanálise (sua origem nos "dramas de família") quanto função das formas pelas quais o teatro representa a relação entre, e constituição de, subjetividades. É esse nexos que leva Cixous a explorar teatralmente questões de diferença sexual.

Essa exploração é perpetrada na ópera *Le Nom d'Oedipe* [O nome de Édipo], cujo título vai imediatamente situá-la na intercessão do teatro com a psicanálise: o drama de Édipo, afinal de contas, tornou-se uma das "narrativas fundadoras" da psicanálise. Cixous afirma que em *Le Nom d'Oedipe* ela objetiva trazer a "clivagem", a diferença sexual, para o palco.<sup>360</sup> *Le Nom d'Oedipe* dramatiza a diferença sexual, explora a relação entre a subjetividade masculina e feminina e reconta um mito.

*Le Nom d'Oedipe* fala e canta com muitas vozes, que contrastam e se harmonizam com ou perturbam umas às outras. A ópera investiga o embate sexual entre Édipo e sua mãe, Jocasta, como observado pela figura profética e bissexual de Tirésias. Jocasta luta para se relacionar com Édipo sem recorrer a nomes, palavras que revelem a relação deles e tornem impossível seu amor. A própria identidade dela é incerta: "Eu que era você ontem."<sup>361</sup> Jocasta declara: "As palavras me escapam"; insiste em que ama Édipo "com minha carne e minha alma e sem nomes". Tirésias a encoraja: "Não pronuncie as deliciosas palavras antigas, cuspa-as de sua boca." Mas isto é uma ruptura grande demais, as velhas palavras se reafirmam, a Lei é colocada no lugar, e Jocasta morre. Édipo, entretanto, que como o coro sugere "é um homem como todos os outros homens, o desejo deles é

<sup>359</sup> "Keys to Dora", p. 148.

<sup>360</sup> Ver texto na contracapa de Hélène Cixous, *Le Nom d'Oedipe: chant du corps interdit* (Paris: Editions des Femmes, 1978).

<sup>361</sup> Todas as traduções das peças de Cixous são de minha autoria.

sempre o mesmo", é deixado vivo, mas inseguro de sua própria identidade, sem o espelho reconfortador do amor devotado: "Quem sou eu, se você não me diz quem sou?" Édipo, ao longo de toda a ópera, procura reprimir seu nome, seu lugar na ordem simbólica. Ele tenta reprimir a existência da Lei, para garantir sua completa posse de Jocasta: "Prometa que você jamais terá outro amante... só eu quero ser seu filho, seu pai se você preferir." No entanto, a imposição da Lei não conduz à morte de Édipo. Ele é deixado com o discurso, com a linguagem. A nós não nos deixam nenhuma dúvida sobre quem tem o máximo interesse em desafiar a Lei que ampara a ordem simbólica, mas também vemos que a parada é alta, que o assassinato é possível.

*Retrato de Dora* também explora a construção de identidades sexuais, o traçado de retratos, além de recontar uma velha história. O tratamento dado por Cixous à história de caso freudiana explora a relação entre poder e linguagem e o silenciamento de Dora, a histérica cujo único poder consiste em ausência e recusa. Cixous já nos tinha advertido do modo como os retratos funcionam na produção de fixidez e identidade, e da cumplicidade da psicanálise nesse processo:

[pág. 219]

"Fique parada, nós vamos fazer seu retrato, para que você possa imediatamente começar a ficar parecida com ele."<sup>362</sup>

Dora está sendo constantemente construída no interior de narrativas, "ela já não é uma criança", "poderia ter tomado o lugar da mãe". Ela está aprisionada nas determinações de narrativas e dramas que circulam ao seu redor e através dela. A encenação e a estrutura de *Retrato de Dora* representam um espelhamento infinito, a repetição de relações que funcionam para apagar o feminino, torná-lo "nulidade" e silêncio.

Esse tema do espelhamento, tão crucial para a formação da subjetividade, está refletido no diálogo da peça. Freud afirma que, "cada vez que perguntavam ao pai de Dora sobre a morte dela, os olhos dele se enchiam de lágrimas", e Frau K. diz a Dora que "teu pai não pode falar de ti sem que lhe venham lágrimas aos olhos". A linguagem é citação, é repetição, e a identidade é sempre precária. Como diz Freud, "quem está no lugar de quem nessa história?". Frau K. está ocasionalmente no lugar de Freud. Ela, afinal de contas, divulga a observação dele sobre a História de Caso de Dora quanto à abertura e franqueza, "J'appelle un chat un chat".\*

<sup>362</sup> "Laugh of the Medusa", p. 263.

\* "Eu chamo um gato de gato" correspondente à expressão "dar nome aos bois". (*N. da T.*).

Frau K. e Freud estão ligados como objetos do amor de Dora. Cixous, contudo, representa o que Freud havia apenas insinuado: o amor de Dora por Frau K.

A equiparação das mulheres com o nada circula pela peça inteira: Dora diz a respeito do próprio pai que "minha mãe nada é para ele", e cita Herr K., que teria dito que "você sabe que para mim minha esposa nada é". "Mulher" se converte num signo vazio. Dora sabe que dentro dessas narrativas e repetições ela tem apenas um lugar: um lugar no interior da estrutura da troca de mulheres. Isso é o que ela recusa. Ela corrói a transparência e a mediação das histórias que lhe contam, e pelas quais é situada, quando diz a Freud: "Eu 'sabia' que você ia dizer isso." Ela "conhece" a base da certeza dele: compreende o modo pelo qual é colocada pela narrativa freudiana.

Dora tenta assumir um lugar dentro do simbólico, como modo de encerrar o perpétuo espelhamento no qual está aprisionada. Ela desafia Freud, que lhe disse que o corpo fala, perguntando: "For que você dá sete voltas na caneta antes de falar comigo?" Mas Freud não se deixa apanhar: "Você sabe perfeitamente que eu sou uma instituição", "obedeça às regras."

[pág. 220]

Cixous encena esses encontros, oferecendo-nos representações espaciais e temporais da dinâmica da exploração freudiana da histeria, da sexualidade feminina. Os mecanismos das narrativas de Freud são explicitados, a "transparência" do discurso dele é corroída pela presença física do objeto. A peça representa espelhamento e repetição, leva à cena as relações de poder nas quais Dora está aprisionada. No final da peça Dora abandona Freud; ela se vinga escolhendo ir embora sozinha. Mas, por esse ato, paga um alto preço. Freud lhe pede que escreva a ele (um freqüente ardil amoroso), mas Dora replica: "Escrever... não é assunto meu" — e ela tem razão.

A recusa de Dora, sua "demissão" de Freud, é desintegradora. Ele fica desolado, mas a ordem simbólica fica intacta — e inatingível para Dora. Dentro das narrativas e das compulsivas repetições que constituem o "retrato" de Dora, não há lugar para ela escrever, falar ou construir uma identidade diferente e menos homicida. Nada surge do nada.

Assim, Cixous tentou levar à cena o processo de diferenciação sexual, para mostrar a possibilidade de recusa, de transgressão, de mover-se para além da Lei. Tanto em *O nome de Édipo* quanto em *Retrato de Dora* nos são oferecidos alegria, diferença e desintegração, mas o resto,

infelizmente, é silêncio. Em ambas as peças o simbólico se reafirma, um pouco maltratado, mas não destruído. Em peças mais recentes, no entanto, Cixous representou o processo de diferenciação em termos mais sociais, e ofereceu a possibilidade de conclusões mais esperançosas: a construção de novos tipos de identidade, que atravessam "oposições duais e hierarquizadas". Esse movimento, saindo da marginalidade dolorosa para novos tipos de unidade que respeitam os fatos da diferença, é representado como possível, mas como infinitamente frágil. Cixous argumenta que o teatro está singularmente situado para construir tais identidades, que não repetem o dominante sistema hierárquico da diferença. Ela diz que o teatro oferece reconhecimento e nova identificação, uma inter-subjetividade que é impossível em outro lugar.<sup>363</sup>

É esse aparentemente o impulso por trás das peças mais recentes. *La Prise de l'école de Madhubai*, *L'Histoire terrible mais inachevée de Norodom Sihanouk, Roi du Cambodge*, e *L'Indiade ou L'Inde de leurs rêves*. *La Prise de l'école de Madhubai* [A tomada da escola de Madhubai] representa uma sociedade que está dividida em ricos e pobres, o poder e a impotência, os instruídos e os analfabetos.

[pág. 221]

Sakundeva, a heroína, é uma líder guerrilheira levada para fora dessa estrutura, para dentro da luta armada. Ela incorpora os valores de justiça e solidariedade, que são reprimidos e negados pela hierarquia social de oposições em que está presa à sociedade indiana. A relação dela com sua tia Pandala estabelece a importância das mulheres na luta para representar diferença e assim promover a igualdade. Pandala, com sua segunda visão, oferece um contraponto para a lógica calculista do "ministro". No final da peça, somos confrontados com a possibilidade de o sistema hierárquico constituído pela sociedade indiana ter o potencial de ser desfeito: o poder talvez pudesse ser forçado a ouvir a impotência, Sakundeva talvez pudesse obter a construção de uma escola na aldeia. Nós não sabemos, contudo, se essa possibilidade é realizável: como diria "o ministro", isso envolveria outra peça.

*L'Histoire terrible mais inachevée de Norodom Sihanouk, Roi du Cambodge* [A história terrível mas inacabada de Norodom Sihanouk, rei do Camboja] também explora o sistema hierarquizado de oposições que estruturam as relações sociais e políticas. O Camboja é representado como preso a um sistema de conflitos e de oposições que têm, de fato, pouco que

---

<sup>363</sup> Ver "Le chemin de légende".

ver com o povo ou a história daquele país. Contra o imperialismo americano e o expansionismo vietnamita, o Camboja é representado em luta para afirmar um tipo diferente de identidade: uma espécie de independência, de neutralidade, que na verdade é mais uma questão de múltiplas influências e determinações cancelando-se umas às outras. A sobrevivência do Camboja transforma-se numa metáfora para a sobrevivência daquele tipo de diferença que não se fundamenta na fixidez e na certeza. O Camboja passa a representar o riso, a música, a poesia, o tipo de conhecimento que não busca destruir. Sihanouk sugere que nós "concedamos à nossa imaginação um momento de repouso, com música", e isso é também o que Cixous nos oferece: a possibilidade de um tipo diferente de diferença. Mais uma vez, ele é frágil. São oferecidos dois finais para a peça: nenhum dos dois é triunfal. Mas somos deixados às voltas com um país que ainda está em contato com seu passado, dada a presença dos mortos vivos, muitos dos quais se empenham em proteger o Camboja para preservar sua independência. *L'Histoire terrible mais inachevée de Norodom Sihanouk, Roi du Cambodge* leva à cena a história: a história do Camboja e a história do teatro (articulado em termos de citações, especialmente de textos shakespearianos). A peça

[pág. 222]

nos força a reconhecer relações espaciais e temporais em toda a sua complexidade e nos convida a celebrar a possibilidade de relações sociais não-hierárquicas, não-opressivas, fundamentadas no princípio da diferença. Todavia, ela jamais nos permite esquecer a ameaça que essas relações oferecem à ordem social dominante.

*L'Indiade* [Os indianos] dá continuidade ao projeto de Cixous de representar a história da diferença política e cultural. A peça trata da luta dos indianos pela independência e das conseqüências politicamente desastrosas do desmembramento da Índia. A figura dominante na peça de Cixous é Gandhi, que luta para encontrar uma linguagem e uma prática que respeitem as diferenças culturais da Índia, ao mesmo tempo que afirma a unidade nacional do país. Ele é derrotado, no entanto, pelos fatos brutais de uma diferença que só consegue existir por meio da repressão e do assassinato do Outro.

O fato de que bem-logradas interrogações teatrais de autoria de Cixous, sobre as oposições hierarquizadas duais que estruturam nosso pensamento, tenham lugar em relação a nação e classe, e não em relação a gênero, não afeta a importância do trabalho dela em prol do feminismo. É

antes uma indicação das dificuldades, de que todos estamos conscientes, de repensar as categorias da diferença sexual, e das relações necessárias entre um projeto semelhante e o repensar de relações de classe e dos fundamentos do imperialismo. Meu objetivo ao longo desse capítulo foi estabelecer conexões entre os diferentes discursos, o "feminista", o "histórico", o "literário" e o "psicanalítico", que foram mobilizados nos textos de Cixous. As conexões são poderosas e ineludíveis: as conclusões, como a história da Índia ou do Camboja, ainda estão abertas à luta política.

**[pág. 223]**

**[pág. 224]** Notas

# Eco e Narciso

Naomi Segal

Se a literatura é o inconsciente da psicanálise, seu "despensamento",<sup>364</sup> é porque a teoria psicanalítica, como qualquer outro discurso, tem algo para esconder. Neste ensaio estarei examinando um conjunto de textos ficcionais publicados na França entre 1731 e 1863. Uma leitura psicanalítica desses textos evidencia a afirmativa lacaniana de que a castração é o preço de entrada na ordem simbólica dos pais, mas, se assumirmos a posição que em outro lugar denominei posição do leitor não-premeditada, a leitura poderá também revelar algo mais. Já vai longe o tempo em que a crítica literária usava a psicanálise numa tentativa biográfica de expor o inconsciente do autor; se, de outro modo, ela tendia a psicanalisar o texto como o enunciado sintomático do narrador, isso não ocorria porque o estatuto ontológico deste último fosse mais "real, e sim porque qualquer amostra de linguagem funciona como peça de evidência. Presumo que os narradores dos textos que examinei ajam como função do desejo do autor. A narrativa é uma fantasia motivada; mas de quem é a fantasia é uma questão que nós podemos, e talvez devamos, deixar indeterminada. Essa própria incerteza é endossada pela tendência dos textos a operar por meio do agrupamento de duplos masculinos, seja dentro da ficção, sob a forma de personagens masculinos, seja fora dela, no encontro implícito de homens que geram e homens que recebem o enunciado. Esses sistemas estáveis-instáveis reproduzem a convivência negativa criada pela aceitação do filho à castração, para desse modo falar com os pais. Eu quero afirmar que a transação entre o pai edípico e o filho edípico, na qual o leitor é convidado a entrar, é outro elemento de

[pág. 225]

evidência que podemos psicanalisar. A melhor maneira de fazê-lo é ficar do lado de fora, na fantasmática posição alternativa da mulher que a transação exclui. Nessa terceira posição para crítica psicanalítica, agora uma crítica feminista-psicanalítica, talvez seja possível subverter o desejo

---

<sup>364</sup> Ver Shoshana Felman, *Literature and Psychoanalysis* (Baltimore e Londres: Johns Hopkins university Press, 1977, 1980) p. 10

do texto, ouvir aquilo que ele não deseja dizer.

No gênero francês do *récit* confessional, o protagonista é um homem jovem, mal-maternado, incapaz de amar. Ele reconta a história de seu fracasso a um interlocutor paternal e narrador-enquadrador que lhe serve de duplo e o convida a entrar, por intermédio da confissão, na ordem patriarcal. O que está em jogo é uma personagem feminina que, em praticamente todos os casos, morre (mais ou menos por desejo dele), liberando-o para contar a história. A ausência dela é necessária para que ele conte a história. Mas, como afirma o Michel de Gide, "de vez em quando eu temo que aquilo que recalquei peça vingança".<sup>365</sup> Permanece em cada um desses textos o vestígio da voz da mulher, expressando seus desejos e seu conhecimento, para obcecar o par masculino.

Vamos supor que os homens, quando escrevem ficção, assumem em fantasia a posição do pai edípico. Na tentativa de ficar no controle consciente da linguagem, eles negociam para colocar o leitor na posição de filho. O que está sendo disputado entre eles é a mãe desavisada, momentaneamente desejada. Conforme argumentei algures, na ficção realista pode-se ver isso com mais nitidez na transação da ironia, onde o personagem quintessencial é a mulher, cujo *style indirect libre* (estilo livre indireto) é marcado como estúpido, não-criativo, descontrolado.<sup>366</sup> O leitor fica inseguro quanto a "seu" próprio gênero, pois no mesmo ato de ler "ele" está se aproximando do papel receptivo de uma Emma Bovary que ficou lendo clichês e já não consegue pensar em outra coisa. Se para Flaubert uma identificação temporária com ela ("*Madame Bovary, c'est moi*") é uma modalidade fantasmática de emancipação de seu próprio desejo, controlada pela ironia, o leitor deve escolher "seu" próprio gênero, ignorando o desejo da mulher e juntando-se ao autor numa crítica irônica a esta. Pai e filho entram em acordo para, na escrita, excluir o texto a mãe, pois que desejá-la é não possuir o falo. Eles conspiram para livrar dela o texto e, igualmente, para encarcerá-la nele: ela está emparedada. A leitura feita por um homem já é problemática conforme sugeri; mas ler como mulher é ver-se na condição marginal da histérica:

[pág. 226]

jamais implicada pelo sistema, pode cooptar a fantasia dele pela aceitação da lei fálica da tríade (embora isso torne impotente a posição da pessoa) ou

---

<sup>365</sup> André Gide, *Romans, récits et soties: oeuvres lyriques*, ed. M. Nadeau, Y. Davet e J.-J. Thierry (Paris: Gallimard, 1958) p. 147.

<sup>366</sup> Ver meu "Style indirect libre to stream-of-consciousness: Flaubert, Joyce, Schnitzler, Woolf", em P. Collier e J. Davies (eds.), *Modernism and European Unconscious* (Oxford: Polity Press, 1989).

arriscar-se à psicose, pela formação de uma espécie de aliança com o personagem da mãe.

Os *récits* a que me referirei aqui são *Manon Lescaut*, de Prévost (1731), *René*, de Chateaubriand (1805), *Adolphe*, de Constant (1816), *Mademoiselle de Maupin*, de Gautier (1835-6), *La Confession d'un enfant du siècle*, de Musset (1836), *Carmen*, de Merimée (1845), *Sylvie*, de Nerval (1853), e *Dominique*, de Fromentin (1863).<sup>367</sup> Esses textos demonstram o seguinte conjunto de "semelhanças familiares": foram escritos por homens, sobre homens e (por implicação) para homens; na narrativa da vida fracassada do protagonista a mulher central, um tanto mais velha que ele, serve de foco às temáticas de morte da mãe no parto e desejo incestuoso; em praticamente todos os casos ela morre e ele fica vivo para contar a história. O narrador-enquadrador a quem fala o protagonista recrimina-o e critica, mas também lhe é solidário e escuta-o, com o objetivo expresso de trazê-lo para uma condição adulta patriarcal, embora ele, morta a mulher, esteja num estado de morto-vivo, impotente, como se fosse ele a vítima e não o agente do assassinato dela.

Em quase todos os textos, a mãe do protagonista está morta; mais tipicamente, morreu ao dar-lhe a luz: "Eu custei a vida de minha mãe quando vim ao mundo" — assim René começa sua confissão.<sup>368</sup> Esse momento traumático da morte da mãe no parto é a premissa a partir da qual a história se desenvolve: o herói infante tanto assassinou quanto foi abandonado pela mãe, e sua conseqüente atitude para com a sucedânea da mãe é de ressentimento e também de culpa. A amada funciona como mãe substituta, contra a qual será praticada uma vingativa repetição da morte da mãe no parto. Mas, como substituto primeiro e incestuoso, ela é também (em *René*, literalmente) sua irmã. Implícita nessa estrutura fraterna está a indicação de que o par mãe-filha não acarreta uma morte da mãe no parto: a de que mãe e filha conseguem coexistir, ainda que às vezes de modo problemático, formando uma espécie de par que mãe e filho não conseguem compor. Quase todos esses textos são obcecados por algum agrupamento de mulheres no conhecimento ou desejo, que é o inverso da própria relação letal do homem com a mãe.

---

<sup>367</sup> Ver meu *Narcissus and Echo*; a análise inclui comum capítulo sobre *L'Immoraliste* (1902) e *La Porte étroite* (1909) de Gide. Nestes e em outros textos do século XX, como *Le Grand Meaulnes*, de Pfon-Yourmet, *Journal d'un curédecampagne*, de Bernanos, *L'Etranger*, de Camus, *La Nausée*, de Sartre, e *A la recherche du temps Perdu*, de Proust, o tema principal a emergir é o do não-desejo, dirigido não só para a mulher central mas também para os homens nos quais é mais ou menos investido o desejo homossexual ou homosocial.

<sup>368</sup> FR, vicomte de Chateaubriand, *Atala. René, Les Aventures du dernier Abencérage*, ed. F. Letessier (Paris: Garnier, 1962), p. 185.

Uma estrutura arquetípica para todos esses temas é o mito de

[pág. 227]

Narciso e Eco. Desejo indicar que este mito é o "des-pensamento" do complexo de Édipo, da mesma forma como o mistério da sexualidade feminina está por trás do complexo de Édipo, ao mesmo tempo que dele é excluído. Não só o desejo das mulheres mas também o conhecimento das mulheres foram editados por ele: no entanto, para que ele exista, esse desejo e esse conhecimento devem inicialmente ter estado aí. Tanto a mãe quanto a filha devem ser desditas para que os homens possam falar.

Se examinamos o texto de Ovídio sobre o mito de Narciso, constataremos que a história começa com uma discussão sobre conhecimento. Júpiter, embriagado, e Juno (bêbada ou sóbria, não nos informam) estão tendo uma jovial discussão sobre qual sexo obtém mais prazer no amor; ele afirma que é a mulher; ela discorda. (Pois aqui ele está fazendo o papel de Lacan: "As mulheres simplesmente não sabem o que estão dizendo, essa é toda a diferença entre elas e mim".)<sup>369</sup> Eles chamam Tirésias para arbitrar, pois este, mercê de uma maldição, certa vez viveu oito anos num corpo de mulher e deve saber; e Tirésias apóia Júpiter. Furiosa, Juno o deixa cego; para compensá-lo, o marido de Juno dá a Tirésias o dom do conhecimento infalível e a voz da profecia.

O primeiro exercício dos talentos de Tirésias é feito em seu julgamento de Narciso. Indagado sobre se este chegaria à idade avançada, o profeta responde: "Se ele nunca conhecer a si mesmo."<sup>370</sup> Filho de uma ninfa violentada por um Deus aquático, Narciso é tão bonito que todos o amam, mas ele não ama ninguém. Entre seus adoradores, a principal é a ninfa Eco, falante habilidosa que certa vez manteve Juno falando para que as outras ninfas, que haviam estado brincando com Júpiter, pudessem fugir; por conta disso sua fala foi "prejudicada", e a ninfa, condenada por Juno a repetir somente as últimas palavras do que os outros lhe dissessem. Eco apaixonou-se ardentemente pelo frio Narciso; ela transforma as recusas dele em seus próprios apelos, mas ele fica indiferente ao desejo dela, e posteriormente ela se desvanece (sem morrer) nas rochas e colinas da paisagem, condenada para sempre a ver e repetir. Isso é tudo quanto ao conhecimento da mãe e ao desejo da filha. Narciso, como todos sabemos, encontra seu destino quando, observando seu próprio reflexo numa fonte, apaixonou-se pela única criatura que não pode retribuir fisicamente o sentimento. Eis a descrição do lago:

[pág. 228]

---

<sup>369</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire XX: Encore*, ed. J.-A. Miller (Paris:Seuil, 1975), p.68.

<sup>370</sup> Ovid, *Metamorphoses I*, trad. F. J. Miller (Londres:Heinemann, 1916), p. 149.

Havia um pequeno lago cristalino, de águas luzentes e prateadas, aonde os pastores jamais chegaram; nem as cabras que pastam na faldas da montanha, nem qualquer outro gado; cuja superfície lisa jamais foi perturbada por nenhum pássaro, ou animal, ou ramo caído. A relva crescia em torno de toda a margem, alimentada pela água próxima e pelas sebes, que jamais deixariam o sol aquecer o local (p.153).

Este lago não tem somente o aspecto vítreo de um espelho; seu ensombramento, segredo, frieza misteriosa e inacessibilidade para todos, exceto Narciso, decerto o designam como a entrada/saída dos órgãos genitais maternos. O destino de Narciso é retornar para o recalçado, buscar seu reflexo ali e encontrar a morte. Quanto a Eco, ela acaba sendo apenas a repetição das palavras fornecidas por Narciso; no entanto, apesar disso, ela recebe o dom da sobrevivência. O que resta dela é uma coisa menos vulnerável que aquilo que resta dele — uma voz que persegue, e não a marca de uma flor. Através do silêncio dela subsiste uma verdade que o aponta como mentiroso. Apesar da inimizade mútua, Juno e Eco neste aspecto estão reunidas. O conhecimento e o desejo das mulheres só estão inviabilizados enquanto estão silenciadas e mantidas em separado. Veremos em seguida, em cada um dos textos, como isso acontece provisoriamente. A principal maneira é isolar a mulher na posição de espelho do protagonista.

Pois enquanto, conforme sugeri acima, as figuras masculinas dentro e em torno do texto funcionam como duplos para o protagonista, e a mulher é solicitada a servir-lhe de espelho. Estamos familiarizados com a teoria das relações objetais de que a mãe deve refletir a criança para dar a esta, inicialmente, segurança e, depois, uma legítima emancipação em relação a ela; em Lacan, a mãe é igualmente um espelho diante do qual a criança pode praticar a ficção de um eu. Numa observação de Kristeva podemos ver as conseqüências disso para a mãe: "Nós dirigimos para a mãe não só nossas necessidades de sobrevivência mas, sobretudo, nossas primeiras aspirações miméticas. Ela é o outro sujeito, um objeto que assegura o meu ser como um sujeito."<sup>371</sup> A justaposição, rapidamente trocada, de "sujeito" e "objeto" na segunda sentença mostra aqui como a subjetividade da mãe está estritamente limitada pelo desejo da criança de que ela seja o espelho. Isso se transfere para as relações de homens e mulheres na idade adulta. O "espelho plano" de Irigaray é o

**[pág. 229]**

foco no qual os homens desejam manter as mulheres como o outro, para assegurar a posição deles como sujeitos. Woolf argumentou há sessenta anos que "as mulheres durante todos esses séculos serviram de espelhos

<sup>371</sup> Julia Kristeva, *Pouvoirs du l'horreur*, (Paris: Seuil, 19), p. 43.

dotados do poder mágico e delicioso de refletir a figura do homem ampliada duas vezes".<sup>372</sup> a pequenez dela é uma medida da grandeza dele. Mas o processo não é jamais estável: até o espelho mais passivo é sempre uma ficção. Woolf prossegue: "Se ela começa a dizer a verdade, a figura no espelho se encolhe"; o espelho côncavo ou a mulher que fala é o lago no qual Narciso morre. Curiosamente ou não, o que encontramos nos textos é que, quando a mulher parece mais claramente assemelhar-se ao homem, ele considera mais ameaçadora. Tal qual a mãe e o filho na morte mãe no parto: na imaginação do homem é como se aquela não pudesse conhecer nem desejar sem prejudicar o conhecimento e desejo dele.

Quero buscar no *récit* confessional alguns exemplos de como protagonista tenta usar a mulher como seu espelho, exemplos do que é que ele busca ali, e de como, no momento em que ele falha — ou conforme ele sugere, quando ela falha com ele —, ele dirige contra ela uma violência destruidora que acaba por causar-lhe dano. Concluirei sugerindo que toda essa manobra coloca em cena uma epistemofilia na qual o conhecimento dele é buscado a expensas dela. De variadas formas, o que nesses textos do romantismo é apresentado como desejo arrogante é um impulso de penetração no qual o homem busca um eu refletido que jamais pode obter. O *imaginaire* investido na mulher não pode ser transportado para a estrutura triádica da idade adulta. Ela tem de morrer para que ele consiga falar com os pais. Mas sua destruição, como a de Eco, jamais é completa.

Um conjunto de motivos principais emerge desses textos. Nos dois primeiros que discutirei, *Manon Lescaut* e *Carmen*, a mulhí interpreta o papel de *femme fatale*. No primeiro vislumbre que tem dela o narrador-enquadrador e experiente do mundo, o homem qualidade, Manon está acorrentada pela cintura entre um grupo prostitutas condenadas à deportação. Ela imediatamente chama atenção dele como diferente: "O olhar e o rosto dela combinavam tão mal com sua situação que em qualquer outra circunstância eu a te julgado uma pessoa da mais alta casta."<sup>373</sup> O protagonista Des Grieux

[pág. 230]

está parado perto dela; ele está ainda mais deslocado nessa companhia; no entanto, sobre ele comenta o narrador: "Ele estava vestido com muita singeleza, mas pode-se distinguir um homem bem-nascido e bem-educado ao primeiro olhar... percebi em seus olhos, seu rosto e em cada movimento

<sup>372</sup> Virginia Woolf, *A Room of One's Own*, (Londres: Triad/Panther, 1977), p. 35.

<sup>373</sup> Antoine François Prévost d'Exiles, *Histoire du Chevalierdes Grieux et de Manon Lescaut*, ed. F. Deloffre e R. Picard (Paris: Garnier, 1965), pp. 11-12.

uma maneira tão refinada e nobre que senti instintivamente a inclinação de desejar seu bem" (p. 13). O homem de qualidade deixa a cena balançando a cabeça ante "a incompreensível natureza das mulheres" (p. 15).

Onde as mulheres são enigmáticas, os homens são reconhecíveis. À medida que a história vai sendo contada, fica evidente que a própria inconfiabilidade de Manon é essencial para Des Grieux reconhecer a si mesmo. Para que ele ame, ela deve fracassar no amor. Para explicar os crimes dele aos pais — ele engana, assassina, escapa da prisão e seqüestra Manon — é suficiente pleitear que sua paixão, e especificamente o objeto de sua paixão, se encontra em falta. Os desejos de Manon — "ela era louca pelo prazer; eu era louco por ela" (p. 50) — são a causa suficiente da libertinagem de Des Grieux. Mas, quando ela trabalha para sustentá-los a ambos (e dormir com homens ricos é o único caminho aberto a ela), o rapaz fica fora de si; pois aqui o espelho se transformou de refletor que amplia em refletor que diminui. A habilidade dela só pode sugerir a inadequação dele: ele se encontra no papel de filho dependente. O ponto de mutação do relacionamento deles ocorre quando Manon envia ao amante uma substituta, uma moça que ela espera "irá alegrar você por alguns instantes; pois a fidelidade que eu desejo de você é a fidelidade do coração" (p. 147). Diante dessa mulher, um espelho mais maleável (pois ele não investiu nada nela), Des Grieux aprende o poder do epíteto "prostituta", e transforma a *maman emputain* ao reduzir Manon a "um sexo que eu abomino" (p. 136); a partir daí ela fica mais ou menos silenciada. Na próxima vez que são presos, a Des Grieux é oferecida a liberdade ao preço da deportação de Manon; ele intercede em favor dela não porque discorde dos pais em vê-la como a causa culposa de seus erros, mas porque ele ainda a quer como sua "coisa". Eles vão juntos para o exílio, onde ela atende a todas as necessidades dele, confessa sua culpa, cobre-o de atenções. Mas ele se sente incompleto na bem-aventurança privativa; admitindo para o governador de Louisiana que mentiu ao dizer que eram casados, Des Grieux pede para tornar Manon uma mulher honesta. Agora a troca

**[pág. 231]**

de mulheres entra em operação, e torna-se claro que Des Grieux ainda não é um homem. Manon pode ser uma ninharia, uma coisa, mas confere significação. Para funcionar, ele deverá abrir mão dela, o falo que ele precisa primeiro conceder para buscá-lo no simbólico. Eles fogem, ela morre expressando imorredora devoção, e ele quebra a espada e enterra "no seio da terra a coisa mais perfeita e amável que esta algum dia carregou"

(p. 200). Prostrado, ele se abate sobre o túmulo de Manon. Com essa castração voluntária, ele adquire o direito de retornar e falar.

Ao enterrar Manon, Des Grieux está em um estágio além de quando ele tentou usá-la como seu espelho. Ele termina sua história: "Você vai achar difícil acreditar nisso, mas, todo o tempo em que eu estava desempenhando esse penoso mister, não caiu uma lágrima de meus olhos nem um suspiro de meus lábios" (pp. 200-1). Em outras palavras, ele não está entregando nada, mas sim incorporando o *mana* que Manon abandonou quando, literalmente, expirou. Pois o que emerge da narrativa dele é que foi só depois de encontrá-la que ele adquiriu eloquência, a linguagem que ele agora pode dedicar a usos simbólicos. Para ser seu próprio narrador, o protagonista deve consumir a mulher, seus talentos e também seu enunciado, e depois expressá-la como texto dele. Essa é uma troca da qual depende a transação dele com o homem de qualidade, e é também o arranjo pelo qual o autor busca tornar-nos seu duplo, o leitor implícito. Contudo, por variadas maneiras Manon continua a ecoar no texto. Por aclamação popular, só o nome dela é usado como título da obra (o título original nomeia os dois: *Histoire du Chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut*), e isso indica não somente que ela continua a ser a aposta entre os homens que a lêem mas também que algo nela ultrapassa o aprisionamento dentro da estrutura.

Numa cena capital, pouco antes da reviravolta da mulher substituta, Manon prega uma peça em Des Grieux e em seu rival, um príncipe italiano. Convencendo o amante a ficar em casa para que possa arrumar-lhe os cabelos diante de um espelho, ela o observa com fascinação enquanto ele está seduzido pela própria imagem, qual um Narciso feminilizado; então ela o arrasta pelos cabelos até o vestíbulo, onde segura um espelho de mão diante do príncipe e declara que Des Grieux é o único que ela pode amar. Essa cena, adicionada mais tarde, tinha a intenção aparente de mostrar Manon numa luz mais

[pág. 232]

devotada que em outras partes; mas os espelhos contam sua própria história. A mulher subverteu a estrutura edípica, virou os espelhos para fora e escarneceu os homens. Des Grieux equivocadamente lê o ato dela como simplesmente lisonjeiro e continua inconsciente da ameaça; mas o enredo lhe permite rápida e definitivamente limitar o poder dela. Quando ela evolui para o que se demonstra uma admitida permuta de Des Grieux entre as mulheres, sua transgressão fica demasiado explícita para ser tolerada, e

ela é condenada.

A mulher fatal, então, é uma mulher cujos verdadeiros poderes são tolerados pela ordem que exige que ela funcione como seu espelho. A fala e os talentos dela são cooptados como culpas que justificam os crimes de seu amante. Em *Carmen*, esses crimes culminam em assassinato. Don José conta sua história para um solidário narrador-enquadrador na véspera da execução; ele havia assassinado a cigana Carmen e reconta sua confissão para provar que foi ela quem causou a própria morte. O ponto crucial desse texto é político. A própria endogamia da mulher morena ameaça transformar Don José num cigano: aqui vemos o inverso da consumição da mulher pelos homens. Se ele quiser ser percebido (como o narrador-enquadrador o "reconhece") como essencialmente louro e refinado, um *hidalgo* sob o exterior bronzeado, precisa matar a mulher que o tolerou em seu bando. A exemplo de Manon, ela trabalha para viver, domina diversas línguas, é mestra do disfarce e considera o amante um "rapaz bonito" com o qual pode temporariamente ser feliz. Mas no final da narrativa, ela também está falando a linguagem que ele quer vê-la falar. Ela consente em ser assassinada nos termos de seu próprio vaticínio, que agora serve ao narrador como fatalidade ficcional: "Você quer me matar, eu sei", disse ela; "está escrito; mas você não me fará ceder."<sup>374</sup> Na cena da morte, pela lógica do espelho, a força de Carmen é a fraqueza de Don José. Ele não pode vencer. Quando ele a golpeia, ela cai "sem um grito. Eu ainda vejo seu imenso olho negro olhando para mim; depois, ele ficou nublado e se fechou" (p. 402).

O grande olho negro, emblema da mulher como maligna, será recorrente em toda a parte. Como Des Grieux, Don José reage à morte de Carmen com a prostração: "Fiquei prostrado uma hora inteira diante do corpo" (p. 402). Ao confessar, ele deve mostrar-se como vítima e não como agressor; só o narrador-enquadrador pode domá-la fazendo

**[pág. 233]**

dela um exemplo antropológico de uma tribo de bandoleiros: ele termina o texto com um excursus espetacularmente irrelevante sobre os costumes ciganos. Nessa instância, a moldura permite uma pausa para ajustar o figurino. Mas Carmen, como mulher fatal, conserva seu olho cintilante.

Em *René* e *Adolphe*, os *récits* mais antigos do século XIX, as temáticas edipianas emergem de forma especialmente clara. Em Chateaubriand o fantasma do incesto como inocência pré-lapsariana

---

<sup>374</sup> Prosper Mérimée, *Romans et nouvelles II*, ed. M. Parturier (Paris: Garnier, 1967), p. 401.

informa sua ficção anterior, *Atala*, na qual morre a heroína ameríndia, pois sua mãe cristã a fizera jurar eterna virgindade. A tentação, na forma de seu meio-irmão Chactas, mostra-se tão poderosa que o suicídio é a única saída para a heroína. Em *René*, o herói sofre de um mal-estar difuso: nada parece satisfazê-lo; desejos incorpóreos e sem objeto empestam seu universo; ele viaja por toda parte, mas termina voltando para casa e para sua irmã Amélie, que parece relutante em recebê-lo. O problema de René é descrito num prefácio do autor como relacionado à leitura prematura: o excesso de exemplos desfrutados vicariamente tornam impossível *qualquer jouissance* real. A sugestão aqui é de que a fala jamais precedeu a escrita: a tríade sempre esteve instaurada, e *René*, atirado dentro dela, buscando para sempre uma origem. Sua própria história fala de coisas um pouco diferentes. Ele não é perceptivelmente um leitor, mas sua origem está envolta em ausências, raivas e culpas causadas pela morte da mãe no parto. Seu pai favorece um filho mais velho (fato comum na estrutura do romance familiar da maior parte das narrativas do romantismo), e ele passa uma idílica juventude correndo em liberdade pela propriedade ancestral em companhia da irmã Amélie. Só depois de deixarem a casa paterna, ela começa a se comportar com inexplicável deslealdade: afastando-se, retirando-se para um convento, insistindo em que ele caminhe sozinho.

Esse conjunto de reações transforma-se em "o segredo de Amélie", e o sigilo é outra forma de enigma. O protagonista tem direito de penetrar esse véu: como ela ousa ocultar dele alguma coisa? O que ele descobre, pronunciada do caixão, na drástica intimidade da cerimônia conventual em que Amélie interpreta a noiva e também o sacrifício de Cristo, é a confissão de que ela o ama incestuosamente. Desse modo, ela é culpada. Mas, como observa a figura-enquadradora de Père Souél, "tenho medo de que, por uma horrível

[pág. 234]

justiça, essa confissão da tumba possa, por sua vez, haver perturbado tua alma" (p. 243). Há certa quantidade de indícios de que René tenha partilhado, ou mesmo talvez iniciado, esse desejo. Tão logo a ouve externar o segredo, ele sente um súbito alívio; ter "uma dor que não [é] imaginária" (p. 234) dá a ele enfim um significado: "Minhas paixões, havia tanto tempo indeterminadas, lançaram-se violentamente contra essa presa" (p. 234). O sadismo da imagem não é fortuito.

A freira age exatamente como a *femme fatale*: o segredo de Amélie é o equivalente encarnado e mortífero do mal-estar de René. Do mesmo

modo como lhe serve de mãe edípica, também ela proporciona o corpo para enterrar-lhe o desejo que é tabu. Como os outros protagonistas, René, desde a época da morte da irmã, vive sem rumo e passivamente até o momento de expelir sua história. Mesmo agora ele fracassa em admitir o desejo ou a culpa que realmente estão em questão; ele permanece enclausurado em sua autocomiseração, disputando com os pais, Chactas e Souél, o direito à condição de homem, que eles concedem de forma variada.

*Adolphe* é uma história de amor, de autor masculino, que sofre uma reviravolta insólita: é a mulher, e não o protagonista, quem deseja em vão. Mas podemos inferir do modelo *de René* que, ao fazer isso, ela está carregando para ele alguma coisa que ele não pode abertamente admitir. Adolphe, outro rapaz brilhante em quem os pais depositam grandes esperanças, cresce órfão de mãe, a sós com um pai cuja frieza e cinismo fazem o filho parecer passional. É somente mais tarde, quando sua principal e combatida parceria é com Ellénore, que Adolphe vê a si mesmo (refletido no desejo "dominador" dela) como frio, deplorável, tolhido pela consciência, que nos transforma a todos em covardes. Essa mulher, outra forasteira, lingüista talentosa, uma herdeira espoliada do poder, que vive com um conde a quem deu filhos, mas que não quer casar-se com ela, é constrangida a tornar-se amante de Adolphe, após o que ele imediatamente se cansa dela. Sua possessividade ansiosa parece segui-lo a toda parte, não há lugar no mundo visível onde ela não o esteja chamando de volta à casa. Pelo resto da vida dela, ele luta para libertar-se, alega ele, sem jamais lograr desvencilhar-se, até ela reificar o desejo dele por um colapso quase suicida.

Então, antes mesmo que ela morra, Adolphe percebe que necessita do olhar dela para saber que existe: "Eu havia destruído aquela

[pág. 235]

que me amava... começava já a sentir meu isolamento... não vivia mais na atmosfera de amor que ela havia espalhado em torno de mim... toda a natureza parecia estar me dizendo que em breve, para sempre, eu cessaria de ser amado."<sup>375</sup> Esses termos antecipam (ou para Adolphe, como narrador, ecoam) uma carta de Ellénore que ele reproduz no final da narrativa. Numa forma particularmente aguda nesse texto, vemos a desgraça da estrutura triádica. A morte de sua mãe não é sequer mencionada, mas a lógica da morte no parto informa a fantasia da narrativa. Com seu pai, Adolphe se comunica por cartas: a distância é

---

<sup>375</sup> Benjamin Constant, *Adolphe*, ed. J.-H. Bornecque (Paris: Garnier, 1960), p. 139.

perceptível até mesmo em seus encontros mais íntimos. Enquanto corteja Ellénore, o abismo a ser transposto empresta energia ao desejo: "Eu tentei... todas as formas de fixar a atenção dela em mim" (p. 45). Mas, tão pronto eles se tornam amantes, "Ellénore... deixou de ser um objetivo; ela havia se transformado numa amarra" (p. 59). Aqui a mulher se mostra como uma ligação negativa entre Adolphe e sua condição adulta; o que ele não percebe é que (em termos de romantismo) o casal que eles formam o preserva num delicioso estado de potencialidade. As exigências miticamente maternas de Ellénore em relação ao tempo e à lealdade de Adolphe — somente uma vez, numa carta liminar, temos um vislumbre dela como os outros amigos a vêem, encantadora, sociável; em todos os outros lugares suas menores e freqüentes iniciativas são reformuladas pelas palavras de Adolphe como patéticas tentativas de agarrá-lo — situam-na como ponto fixo onde se prende a transcendência dele. Mas a paranóia é simplesmente o inverso da necessidade: quando o universo natural se livra dela, não há ninguém para assinalar o valor dele, e nenhuma "piedade" de formação reativa para justificar a indecisão. Nós vemos Adolphe na estrutura como um morto-vivo, inerte, exatamente como Ellénore havia predito. Pois a direta confrontação do espelho era necessária para justificar a tríade; sem ela, a ocupação de Adolphe se vai.

Dois textos publicados na década de 1830 fornecem variações sobre a estrutura do *récit*. Em nenhum deles a mulher morre. Em cada um há uma ênfase na infantilidade do protagonista, uma espécie de inocência que incorpora o caráter entediado da corrupção precoce, sempre uma falta pela qual é responsável outra pessoa. A deformação do desejo ainda queima o homem, mas deixa marcada a mulher. *Mademoiselle de Maupin* e *La Confession d'un enfant du siècle* também

[pág. 236]

partilham uma preocupação com superfície e indumentária na qual a epistemofilia é uma questão de rasgar as roupas e penetrar numa nudez secreta.

Em *Mademoiselle de Maupin*, encontramos em narrativa a estética da superfície de Gautier, uma fascinação tipo arte-pela-arte face às ambigüidades da forma. O protagonista d'Albert deseja uma mulher que jamais encontrou mas pode descrever com exatidão. Entrementes inquieto, ele se junta com uma mulher prosaica que o diverte e a quem batiza Rosette, em vista da cor de suas roupas — e do nome de seu cachorro. A fantasia de d'Albert está baseada numa estética que só consegue conceber a

beleza como estática e feminina; contudo, há indicações de que ele a deseja mais como uma coisa por ser do que como uma coisa por ter: "Eu nunca desejei tanto uma coisa quanto ser como o vidente Tirésias e encontrar aquelas serpentes da montanha que causam uma mudança de sexo."<sup>376</sup> Se em Rosete ele encontra apenas "uma *jouissance* da pele" (p. 126), ele imagina que com sua mulher ideal ele tanto penetrará quanto será penetrado. Como se revela, d'Albert encontra o objeto de seu desejo enquanto está no castelo de Rosette — mas para sua consternação ela parece ser um homem. Essa ambigüidade (na poesia de Gautier, exatamente a mais enlouquecedora fonte de beleza) horroriza o protagonista, pois agora o eu que ele vê refletido não pertence a nenhum sexo.

Este texto é insólito tanto no caráter explícito do desejo de feminização que tem o protagonista quanto pelo fato de que a mulher é extremamente bem descrita; Mademoiselle de Maupin adotou roupas masculinas por causa de um desejo de conhecimento. Aprisionada como mulher, ela representa sua transcendência pela única forma que lhe permitirá ouvir o que os homens dizem uns aos outros quando nenhuma mulher está presente. Na época em que encontra d'Albert, entretanto, movida pela paixão que havia despertado em Rosette, ela está perturbada: desejando tanto uma mulher quanto (em abstrato e com certa relutância) um homem, ela está prejudicada exatamente pelos trajes, que a tornam acessível aos dois. Ela e Rosette discutem d'Albert em termos extremamente desdenhosos, mas ambas estão contidas pela estética que ele enunciou. Madeleine não pode se despir, pois, se a lógica insiste em que apenas a superfície pode ser desejada, a *jouissance* é excluída pelo

[pág. 237]

conhecimento. Se apenas a mulher pode ser bonita, para Madeleine ser a mulher que ela é sob as roupas terá de passar por um desnudamento que só pode representar perda. A imagem que apresenta a d'Albert, problemática para ele, torna-se para ela um desejo dominante de androginia: "Meu sonho era ter ambos os sexos, alternadamente, para satisfazer minha natureza dupla: hoje homem, amanhã mulher... assim minha natureza toda se produziria e seria visível, e eu seria perfeitamente feliz" (p. 394). Após certa perda de inocência, ela poderia ser o que d'Albert deseja.

De certa forma há um final feliz. Madeleine aparece vestida como Rosalind numa cena final *de As You Like It*. A superfície travestida de fato

---

<sup>376</sup> Théophile Gautier, *Mademoiselle de Maupin*, ed. M. Crouzet (Paris: Gallimard, 1973), p. 127.

mentia: Rosette empalidece e d'Albert exulta: "Eu senti uma enorme sensação de bem-estar, como se uma montanha ou duas [isto é, seios?] tivessem sido removidas de meu peito" (p. 294). Depois de esperar um pouco, Madeleine deixa-o desfazer-lhe o *décolleté*, e ficamos orgulhosamente confiantes de que sua potência é satisfatória e múltipla. Mas até mesmo esse desempenho deve terminar em exaustão, e, quando d'Albert adormece, Madeleine passa para o quarto de Rosette. O narrador-enquadrador conclui: "O que ela disse ali, e o que fez ali, eu jamais fui capaz de descobrir, embora tenha feito as pesquisas mais conscienciosas" (p. 410). O conhecimento é, enfim, o segredo das mulheres.

O triunfo das mulheres no final desse texto é marcadamente explícito. Doravante d'Albert só conseguirá buscar os vestígios de Madeleine sobre o corpo de Rosette. A conclusão da busca estética permanece insolúvel, mas no intercurso sexual oral da fala e do desejo das mulheres,<sup>377</sup> sugere-se, existe, para além da superfície, algo que o conhecimento fálico não consegue atingir.

*La Confession d'un enfant du siècle* é mais bem compreendido em conjunto com a peça de Musset *Lorenzaccio*, escrita durante a ligação com George Sand que forneceu o modelo para esse romance. Lorenzo, o herói, tinha planejado o assassinio edípico de seu primo Alexandre, tirano da cidade-mãe Florença. Durante metade da peça, vemos esse rapaz com jeito de garota usar um exterior corrupto, bancando o rufião para o tio, zombando dos valores revolucionários. Então ele confessa para um amigo paternal que o tempo todo havia estado representando um papel: aguardando o momento de atacar, o "eu verdadeiro" permanecia interiorizado em forma de motivo.

[pág. 238]

A imagística de superfície e profundidade é extremamente rica. Lorenzo reconhece que, desde o momento em que começara a fazer o papel de aliado de Alexandre, ingressou numa "irmandade [*confrérie*] do vício".<sup>378</sup> Aqui o substantivo francês, feminino em gênero e contendo um trocadilho adicional sobre o órgão genital feminino, indica de que modo o eu como transcendente, o falo investigador, sente-se conspurcado pelo próprio veículo do corpo feminino, aquilo que Sartre denomina "viscoso". Agora, a ponto de confessar, Lorenzo reconhece que o vício se converteu num traje que já está "grudado em minha pele" (p. 118). Ele já não

---

<sup>377</sup> Ver Neil Hertz, "Dora's secrets, Freud's techniques", em C. Bernheimer e C. Kahane (eds.), *In Dora's Case* (Londres: Virago, 1985), p. 235.

<sup>378</sup> Alfred de Musset, *Lorenzaccio*, ed. D.-P. Cogny e E. Cogny (Paris: Bordas, 1976), p. 117.

consegue despir-se do vício, que já se tornou tudo o que ele é, não existe "eu verdadeiro", e tudo o que resta é o ato existencial fálico — "minha vida toda está na ponta de minha adaga" (p. 120) —, que deve ser fútil e também suicida.

Ao compararmos Lorenzo e Madeleine de Maupin, encontramos significativas diferenças. Ela consegue remover o disfarce, e seu eu desnudado é positivamente andrógino; ele percebe a si mesmo como um objeto parcial, um motivo transcendente encarnado num falo separador, que pode apenas castrar o que deixa para trás. Ao cometer o assassinato, ele encena seu desejo de entrar no simbólico, porém não consegue sobreviver ao ato, pois a contenda não é realmente com o homem, como comprovaram os anos de permeio; ela é com a perda do eu dentro da mulher. Como d'Albert, ele deseja "vestir-se" com a condição feminina, mas descobre que ela o aprisionou, que ele já não consegue sair.

O protagonista de *La Confession d'un enfant du siècle*, Octave, é um inocente cercado de maus educadores. A amante o trai, os amigos o levam ao vício, o pai é um fraco, a mãe está presumivelmente morta, e o próprio século é um pai inadequado. Na fase em que ele acompanha os amigos aos centros devassos de Paris percebemos, entre as esqueléticas prostitutas, várias para as quais o vício é uma espécie de virtude filial: mãe e filhas coexistem aqui até certo ponto, enquanto mulheres e homens só conseguem estrangular-se mutuamente. O homem corrupto é descrito assim: "A própria natureza sente suas divinas entranhas se retraírem em torno de você... você falseou com as leis de sua mãe, você já não é o irmão de seus irmãozinhos... cada mulher que você abraça leva uma centelha de sua força, sem oferecer em troca nada que seja dela... onde cai uma gota de seu suor nasce uma sinistra planta de cemitério."<sup>379</sup> A heterossexualidade é,

[pág. 239]

na melhor das hipóteses, uma versão do onanismo, um contágio petrificante que torna estéril um homem.

A mulher por quem Octave finalmente se apaixona é outra figura monástica, modesta, protetora e enquadrada pelo mundo benigno da natureza. Brigitte deve ter um passado — ela ficou viúva jovem, e retirou-se para cuidar de rosas —, mas nós nunca somos informados sobre isso. Resta a Octave a tarefa de ser a influência corruptora; tão logo Brigitte, como Ellénore, cede às exigências dele, torna-se o alvo do ciúme obsessivo e sempre despropositado. Exatamente o oposto do modelo George Sand,

---

<sup>379</sup> Alfred de Musset, *La Confession d'un enfant du siècle*, ed. G. Barrier (Paris: Gallimard, 1973), pp. 133-4.

Brigitte aparentemente não tem desejos próprios, de modo que o ciúme é atribuído apenas aos poderes cruéis do rapaz. Noites de conflito passional, máscaras, disfarces, juras e reconciliações deixam os dois semi-enlouquecidos. Então eles vão para Paris com a intenção de partir em viagem, e durante esse período Octave subitamente constata que suas suspeitas desaparecem e seu coração se enche de confiança. Um amigo familiar de Brigitte, Smith, aparece freqüentemente, porém a essa altura, quando o enredo exige que Brigitte finalmente se volte para outra pessoa, Octave está inocente de qualquer sentido de rivalidade. A virtude, em outras palavras, deve agora permanecer intacta, e a mulher maternal deve estar pronta a sacrificar até mesmo o desejo para proteger o rapaz, de modo que ele possa elevar-se ao sacrifício consumado de (tal qual um pai) "entregá-la" a Smith. Quando Octave cogita de assassinar Brigitte mas, em vez disso, escolhe transferi-la para outro homem, ele está optando pela modalidade de hombridade que mais efetivamente a silencia e reafirma a "inocência" dele.

É em *Sylvie* que o protagonista chega mais perto de admitir que a mulher lhe serve de espelho. Descrevendo sua geração de jovens estéticos como horrorizada por uma mulher real porque esta "afrontava nossa ingenuidade [*révoltait notre ingénuité*]",<sup>380</sup> ele sugere uma causalidade mútua entre o sentido de inocência e a repulsa de um encontro diádico. Igualmente, ele evitava travar conhecimento com a atriz que adora porque "eu temia empanar o espelho mágico que me devolvia a imagem dela" (p. 590). Um espelho só pode me devolver minha própria imagem; a redação da frase indica não só até que ponto a mulher como irreal carrega a realidade percebida do homem, mas também como numa semiconsciência ele entende como medo sua repulsa a ela. Aquilo de que ele tem medo o mantém a distância por

**[pág. 240]**

meio da ignorância. Não a conhecendo, ele pode acreditar numa simbiose mais ou menos pré-natal: "Eu me sentia vivendo nela, e ela vivia só para mim" (p. 590). Há três mulheres nesse texto; duas delas — Aurélie, a atriz, e Adrienne, a freira — são percebidas como estranhamente parecidas uma com a outra, quase uma só pessoa. O protagonista (ele nunca recebe um nome) só viu Adrienne duas vezes, em ambas cercada de uma nuvem de santidade aristocrática e cantando numa voz "penetrante"; agora ele se sente subitamente seguro de que deseja a atriz simplesmente como um

---

<sup>380</sup> Gérard de Nerval, *Oeuvres*, de H. Lemaitre (Paris: Garnier, 1966), pp. 591.

duplo da figura idealizada. A terceira mulher é a eponímica Syrvie, uma amiga da infância que ele realmente conheceu; contudo, caracterizada como "doce realidade" (p. 624), ela também é solicitada a ficar quieta e fazer o papel de substantivo abstrato. No decorrer da narrativa, encontros com Sylvie e Aurélie mostram como o espelho que fala deve ampliar aquele que se contempla. Em relação a cada uma delas o aéreo protagonista adota uma atitude reveladoramente venal: Aurélie deve, por sua profissão, estar à venda, e quanto a Syrvie, embora ele não a visite por três anos, ninguém terá se casado com ela — ela é muito pobre. O dinheiro, como modo de controle, tem por objetivo manter cada mulher em seu lugar. Mas, quando ele retorna para encontrar Sylvie, ela está muito mudada. Não sendo mais a rendeira que ele tanto gostava de ver, "quase" (porém não mais) "uma jovem senhora" (p. 603), ela agora fabrica luvas numa máquina de aparência desagradável, já não canta canções populares, e sim árias de ópera, e, o que é mais perturbador, começou a ler livros. Enquanto, alguns anos antes, o protagonista conseguia impressioná-la com citações *de La Nouvelle Helotse*, desde então ela ignorou a advertência contida no prefácio do livro, de que qualquer moça que penetre suas páginas será uma "mulher degenerada [*perdue*]", e continuou lendo, "confiando em minha razão" (p. 611). Agora o homem se acha inibido: "Eu tentei falar daquilo que tinha no coração, mas, não sei por quê, tudo o que consegui encontrar foram expressões comuns, ou até de repente alguma frase pomposa de um romance — que Sylvie poderia ter lido" (p. 617). A irrupção do conhecimento da mulher numa sinceridade que subitamente parece derivativa está escurecendo o espelho. Ele parte apressadamente e volta a Paris e à atriz.

Esta última se mostra não mais receptiva. Passado um ano ou mais, eles começam um caso, mas este termina quando o protagonista conta

**[pág. 241]**

a ela a história de Adrienne. Aurélie fica ultrajada com a transferência: "Você quer que eu diga que a atriz é o mesmo que a freira; agora você está tentando criar um drama e o final não funciona. Vá embora, eu não acredito mais em você!" (p. 623). Aqui também, então, o espelho se recusa a colaborar; em sua ultra-semelhança — pois ela, sim, sabe amar — ela o atende mal e nada mais quer dele.

Há uma reviravolta no final. Se a estranha duplicação é uma ameaça, pois prova a derivação, aponta para uma origem recalcada na mãe jamais tida, então o astuto emparelhamento entre rivais pode parecer mais

esperançoso. O protagonista vê entre Adrienne e Sylvie um emparelhamento que ele pode controlar: nativas da mesma região mas separadas pela classe, rivais por seu afeto, "duas metades de um mesmo amor, uma o sublime ideal, a outra a doce realidade" (p. 624). Mas no final do texto ele informa a reação de Sylvie à sua sugestão de semelhança entre a atriz e a freira. Ela cai na gargalhada ante tal absurdo; depois suspira e acrescenta: "Pobre Adrienne! Ela morreu no convento de São ... em 1832" (p. 626). Aqui, como em *Made-moiselle* de Maupin, encontramos o protagonista e o leitor implícito excluídos de um conhecimento e uma aliança compartilhados pelas mulheres. Todavia, jamais descobrimos como nem por que Adrienne morreu; nem podemos sequer dizer quando foi, já que a data não se aplica a outras datas no texto; e o suspiro denota uma espécie de solidariedade que dispersa a duplicação do autor e do leitor implícito. A morte da mulher nesse texto é subvertida pelo conhecimento de outra mulher.

*Dominique*, o último de meus *récits* do século XIX, está escrito timidamente como um retardatário. A pose predominante é a maturidade. Somos levados a crer que o protagonista eponímico se emancipou plenamente de sua juventude egoística, mas como senhor da propriedade ele agora obteve o que sempre desejou: supremo domínio sobre o espaço que supervisiona. Aqui está explícita a morte da mãe no parto, mas o órfão Dominique ainda não se sente destituído, até que, no começo da adolescência, é obrigado a deixar a propriedade, local da Natureza circunscrita e *locus* do nome herdado do pai. Na escola ele conhece o elegante Olivier e as duas primas deste, Júlia, ainda uma criança, e Madeleine, criada em convento, descrita só em termos negativos, que se tornará o arbitrário objeto de desejo.<sup>381</sup> Quando em certa primavera Dominique sente a seiva agitar-se, Madeleine

[pág. 242]

é a primeira criatura que ele vê, e, a partir daí, toda a sua energia é devotada a forçá-la a olhar para ele.

Esse processo sádico leva anos, pois, como assinala o inteligente Olivier, Madeleine agora está casada, provavelmente de todo feliz, e não tem por ele senão um interesse amistoso. Mas a descoberta do

<sup>381</sup> Igualmente, nos *récits* de Gide, tanto Marceline quanto Alissa são inicialmente descritas como dotadas da semi-invisibilidade do muito familiar. Marceline por exemplo é (no intervalo de algumas páginas) "muito pouco" conhecida (p. 372) e também "bem demais para ser vista com novos olhos" (p. 375); Alissa, a exemplo de Madeleine, é descrita como dona de uma beleza que outras pessoas vêem, mas o protagonista não consegue ver. O Swann de Proust só consegue ficar obcecado por uma mulher que "não é seu tipo". Todos esses exemplos sugerem decerto uma paixão que é, a um tempo, inteiramente arbitrária e totalmente motivada: o desejo incestuoso em relação à mãe. A mãe de alguém não é jamais o tipo dele.

compromisso dela — "Madeleine está degenerada [*perdue*] e eu a amo!"<sup>382</sup> — é compreendido por Dominique como um desafio que ele não pode deixar de lado. Olivier é adorado por Júlia, sua prima mais jovem, e sente o olhar dela persegui-lo onde quer que vá. No entanto, vemos Júlia amar exatamente da maneira oposta a Dominique, masoquística e anorexicamente voltando contra si mesma a recusa do homem. Nesse texto, o desejo das mulheres é sempre perigoso, é ao mesmo tempo falo perseguidor e *vagina dentata* de areia movediça. Eis a descrição do olho de Júlia:

Que estranha criança ela era naquela época! Morena, franzina, nervosa, com o ar impenetrável de uma jovem esfinge, e seu olhar, às vezes inquirindo, jamais respondendo, seu olho absorvente! Esse olho, talvez o mais belo e menos sedutor que eu tenha visto, era a característica mais surpreendente na fisionomia dessa criaturinha orgulhosa, sofredora, hipersensível. Grande, aberto, de longos cílios que nunca deixavam um só ponto de luz transparecer, velado numa sombria tonalidade azul que lhe dava a coloração indefinida das noites de verão, esse olho enigmático se dilatava sem luz, e todos os raios vitais ficavam concentrados ali, para jamais voltar a emergir (pp. 127-8).

Belo mas não sedutor, ansiosamente nos é assegurado, esse olho no entanto atrai os "raios de luz" em direção a seu buraco incolor. Escuro, sombrio, como a "criaturinha" do qual ele é metonímia, este olho é também grande, aberto, surpreendente, dilata-se como um pênis, espelhando o objeto que ele mata. A imagem tanto é castradora quanto um retrato tenebroso da condição paterna: pois os raios que não emergem são uma ejaculação aceita pelo corpo feminino e, portanto, já não pertencem ao homem. Onde a semente permanece, existe uma criança rival. Não é de admirar que Madeleine seja condenada (ao contrário de seu original biográfico) a não ter filhos. Isso é outra instância do lago no qual Narciso se afoga; o que existe dentro dele é um espelhamento perigoso para o desejo.

[pág. 243]

Após atormentar Madeleine até fazê-la expressar o "segredo" de que sabe que ele a ama, Dominique observa deliciado que provocou uma paixão que a está dilacerando. Rememorando o momento, ele exulta: "Madeleine estava degenerada [*perdue*] e tudo o que eu tinha que fazer era usar" (p. 250). "Degenerada", esse importante epíteto feminino, fez um giro completo de significado, passando de "não-disponível" ao significado

<sup>382</sup> Eugène Fromentin, *Dominique*, ed. B. Wright (Paris: Garnier, 1954), p. 120

de "disponível". Após um intervalo, Dominique visita Madeleine na propriedade desta e constata que ela está se oferecendo a ele.

As páginas finais são cheias de tensão. A frustração dela, expressa em sorrisos, em olhares, em uma furiosa cavalgada, deixa aterrorizado o amante, que lhe ronda a porta destrancada, mas "salva-se" optando por não entrar. No dia em que ele deveria partir, ela lhe pede que a ajude a dobrar o xale e cai em seus braços. Aqui vemos os limites do desejo dele. Inicialmente imóvel e pálida como um cadáver, Madeleine então abre os olhos, estende os braços e começa a beijá-lo. O narrador agora descreve como ele atira a moça para longe, "afrouxando meu aperto, como para um animal parar de morder" (p. 276). Caracterizando-a como "a vítima adorada", ele a abandona movido por algo a que chama piedade, e ela o vê sair recuando do aposento, sem dele tirar os olhos, "numa pantomima apavorante que até hoje enche essas antigas lembranças de todo tipo de angústia e vergonha" (p.277).

O desejo da mulher é o "segredo" que Dominique arrancou; tão pronto ela admite que o deseja, ele a abandona. Pois a consumação é exatamente aquilo que ele não deseja: "atraído" pelo olhar dela, ele poderia perder tudo o que conhecia como sendo ele mesmo, encontrando no interior do corpo materno alguma coisa que castra.

O eu encontrado no lago é certamente aterrorizante porque, como no espelho de Manon ou na efígie de Madeleine de Maupin, ele é, de um jeito ou de outro, feminilizado. A figura refletida desejada por Narciso poderia ser, mais que outro eu masculino, uma irmã, aquela criatura que escapa à morte da mãe no parto e é capaz de coexistir com esta. O desejo das mulheres é a resposta impossível que emerge do espelho. Tal é o significado da sobrevivência das mulheres em todos esses textos; não apenas a mulher isolada (ou o olho isolado) mas também uma pluralidade de irmãs, rivais que se tornam mutuamente aliadas, mães e filhas, que arruinam a estrutura paritária dos duplos masculinos.

**[pág. 244]**

A troca de mulheres — ninharias promovidas à condição de raridades — entre homens é quebrada por uma duplicação feminina que é uma comunicação de desejo e também de conhecimento. Isso tanto acontece na horizontal — entre Madeleine e Júlia, Rosette e Madeleine de Maupin, Sylvie e Adrienne, Manon e sua substituta — como na vertical, entre os personagens femininos e o leitor. Agora quero indicar como os conjuntos temáticos que encontramos nesses textos podem ser reunidos numa epistemofilia na qual o filho só é capaz de conhecer ao preço da

completude corporal da mãe. No lugar onde o corpo materno é compreendido como castrado, esse lugar do sobrenatural que comparei ao lago de Narciso, o olhar masculino enxerga uma ameaça mortal para seu monopólio fálico do conhecimento. As mulheres, afinal de contas, talvez saibam realmente de que estão falando.

É um fato curioso nesses textos que os duplos — tomados em geral, e com razão, como um marcador da imaginação gótica — não sejam sinistros em seu efeito; mais firmemente enquadrada numa alteridade realística, a mulher como espelho é sinistra. E por encontrar-se fora dele que ela afeta o protagonista (e o duplo deste, o implícito leitor masculino) como enigmática ou perigosa; as figuras masculinas são, por contraste, projeções ambíguas mas negociáveis dele mesmo.<sup>383</sup> Conforme sugeri anteriormente, não faz muita diferença se consideramos como ego projetado o autor ou o protagonista que narra; para ambos os duplos ficcionais funcionam como sucedâneos veleitários. Se examinarmos as temáticas do *Lorenzaccio*, poderemos ver como essa fantasia opera. Por projeção, um puro eu motivador tenta preservar seu conhecimento (seu "objetivo") como distinto do eu atuante, exterior. O mito de um eu interior e um eu exterior — ou, segundo creio poderemos proveitosamente inferir, o ego e sua projeção fálica — depende da certeza da separação. Em outros termos, ele está baseado tanto no narcisismo quanto no medo à castração; o que é valorizado pode ou deve ser perdido. O que está dentro deve vir para fora — mas, se o fizer, correrá riscos. D'Albert acredita que tanto ele quanto a mulher que deseja podem ser desnudados; de fato, Madeleine de Maupin conserva um eu completo que tanto é atuante quanto andrógino. O desejo do homem procura penetrar sob a superfície, mas o perigo disso é que, se a mulher revelar o buraco que ele deseja encontrar, o falo enviado para "conhecer" a ela pode ficar para sempre

[pág. 245]

perdido para ele; conspurcado pelo desejo da mulher, ele pode ser feminilizado. Ao buscar no corpo materno o lugar da castração dela, ele se arrisca à própria castração. Eis porque os homens, levando as mulheres à morte num esforço de revelar o segredo delas, descobrem todas as vezes que não se tratava senão de seu próprio segredo, a imagem de um eu castrado que significa a morte deles como homens.

Para que um homem seja o sujeito conhecedor, as mulheres devem parecer

---

<sup>383</sup> Ver Otto Rank, *The Double*, trad. H. Tucker (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1971), e meu *Unintended Reader* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) pp. 159-93.

epistemologicamente penetráveis, mas não de modo tão fácil: não há um ponto terminal para esse conhecimento, ele deve ser para sempre reiniciado. Para apresentar uma frente que pareça convidar mas também fugir à penetração epistemológica, as mulheres devem ser vestidas numa sedução que jamais é realmente narcisística.

O narcisismo feminino gira em torno de fenômenos superficiais — poses em espelhos, roupas, maquiagem. Seu objetivo é criar superfícies cada vez mais elaboradas para o olhar masculino penetrar. Ele não é projetado para disfarçar nossa "falta"—por mais que Freud sintomaticamente liste lado a lado a vaidade narcisística das mulheres e a humilhada necessidade delas de vestir a vergonha da castração —, mas sim para apresentá-la como uma imagem disponível que pode ser rasgada, perfurada. Que esse narcisismo não é nem amor-próprio nem autoconhecimento se comprova pelo fato de nenhuma de nós ficar jamais satisfeita com o que vê no espelho. Nós reproduzimos uma epistemofilia masculina que, ultrapassando a ficcionalidade do *imaginaire*, nega a completude física daquilo que vemos.

Um exemplo particularmente interessante disso pode ser encontrado na escrita confessional de Virginia Woolf.<sup>384</sup> A narradora descreveu a vergonha sentida ao olhar no espelho e o sentimento de que "meu amor natural pela beleza foi paralisado por algum terror ancestral" (p. 79); algumas páginas adiante lemos sobre "o momento da poça no caminho; quando, por nenhum motivo que eu conseguisse descobrir, tudo se tornou subitamente irreal; fiquei suspensa; não conseguia atravessar a poça; tentei tocar alguma coisa... o mundo inteiro se tornou irreal" (p. 90, elipses de Woolf). Em *The Waves* essa cena é mais desenvolvida, na voz de Rhoda:

Cheguei à poça. Não conseguia cruzá-la. A identidade me abandonou. Nós nada somos, disse eu, e caí. Fui soprada como uma pluma, fui [pág. 246] arremessada em túneis. Então, muito cautelosamente, coloquei o pé no outro lado. Apoiei a mão num muro de tijolos. Retornei muito dolorosamente, arrastando a mim mesma de volta para dentro de meu corpo, sobre o espaço cinzento e cadavérico da poça. Isso, então, é a vida, com a qual estou comprometida, (p. 43)

Rhoda é uma figura isolada — "o mundo é inteiro, e eu estou fora dele" (p. 15) — a quem as outras pessoas vêem como "autêntica" (p. 78) ou "selvagem" (p. 167), mas que odeia espelhos, pois o que ela vê neles "não é o meu rosto... eu não tenho rosto" (pp. 29 e 150). Na primeira noite na escola ela resolve "buscar um rosto, um rosto composto e monumental, e

---

<sup>384</sup> Citações de Woolf nessa seção extraídas de *Moments of Being*, ed. J. Schulkind (St Albans: Triad/Panther, 1976) e *The Waves* (Londres: Triad/Panther, 1977).

dotá-lo de onisciência, e usá-lo sob o vestido como um talismã" (p. 23). Mas o rosto usado sob o vestido é o buraco que os homens procuram, e a poça rasa e lamacenta sob os pés dela, a qual ela deve saltar, é tão reveladora daquele rosto quanto os espelhos que os meninos travessos carregam ao subir as escadas atrás das professoras. Cruzar a poça, para Woolf ou sua sucedânea, é um lembrete insuportável da função de todos os espelhos nos quais devemos olhar nossa beleza sem "terror ancestral". Nenhum dos rostos está autorizado a ser onisciente.

O narcisismo feminino, então, por definição um fracasso do conhecimento, é um fenômeno secundário. A beleza pela qual nós somos desejadas é aquilo que nos apresenta como o espelho do outro. Se o conhecimento e o desejo da mulher estão restringidos pela função dela como espelho, é graças a ela ser sempre colocada na posição de mãe. Tanto na teoria psicanalítica, onde a mãe fornece a estrutura do imaginário e é excluída do simbólico, sob pena de impedir a liberação da criança dentro do mesmo, quanto em observações como a de Kristeva, citada acima, na qual a subjetividade da mãe está limitada por sua função de produzir a criança como um sujeito, aparentemente não há lugar para que ela conheça.

Se o conhecimento só é possível dentro da lógica do falo, não há saída para esse impasse. Mas, como os textos que analisei sugerem, a própria ubiqüidade do fracasso, e a morte dos homens em mãos de seu próprio narcisismo apontam na direção de uma alternativa. Ler os textos contra sua prescrição nos permite encontrar não só uma atitude destrutiva do filho em relação à mãe, que supera qualquer parricídio edípico, como também a alternativa explícita que os textos não conseguem excluir de todo: uma comunicação entre mulheres no texto, a coexistência implícita das mulheres, e a Eco que sobrevive a

**[pág. 247]**

Narciso. Essa leitura também nos permite subverter a proliferação de duplos que montam guarda, tanto de dentro quanto de fora, na narrativa, ao lermos como mulheres, segundo um tipo de conhecimento que não é a penetração epistemológica.

Nota

Esse artigo reproduz fartamente material usado em meu livro *Narcissus and Echo: Women in French Récit* (Manchester: Manchester University Press, 1988). Todas as traduções do francês são de minha autoria, fornecendo-se a referência ao texto original. Demais referências a texto citado figuram entre parênteses após a citação; trechos sem referência são da última página citada.

**[pág. 248]**

**[pág. 249]** Notas

**[pág. 250]** página em branco

**[pág. 251]** Título

**[pág. 252]** página em branco

Quinta Parte

---

**Diferença sexual (1):  
razão e revolução**

# Pensamento patriarcal e a pulsão de conhecimento

Toril Moi

### **Feminismo, ciência e filosofia**

As feministas vêm há muito criticando um fenômeno rotulado variadamente de "ciência masculina", "teoria masculina" ou "racionalidade masculina", argumentando que essas formas de pensamento estruturado estão inextricavelmente associadas com tradicionais categorias sexualizadas — e sexistas — de dominância e opressão. A divisão sujeito/objeto, por exemplo, essencial para certas concepções de objetividade, é modelada como sendo homóloga à oposição masculino/feminino. Ciência, filosofia, racionalidade — chame pelo nome que quiser — constantemente reencenam a divisão cartesiana mente/corpo em suas manobras metodológicas mais fundamentais, assim afirmam as feministas. Em todo o tempo e em toda a parte o intelecto masculino, racional e ativo, opera sobre o corpo feminilizado, passivo e objetificado. Ser um intelectual — pensar? — sob o patriarcado, reza o argumento, é assumir, queira ou não, uma posição marcada como masculina. Se não o faz, a pessoa não tem opção senão abraçar o outro lado das enfadonhas séries de oposições patriarcais homólogas, no qual a irracionalidade e a inconseqüência se equacionam com a feminilidade, o corpo, o ser-objeto, a emocionalidade, e assim por diante. Neste ensaio quero inicialmente examinar certos aspectos problemáticos da atual crítica feminista em face da cisão sujeito/objeto e mente/corpo, e daí delinear uma abordagem um tanto diferente a esses problemas.

**[pág. 253]**

Os argumentos mais influentes contra a "ciência masculina" foram apresentados por Evelyn Fox Keller. Baseando-se na crítica feita por Keller de sua própria leitura de Descartes, Susan Bordo estende os argumentos daquela à filosofia e às humanidades em geral. O principal inimigo de Keller é o conceito de "objetividade", que ela vê como o paradigma ideológico preponderante das ciências naturais. Em seu artigo pioneiro de

1978, "Gender and science"<sup>385</sup> [Gênero e ciência], ela define pela primeira vez sua crítica à "ciência masculina". Segundo Keller, a ideologia científica divide o mundo em "duas partes — o cognizador (mente) e o cognoscível (natureza)",<sup>386</sup> e insiste em que a relação entre cognizador e cognizado é uma relação de distância e separação... aquela entre um sujeito e um objeto radicalmente divididos".<sup>387</sup> Tendo dividido o mundo, a ideologia patriarcal *atribui gêneros* para as duas metades. A natureza, objetificada e oprimida, é feminina, enquanto o conhecimento é caracterizado como masculino:

A caracterização como masculina, tanto da mente científica, quanto de seus modos de acesso ao conhecimento, é na verdade significativa. Masculino, aqui, como o faz com frequência, conota autonomia, separação e distância. Conota uma rejeição radical de qualquer mescla de sujeito e objeto, que são, parece agora, muito consistentemente identificados como masculino e feminino.<sup>388</sup>

A objetividade científica, então, pode ser melhor caracterizada como resultado do reforço inabalável de certas distâncias marcadas pelo gênero entre o conhecedor masculino e o conhecido feminino. Semelhante ideologia, afirma Keller, exclui as mulheres da ciência ao classificá-las como "não-objetivas", como "não-conhecedoras". As feministas, pondera Keller, devem recusar-se a aceitar essa visão masculina da divisão sujeito/objeto. Em lugar disso, Keller propõe uma "mescla" dos dois, ou um "sentimento" de empatia ante o objeto, na qual este já não seja reificado, mas respeitado em sua integridade. Essa empatia só pode ser atingida se ao *sentimento* for permitido um lugar dentro da ciência, se ele não for relegado a um espaço fora dela.

Até agora, não há razão para discordar de Keller. Sua crítica das formas dominantes do racionalismo cartesiano é inspiradora; sua denúncia da lógica da dominação e da objetificação que funcionam na ideologia da ciência é oportuna. Eu particularmente aprovo a idéia de

**[pág. 254]**

desfazer a divisão entre razão e emoção: Keller está certamente correta ao assumir que uma tal mudança tornará a ciência — ou o trabalho intelectual em geral — mais acessível e mais atraente para outras mulheres. Aparentemente minha única dúvida se refere a uma questão trivial de linguagem: a decisão dela de rotular de "feminina" a nova modalidade de

---

<sup>385</sup> Evelyn Fox Keller, "Gender and science", reimpresso em Sandra Harding e Merrill B. Hintikka (eds), *Discovering Reality: Feminist Perspective on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science* (Dordrecht, Boston e Londres: Reidel, 1983), pp. 187-205.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>388</sup> *Ibid.*

conhecimento (que irá incluir o sentimento). Se, como presumo, a nova modalidade de pensamento é superior ao modo tradicional, por que não aclamá-la como universal — simplesmente como o modo de fazer ciência? *Por* que subentender que essa nova modalidade seja, de alguma forma, menos adequada aos homens? Eu tampouco gostaria de chamar de "masculina" a ciência tradicional — por que não chamá-la "patriarcal"? Exatamente como nem todas as mulheres são feministas, nem todos os homens são patriarcais.

Meditando nessas diferenças de vocabulário, entretanto, percebo que elas não são coincidentes e que a predileção de Keller pelos termos "masculino" e "feminino" está intimamente ligada a seu endosso de Nancy Chodorow, em sua reescritura profundamente influente da teoria não-kleiniana das relações objetais, em *The Reproduction of Mothering*.<sup>389</sup> O projeto de Keller é, inicialmente, analisar e criticar as noções dominantes de ciência e objetividade, e depois estudar os "processos pelos quais se desenvolve a capacidade para o pensamento científico e os modos pelos quais esses processos estão interligados com o desenvolvimento emocional e sexual",<sup>390</sup> o que para ela significa voltar-se para a descrição chodoroviana do desenvolvimento das estruturas de personalidade feminina e masculina. Essa teoria é demasiado conhecida para que a repitamos aqui.

A filosofia da ciência inspirada em Chodorow, entretanto, é aproximadamente como descreveremos: primeiramente existe a unidade original e bem-aventurada entre mãe e filho. Depois vem a separação inevitável, que faz os garotinhos perderem o contato para sempre com o corpo materno, mas felizmente torna as garotinhas mas permeáveis, mais abertas a se misturar com o mundo. A ciência masculina é estruturada sobre a experiência masculina de separação e autonomia, que não somente secciona da verdadeira comunhão com a natureza como ainda leva a ciência a adotar uma linguagem de conquista, poder e dominação em seus entendimentos com o mundo. Essa situação torna mais difícil para as mulheres se transformarem em cientistas ou intelectuais, uma vez que terão de cometer uma violência

**[pág. 255]**

contra sua natureza feminina, sua necessidade de contato e comunhão, caso

---

<sup>389</sup> Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: University Press, 1978). (*A psicanálise da maternidade*, trad. Nathaniel C. Caixeiro, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1990.) Embora Chodorow observe que a teoria das relações objetais se popularizou menos nos Estados Unidos do que na Europa, é significativo que as teorias da escola das relações objetais usadas por ela se superponham às da escola da psicologia do ego americana. Apesar de manifestas diferenças (os egopsicólogos são biológicos, Chodorow não é), as duas escolas enfatizam a adaptação como um objetivo da psicanálise, privilegiam a realidade externa e ignoram a realidade física. Ambas desconsideram a teoria kleiniana porque esta não se fundamenta na realidade externa.

<sup>390</sup> Keller, "Gender and science", pp. 190-1.

queiram seguir as sendas da ciência masculina ou da filosofia masculina. A solução feminista é trabalhar pela transformação da ciência masculina, exigindo que as virtudes femininas de empatia e compreensão, freqüentemente chamadas "modalidades femininas de conhecimento", sejam incluídas na empreitada científica. Semelhante inclusão também poria um fim à ciência como empreitada dominadora, que faz tráfico de poder. A verdadeira ciência, ou a verdadeira filosofia, recria a unidade perdida entre o conhecedor e o conhecido.

O vocabulário de "masculino" e "feminino" utilizado por Keller sinaliza a crença chodoroviana desta nas diferenças sexuais fundamentais das estruturas de personalidade masculina e feminina. Em sua consistente promoção da afinidade "feminina" e da separação "masculina", o arraigado essencialismo cultural (em oposição ao biológico de Chodorow) reintroduz antiqüíssimas crenças patriarcais numa natureza específica feminina que compete contra uma natureza masculina igualmente específica. Chodorow, Keller, Gilligan, Bordo e outras vêm figurar como expoentes de uma variedade psicossocial do "feminismo da diferença". A raiz de seu essencialismo pode ser localizada no uso não-problematizado, feito por Chodorow, da teoria de relações objetais, para objetivos feministas. E esse não é o único problema dessa teoria: em minha opinião (inspirada por Freud e Lacan), a teoria das relações objetais não leva suficientemente em consideração o inconsciente, rejeita equivocadamente a teoria freudiana das pulsões como puro biologismo, não consegue teorizar a difícil construção da subjetividade e da diferença sexual, ignora a natureza contraditória e autoderrotista da sexualidade como teorizada por Freud e termina por idealizar a relação pré-edípica mãe-filho, sem ser capaz de oferecer uma descrição coerente do papel do pai, da Lei ou da repressão na construção do sujeito.

As conseqüências para o feminismo são, entre outras coisas, uma crença essencialista e quase biologista nas identidades de gênero fixas (Chodorow discutirá, de maneira não-problemática, as diferenças de gênero no período pré-edípico) e a incapacidade de teorizar a resistência, a desintegração e a falha de identidade, falha que leva Chodorow a assumir que papéis sexuais ideologicamente suspeitos sempre conseguem impor-se ao sujeito humano. Essas teorias não conseguem

[pág. 256]

descrever a desintegração, as exceções ou a socialização "malsucedida". Chodorow, por exemplo, simplesmente abandona a questão das mulheres que optam por *não* "reproduzir a maternação", exatamente como Keller e

Bordo nada conseguem dizer sobre os filósofos de sexo masculino que não se ajustam à idéia delas de "objetividade masculina". Mas, certamente, uma série de pensadores do sexo masculino, de Marx, Nietzsche e Freud a Heidegger, Wittgenstein e Derrida, sugeriram críticas profundamente anti-racionalistas e antifilosóficas da divisão cartesiana sujeito/objeto ou mente/corpo. Seriam eles filósofos "femininos"? Mas, neste caso, por que jamais são discutidos por Keller e suas seguidoras?

Mas retornemos à principal problemática de Keller: a questão da "mistura" de sujeito e objeto,<sup>391</sup> que caminha lado a lado com a "interação entre experiência emocional e cognitiva".<sup>392</sup> Infelizmente a rejeição da teoria das pulsões priva Keller de *qualquer* discurso do corpo. Embora as estruturas "afetiva" e "cognitiva" supostamente se encontrem, a mente e o corpo não são mencionados. Deixando de lado o problema do corpo, fica difícil compreender exatamente que tipo de união de sujeito e objeto Keller tinha em mente, Termos como "mediação" e "interação"<sup>393</sup> continuam vagos. Susan Bordo, baseando-se em Keller, Gilligan e Chodorow, escreve aprovadamente sobre o "fundamento natural para o conhecimento, não no desapego e no distanciamento, mas sim na proximidade, na conectividade e na empatia",<sup>394</sup> e nostalgicamente evoca o "sentido medieval de afinidade com o mundo", que ela vê como as "interpenetrações, por meio de significados e associações, do eu com o mundo".<sup>395</sup> Talvez a melhor descrição da relação ideal entre o sujeito e objeto surja do esboço traçado por Keller da maturidade adulta ideal: "Ulteriormente, porém, tanto o sentido do eu quanto o sentido do outro se tornam suficientemente seguros para permitir o relaxamento momentâneo das fronteiras entre eles — sem, eis aí, ameaçar a perda de nenhum dos dois."<sup>396</sup>

Eu presumo que isso signifique que a distância entre sujeito e objeto deve ser momentaneamente abolida, o que quer dizer que os dois devem se mesclar ou comungar sem perder sua auto-identidade. Mas, na insistência paradoxal numa unidade *que contenha* a auto-identidade não-transformada, a visão de Keller da comunhão só consegue reafirmar a divisão original sujeito/objeto. Em muitas formas o discurso todo da empatia não é nem novo nem particularmente feminista,

[pág. 257]

---

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>392</sup> Evelyn Fox Keller. *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press), p. 116.

<sup>393</sup> Evelyn Fox Keller, "Feminism and science", reimpresso em Harding e Hintikka (eds.), *op. cit.*, pp. 238 e 242.

<sup>394</sup> Susan Bordo, "The Cartesian masculinization of thought", reimpresso em Sandra Harding e Jean F. O'Barr (eds.), *Sex and the Scientific Inquiry* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 263. Ver também Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

<sup>395</sup> *Ibid.*, p.257.

<sup>396</sup> Keller, "Gender and science", p. 194.

mas sim uma repetição inadvertida do romantismo "masculino". Poetas e filósofos do romantismo buscavam exatamente superar a divisão sujeito/objeto pela defesa de alguma forma de comunhão entre o sujeito e o objeto. Logicamente falando, só existem duas formas possíveis de tal comunhão: ou o objeto engolfa o sujeito, caso em que não fica ninguém para fazer a comunhão, ou o sujeito engolfa o objeto e, desse modo, o destrói radicalmente como outro. Existe naturalmente um sentido no qual a descrição de Chodorow da ciência "masculina" nos concede uma terceira solução: a imagem de uma unidade perdida e transcendental (a relação simbiótica original entre mãe e filho) a ser reestabelecida por intermédio da empatia "feminina". Tão paradoxal e sujeita a fissuras como qualquer outra "unidade" de diferentes auto-identidades, essa estratégia não pode ser mais do que uma dissolução fantasiosa de uma problemática real.

Baseando-se em sua crítica da "objetificação" científica da natureza, Keller denuncia a ciência moderna como uma iniciativa essencialmente votada para a dominação e a supremacia. Em "Feminism and science" ela alega que a ciência tem apenas duas opções: controle e dominação (ambas expressões da agressividade "masculina") da natureza ou "comunhão extasiada" com esta.<sup>397</sup> Mas, exatamente como a tentativa da criança de impor controle e ordem a seu mundo não pode ser equacionada com a dominação exploradora, é singularmente inútil ver todas as formas de supremacia intelectual simplesmente como controle e dominação agressivos. Para ser consistente, a denúncia feita por Keller de todas as formas possíveis de dominação teriam logicamente de incluir o repúdio não só da exploração predatória de recursos naturais, das armas nucleares e das ditaduras, mas também da agricultura, da arquitetura e do ciclismo.

Para mim, então, o problema da análise chodoroviana feita por Keller e Bordo sobre o gênero, a ciência e a filosofia não é apenas seu essencialismo cultural, mas o fato de que a solução proposta ("comunhão", "união" de sujeito e objeto) permanece curiosamente tímida e imperfeita. Se a "união" proposta reforça as identidades separadas do sujeito e do objeto, a visão grandiosa que ambas têm da "ciência feminina" não promete mais do que certa elasticidade de fronteiras entre as essências auto-identificadas separadas. Há uma tentativa aqui de questionar a lógica que apóia a metafísica patriarcal, ou de contestar o próprio significado de termos como masculino/feminino,

[pág. 258]

razão/emoção, e assim por diante. A timidez de Keller e Bordo contrasta agudamente com o ataque desconstrutivista de Hélène Cixous sobre as

---

<sup>397</sup> Keller, "Feminism and science", p. 242.

mesmas oposições:

Onde ela está?  
Atividade/Passividade  
Sol/Lua  
Cultura/Natureza  
Dia/Noite

Pai/Mãe

Cabeça/Coração  
Inteligível/Palpável  
Logos/*Pathos*

Forma, convexo, passo, avanço, sêmen, progresso. Matéria, côncavo, solo — lugar onde os passos são dados, posse e área de despejo.

homem

mulher

...

[Todos] esses pares opositivos são casais... Teoria da cultura, teoria da sociedade, sistemas simbólicos em geral — arte, religião, família, linguagem —, tudo é desenvolvido enquanto traz à luz os mesmos esquemas. E o movimento pelo qual cada oposição é estabelecida para gerar sentido é um movimento pelo qual o casal é destruído. Um campo de batalha universal. Cada vez uma guerra é travada. A morte está sempre em operação.<sup>398</sup>

Ao focalizar a inevitável luta, a relação beligerante entre essas oposições hierárquicas, Cixous sinaliza de uma vez que a batalha entre os sexos se insinua na própria estrutura do signo e que no caso dessas oposições binárias a luta entre os sexos está ligada ao esforço de desconstruir a lógica falocêntrica. Pela inversão e deslocamento das oposições em questão, Cixous procura mostrar que cada oposição acarreta repressão, violência e morte. A manobra desconstrutivista não

**[pág. 259]**

visa abolir oposições nem negar que esses significantes existam, mas sim rastrear o modo como cada significante contamina e subverte o significado

---

<sup>398</sup> Hélène Cixous, "Sorties", em Hélène Cixous e Catherine Clément, *TNBW*, trad. Betsy Wing (Manchester: Manchester University Press, 1986), pp. 63-4.

dos outros. Semelhante abordagem «fere o signo, insiste em que seu significado é sempre adiado, não totalmente presente para si mesmo. Ao questionar a metafísica da presença e da identidade, a desconstrução oferece uma solução mais radical ao problema do sujeito e do objeto levantado por Keller e Bordo. O problema é, naturalmente, que a lógica desconstrutiva corrói todas as formas de essencialismo, inclusive a crença chodoroviana na "auto-identidade" ou na "identidade feminina". Paradoxalmente, então, a própria teoria psicológica que, de início, permite a Keller e Bordo encaminhar sua pesquisa para o problema do conhecimento, evita radicalmente no final que se libertem da camisa-de-força do pensamento binário patriarcal.

## **As estruturas do conhecimento: Michèle Le Doeuff**

A análise de Keller sobre o conhecimento e o feminismo se mostra um tanto decepcionante, e isso talvez se deva a continuar aprisionada pelas categorias da ideologia científica que se propõe a ler. Talvez uma saída para esse problema seja abordar a questão de um ângulo ligeiramente diferente. Examinando não tanto a ideologia do conhecimento, mas sim o modo pelo qual aquela ideologia é produzida pelas próprias estruturas do conhecimento, a filósofa feminista francesa Michèle Le Doeuff formula duas perguntas: O que é, na estrutura do conhecimento, que se presta à ideologização patriarcal?<sup>399</sup> E qual seria a alternativa para as feministas? Em seu excelente e abrangente ensaio "Women and Philosophy" (primeira publicação em 1976), ela abre a questão da relação entre feminismo, feminilidade e filosofia. Embora Le Doeuff tenha aderido ao termo "filosofia", sua crítica da filosofia pode ser lida como uma crítica geral à chamada "ciência masculina" ou "teoria masculina".

Concentrando-se no duplo problema da exclusão empírica das mulheres e da repressão teórica da feminilidade na filosofia ocidental, MLB postula que a filosofia ocidental tradicional mostra em seu núcleo uma surpreendente contradição. Por um lado, a filosofia é uma atividade baseada no reconhecimento da *falta*: a filosofia, em outras

**[pág. 260]**

palavras, existe porque existe algo *que falta ser pensado*. Por outro lado, a filosofia também trabalha a partir do pressuposto imaginário de que o conhecimento produzido por ela cria a completude e de que seu objetivo é

---

<sup>399</sup> Infelizmente, a obra de Michèle Le Doeuff não é bastante conhecida nos países de língua inglesa. Sua coletânea de ensaios filosóficos, *L'Imaginaire philosophique* (Paris: Payot, 1980), na qual "Women and philosophy" foi originalmente publicado, está sendo traduzida no momento.

construir uma estrutura impecável *sem faltas*. A verdade paradoxal é que, para essa escola de pensamento, a filosofia perfeita simplesmente cessaria por completo de ser filosofia.

Confrontada com a contradição fundamental, a mulher é apanhada num duplo vínculo e considerada duplamente em falta. Primeiro, a mulher (o singular aqui denota a fantasia universal e imaginária da mulher, sustentada pela filosofia) é percebida como alguém a quem falta o falo. Consoante a imaginação patriarcal, o que uma mulher necessita é de um homem e não de filosofia. Se a mulher declara que ela também sente a falta filosófica, seu desejo de conhecimento só pode ser uma compensação por sua frustração sexual primária. Por essa lógica, então, a mulher que pensa necessariamente se converte num sinônimo da sabichona, da solteirona frustrada da ideologia patriarcal: a falta feminina não é jamais e *verdadeiramente* uma falta filosófica. Ou seja, a mulher é sempre suspeita de não ser capaz de pensar, simplesmente porque se presume que ela sofre do tipo *errado* de falta.

Por outro lado, a mulher é também considerada incapaz de filosofia, ou seja, de pensamento racional, por causa de sua plenitude auto-suficiente. Aqui não se cogita de sua falta ou castração; mais exatamente, ela se torna o próprio emblema da auto-suficiência narcísica. Segundo essa lógica, as mulheres não conseguem pensar porque não sofrem de nenhuma falta: elas são complacentes, à maneira das vacas, contentes ou, como Hegel preferia dizer, semelhantes às plantas:

As mulheres podem ser capacitadas para a educação, mas não são feitas para as ciências mais avançadas, para a filosofia e certas formas de produção artística que exigem universalidade. As mulheres podem ter idéias, gosto e elegância, mas não têm o ideal. A diferença entre os homens e as mulheres é como a que existe entre os animais e as plantas; os homens correspondem aos animais, enquanto as mulheres correspondem às plantas por serem mais propensas a um desenvolvimento plácido, cujo princípio é a unidade de sentimento. Quando as mulheres têm o comando do governo, o Estado fica definitivamente sob risco, pois elas regulam suas ações não pelas exigências da universalidade, mas sim por inclinações e opiniões arbitrárias.<sup>400</sup>

[pág. 261]

A mulher é um pensador inferior, em outras palavras, não causa de sua falta, mas por causa da falta de uma falta. Quer se pense na mulher como um todo, quer como um buraco, ela é percebida como insuficiente

<sup>400</sup> Hegel, *PR*, para. 166, Zusatz, trad. Knox (modificada por Le Doeuff), pp. 263-4; citado em Michèle Le Doeuff, "Women and philosophy", reimpresso em Toril Moi (ed.), *French Feminist Thought* (Oxford: Blackwell, 1987), p. 190.

em filosofia, ou seja, como irracional.

Ao afirmar a mulher como símbolo da falta e da negatividade, a filosofia ocidental transforma-a no fundamento da própria existência da filosofia. Graças à sua inferioridade mesma, a mulher garante a superioridade da filosofia. Desse modo, a idéia de "mulher" como defectiva torna-se uma defesa do sujeito pensante masculino contra a percepção, potencialmente devastadora, de sua própria deficiência. Historicamente, estratégias semelhantes foram usadas não somente contra a mulher, mas também contra "tribos primitivas", "escravos", "negros", "crianças", "judeus", "muçulmanos" etc.

O fato de a filosofia apresentar a mulher como aquilo que imensuravelmente arruína os esforços racionais do homem não é uma coincidência ideológica. É a própria estrutura do pensamento científico que se revela aí. Le Doeuff insiste em que uma disciplina só pode existir na medida em que consiga definir a si mesma *em oposição a* alguma outra coisa: do mesmo modo, o discurso racional só pode conhecer a si mesmo como racional pela afirmação de algum *exterior* irracional, excluído de seu próprio território. O discurso filosófico está estruturalmente obrigado a assumir que também existe um *conhecimento diferente e não-racional*, do qual ele nada logra saber. Esse conhecimento ilícito, misterioso e ameaçador se torna um inominável e indefinido objeto de exclusão, capaz somente de descrição metafórica. Assim, afirma Le Doeuff, a "diferença homem/ mulher é invocada ou conscrita para significar a oposição geral entre definido e indefinido, quer dizer, validado/excluído".<sup>401</sup> A filosofia mesma cria seu próprio inimigo interno: a feminilidade torna-se o necessário suporte e significante da racionalidade, operando dentro dela como uma eterna sombra que não pode ser dialeticamente absorvida, nem obliterada, nem plenamente assumida pela disciplina.

Ao contrário de alguns feministas franceses, Le Doeuff rejeita desdenhosamente essa imagem fantasmática da feminilidade:

**[pág. 262]**

As mulheres (mulheres reais) não têm razão de se preocupar com essa feminilidade. Nós estamos constantemente sendo *confrontadas* com essa imagem, mas não temos de nos reconhecer nela... logo que considerarmos essa feminilidade um produto fantasioso dos conflitos *dentro* do campo de raciocínio que foi assimilado à masculinidade, já não poderemos dar nenhuma importância à liberação de sua voz. Nós não vamos falar língua franca para agradar aos colonialistas.<sup>402</sup>

Para Le Doeuff só uma filosofia consciente de sua própria natureza

---

<sup>401</sup> Le Doeuff, *op. cit.*, p. 196.

<sup>402</sup> *Ibid.*

aberta e inacabada pode alimentar a esperança de evitar ser apanhada na dicotomia estéril entre razão e desrazão, entre masculinidade e feminilidade. Uma filosofia, ou uma ciência, que seja consciente de sua própria falta, que abandone qualquer esperança de lograr aquele fechamento mágico e imaginário, seria capaz de refletir sobre sua própria relação com a exclusão, em vez de se tornar sua involuntária vítima e perpetradora. Sem falar, naturalmente, que semelhante inclusão auto-reflexiva levaria *ao fim* da exclusão: como demonstra Le Doeuff, nenhum pensamento estruturado é possível sem ela.

## Conhecimento como diálogo analítico

Não pode haver dúvida, então, de que até a mais radical das novas construções de conhecimento irá produzir novas formas de fechamento, novas fronteiras e novas exclusões. A vantagem da descrição de Le Doeuff é que permite analisar e desconstruir a oposição entre interior e exterior, que estrutura o conhecimento mesmo. Nisso a desconstrução feita por Le Doeuff das fronteiras entre conhecimento e não-conhecimento não só é remanescente de Derrida<sup>403</sup> mas também da própria situação dialógica específica criada pela prática psicanalítica. A situação analítica poderia, pois, ser encarada como um modelo diferente de conhecimento estruturante, do tipo que nos força constantemente a refletir sobre os pontos de exclusão, repressão e bloqueio em nossas próprias construções discursivas?

Em certo nível, a psicanálise freudiana pode ser caracterizada como um esforço de *abrir* e *estender* o campo do conhecimento racional. Ao contrário de Charcot, que preferiu *exibir* seus pacientes histéricos num gesto de dominação, Freud decidiu *ouvi-los*: a psicanálise

[pág. 263]

nasceu do encontro entre a mulher histérica e o homem-de-ciência positivista. E nessa inversão dos papéis tradicionais do sujeito e objeto, do falante e do ouvinte, que Freud, de forma mais ou menos inadvertida, abre o caminho para uma nova compreensão do conhecimento humano. Mas a situação psicanalítica está eivada de paradoxos e dificuldade. Pois, se o ato de escuta de Freud (e de Breuer) representa um esforço de *incluir* o

---

<sup>403</sup> Eu não estou aventando que Le Doeuff seja diretamente influenciada por Derrida. A própria Le Doeuff enfatiza que sua inspiração teórica nesse ponto advém de seu estudo intensivo das peças de Bertolt Brecht.

discurso irracional da feminilidade no campo da ciência, ele também incorpora a esperança de *estender* sua própria compreensão racional do fenômeno psíquico. *Compreendendo* a lógica do inconsciente, eles desejam torná-lo acessível à razão. No ato de Joseph Breuer ouvir Anna O. existe ao mesmo tempo um impulso racional e colonizador e um esforço revolucionário de deixar que a loucura feminina fale com a ciência masculina.

Quando predomina o impulso colonizador, a psicanálise corre o risco de obliterar a linguagem do irracional e do inconsciente, reprimindo a ameaçadora presença do feminino no processo. Não resta dúvida de que semelhante tendência imperialista percorre os próprios escritos de Freud, vindo à tona, por exemplo, em seu tratamento de Dora. Mas também há em seus textos uma vontade de deixar falar a mulher louca, de considerar o discurso *dela* como um discurso regido por sua própria lógica, de aceitar a lógica da cena do outro. Enquanto esse projeto contraditório está em curso, o discurso da histérica continua a perturbar e desestabilizar a lógica positivista do homem de ciência. Inscrevendo o discurso da louca na ciência, Freud inconscientemente dá início a um processo que transformará as próprias noções de cientificidade em que ele acreditava.

Mas, se a situação analítica questiona radicalmente a cisão entre sujeito ativo e objeto passivo denunciada por Keller, não é simplesmente porque aqui o médico se transforme em ouvinte (isto seria uma simples inversão), mas sim porque a sessão analítica envolve o analista e o paciente em *transferência* e *contratransferência*. Se a transferência em análise pode ser aproximadamente definida como o processo pelo qual o paciente transfere para o analista traumas e reações anteriores, reais ou imaginários, a contratransferência pode ser caracterizada como as reações mais ou menos inconscientes do analista ao discurso do paciente ou até a transferência do paciente. Transferência e contratransferência envolvem o analista e o analisando num conjunto de interações complexas e diferenciais, que podem literalmente

**[pág. 264]**

levar ao "sucesso ou fracasso" da análise. A verdade da análise, seu poder de curar, é a construção discursiva da rede transferencial. A transferência e a contratransferência transformam a sessão analítica num espaço onde os dois participantes encontram um ao outro no lugar do Outro, na linguagem.<sup>404</sup>

---

<sup>404</sup> Para informações adicionais sobre transferência e contratransferência, ver Jean Laplanche e J.-B. Pontal, TLP (Londres: Hogarth, 1980). Para uma brilhante discussão sobre a transferência como figura

Enfatizando e desenvolvendo as implicações metodológicas e teóricas da prática analítica de Freud, Lacan vê a descoberta freudiana do inconsciente como a descoberta de uma nova forma de leitura participativa:

O primeiro interesse [de Freud] foi pela histeria... ele passou muito tempo escutando, e, enquanto estava escutando, surgiu em resultado algo paradoxal, uma leitura. Foi enquanto ouvia os histéricos que ele leu a existência de um inconsciente. Ou seja, algo que ele podia apenas construir, e no qual ele próprio estava implicado; ele estava implicado aí no sentido em que, para sua grande surpresa, notou que não conseguia evitar a participação naquilo que o histérico estava lhe dizendo e que se sentia afetado por isso.<sup>405</sup>

Presas numa rede de transferência e contratransferência, a leitura psicanalítica, ou a construção psicanalítica, como assinala Shoshana Felman, é "essencial e constitutivamente dialógica".<sup>406</sup> Esse diálogo, entretanto, não está encerrado num simples dualismo: para Lacan, o fato de ser a análise construída em linguagem implica que o diálogo analítico é essencialmente *triangular*.

Não é um diálogo entre dois egos, ele não é redutível a uma relação dual entre *dois* termos, porém é constituído de um terceiro termo, que é o ponto de encontro na linguagem... um lugar de encontro lingüístico, significativo, que é o *locus* da percepção interior.<sup>407</sup>

Para Lacan, a reflexividade freudiana, o diálogo freudiano desestabiliza e desfaz quaisquer oposições nítidas entre sujeito e objeto, entre o eu e o outro. Felman esboça as implicações dessa questão:

Ao mudar e corroer as polaridades nítidas entre sujeito e objeto, entre o eu e o outro, o interior e o exterior, entre analista e analisando, entre a consciência e o inconsciente, a nova reflexividade freudiana substitui todas as oposições conceituais binárias e simétricas — ou seja, as

[pág. 265]

próprias fundações da metafísica ocidental — por uma nova modalidade de heterogeneidade interferente. Esse novo modo reflexivo — instituído pela maneira como Freud ouvia o discurso da histérica e que Lacan irá chamar de "imissão dos sujeitos" (p. 415) — divide diversamente os sujeitos, de modo

---

de linguagem retórica e/ou conhecimento, ver Cynthia Chase, "'Transference' as trope and persuasion", em Shlomith Rimmon-Kenan (ed.), *DPL* (Londres: Methuen, 1987), pp. 211-32.

<sup>405</sup> Transcrito de uma gravação de uma palestra dada por Lacan no seminário Kanzer, Universidade de Yale, 24 de novembro de 1975, traduzida por Barbara Johnson, citada por Shoshana Felman em *Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), pp. 22-3.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 56.

que eles não são nem totalmente distintos, separados um do outro, nem, de forma correlativa, inteiramente totalizáveis, mas antes capazes de interferir dentro um do outro e interferir um no outro.<sup>408</sup>

Existe, pois, então na situação psicanalítica um modelo de conhecimento que desde logo questiona e desloca noções tradicionais das relações sujeito-objeto e desconstrói as sólidas fronteiras entre o conhecimento e o não-conhecimento. Como essa situação de conhecimento não oferece opostos binários firmemente estabelecidos, ela não pode ser classificada, segundo o gênero, como masculina ou feminina; por isso nos oferece a oportunidade de escapar à tirania patriarcal do pensamento norteado pela analogia sexual. Como feministas em busca de novos modos de pensar sobre a objetividade, o conhecimento e as modalidades de atividade intelectual, não podemos nos dar ao luxo de negligenciar o modelo oferecido pela psicanálise.

## **Epistemofilia ou a pulsão do conhecimento**

Se a situação psicanalítica oferece um interessante modelo de conhecimento, ela pouco tem a dizer ao interesse de Evelyn Fox Keller pela gênese do conhecimento ou da cognição. Se não me satisfaz a descrição chodoroviana feita por Keller das origens do conhecimento, é antes e acima de tudo porque ela, já de saída, postula sistemas *separados* de emoção e cognição.<sup>409</sup> Este é justamente o problema que precisa ser resolvido. Não nos devemos esquecer do modo como a cisão razão/emoção (ou cabeça/coração) está profundamente vinculada à divisão mente/corpo (desnecessário dizer, ambas as oposições são lidas por intermédio do paradigma masculino/feminino). O feminismo necessita de uma teoria do conhecimento que desfaça e desloque *os dois* dualismos, e não de uma teoria que num equivocado medo ao biologismo rejeite todos os esforços para incluir o corpo no pensamento. Eu agora desejo argumentar que a teoria freudiana *da epistemofilia*,

**[pág. 266]**

ou impulso do conhecimento, nos oferece um primeiro esboço dessa teoria.

Para Freud a pulsão de conhecimento, muitas vezes manifestada como curiosidade, informa todas as formas da produção do conhecimento humano, inclusive o trabalho intelectual. O desejo de construir hipóteses intelectuais, de obter conhecimento e de envolver-se em especulação

---

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>409</sup> Ver Keller, "Gender and science", pp. 192,193,195,197 e 203.

filosófica, alega Freud, pode ser rastreado retrospectivamente até a insaciável curiosidade da criancinha sobre a sexualidade. Com frequência, em reação ao nascimento de um irmãozinho, a criança deseja saber de onde vêm os bebês. A questão das relações sexuais ou "o que significa ser casado" está associada com essa procura das origens. Tão forte é o desejo do conhecimento que Freud o chama de pulsão (ou "instinto", como quer a Edição Standard):

Esse instinto não pode ser contado entre os componentes elementares instintuais nem pode ser classificado como pertencente exclusivamente à sexualidade. Sua atividade corresponde, por um lado, a uma maneira sublimada de obter supremacia, enquanto, por outro, ele faz uso da energia da escopofilia. Suas relações com a vida sexual, entretanto, são de particular importância, pois a psicanálise nos ensina que o instinto de conhecimento nas crianças é atraído, de forma inesperadamente prematura e intensiva, para os problemas sexuais e de fato será possivelmente despertada inicialmente por eles.<sup>410</sup>

Força ambígua, a pulsão de conhecimento está precariamente equilibrada na linha divisória entre a dominação anal, o sadismo e o voyeurismo, e a criatividade cultural sublimada. Num ensaio posterior (1913) sobre neuroses obsessivas, Freud enfatiza o aspecto sádico:

Freqüentemente temos a impressão de que o instinto de conhecimento pode realmente tomar o lugar do sadismo no mecanismo da neurose obsessiva. De fato, ele é, no fundo, um ramo sublimado do instinto de dominação exaltada em alguma coisa intelectual, e seu repúdio, sob a forma de dúvida, desempenha importante papel no quadro da neurose obsessiva.<sup>411</sup>

Vindo à tona na fase anal, a impulso de dominação sinaliza a necessidade da criança de dominar a si mesma e a seu mundo (começando com a defecação). O sadismo e o masoquismo são, respectivamente, a forma ativa e a forma passiva desse impulso.<sup>412</sup>

**[pág. 267]**

Enfatizando consistentemente a ingenuidade e perceptividade das formações teóricas das crianças, Freud nunca se sente tentado a descartá-las como fantasias irracionais. Mesmo confusas, elas sempre contêm alguma

---

<sup>410</sup> Sigmund Freud, "Three essays on the theory of sexuality", 1905, PFL, 7, pp. 112-13; SE, 7, p. 194.

<sup>411</sup> Freud, PFL, 10, p. 143; SE, 12, p. 324.

<sup>412</sup> Para uma notável discussão da interminável hesitação de Freud sobre o que viria primeiro, o sadismo ou o masoquismo, ver Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976). Sobre as teorias psicanalíticas do masoquismo, ver Adams, neste volume.

verdade — elas são, em outras palavras, protótipos de operações racionais adultas: "As teorias sexuais das crianças... são reflexos de sua própria constituição sexual, e... apesar de seus erros grotescos, as teorias mostram mais compreensão dos processos sexuais do que se lhes poderia creditar."<sup>413</sup>

Mesmo assim, a criança indagadora fica sempre desapontada em suas investigações intelectuais. A verdade sobre o intercuro sexual não está a seu alcance ou não pode ser adequadamente compreendida pela criança, em razão de sua própria imaturidade física. "Existem dois elementos", escreve Freud, "que permanecem não descobertos pelas pesquisas sexuais das crianças: o papel fertilizador do sêmen e a existência do orifício sexual feminino — os mesmos elementos em que a própria organização infantil não é desenvolvida."<sup>414</sup> Se essa frustração é sentida profundamente pela criança, pode levar a um dano permanente à pulsão do conhecimento. Como consequência das práticas indevidamente repressivas de educação infantil aplicadas às meninas, esse trágico destino é com mais frequência imposto às mulheres, argumenta Freud em seu artigo de 1908 "Moral sexual 'civilizada' e doenças nervosas modernas":

A educação [das mulheres] as proíbe de se preocupar com os problemas sexuais, embora elas fiquem extremamente curiosas sobre eles mesmo assim, e as aterroriza pela condenação dessa curiosidade como pouco feminina e como sinal de disposição pecaminosa. Desse modo elas são afastadas, pelo medo, de qualquer forma de pensamento, e o conhecimento perde para elas o valor... não creio que a "fraqueza mental fisiológica" das mulheres seja explicada por uma oposição biológica entre trabalho intelectual e atividade sexual... acho que a indubitável inferioridade intelectual de tantas mulheres pode mais exatamente ser localizada na inibição de pensamento exigida pela repressão sexual.<sup>415</sup>

Essa passagem contrasta fortemente com a própria desaprovação de Freud ante as tentativas de Dora de adquirir conhecimento sexual.<sup>416</sup>

**[pág. 268]**

Encorajando intensamente a teoria sexual infantil, tanto os "Três ensaios" quanto o "Moralidade 'civilizada'" são muito mais evocativos da análise freudiana do pequeno Hans<sup>417</sup> que da de Dora. Se examinarmos mais detidamente a cronologia desses artigos, a discrepância entre o tratamento que Freud dá a Dora e o que dá ao pequeno Hans se evidencia

---

<sup>413</sup> Freud, 1905, PFL, 7, p. 115; SE, 7, p. 196.

<sup>414</sup> *Ibid.*

<sup>415</sup> Freud, "'Civilized' sexual morality and modern nervous illness", 1908, PFL, 12, pp. 50-1; SE, 9, pp. 198-9.

<sup>416</sup> Freud, 1905, PFL, 8; SE, 7.

<sup>417</sup> Freud, 1909, PFL, 8; SE, 10.

não apenas como negação sexista do conhecimento às mulheres, mas também como notável desenvolvimento, *que se afasta* de uma anterior desaprovação patriarcal à curiosidade sexual nas mulheres em favor de uma visão mais liberal, posteriormente. A questão a assinalar aqui é que, embora só tenha publicado "Dora" em 1905, Freud realmente a analisou em 1900 ou 1901 e escreveu a história de caso em 1901. No período precedente a 1905 e à publicação dos "Três ensaios" com sua visão positiva da epistemofilia, parece provável que Freud haja fundamentalmente revisado suas opiniões sobre a curiosidade sexual, agora ligando-as explicitamente ao desenvolvimento intelectual. "Moralidade 'civilizada'", de 1908, e "O pequeno Hans", de 1909, só fazem dar prosseguimento e expansão a essa tendência, que culmina no artigo de 1910 sobre Leonardo Da Vinci.

Qualquer que seja o destino das primeiras pesquisas sexuais da criança, insiste Freud, sua busca solitária de conhecimento abre um abismo entre ela e seu ambiente. "As pesquisas sexuais desses primeiros anos da infância são sempre realizadas em solidão", escreve Freud. "Elas constituem o primeiro passo no sentido de tomar uma atitude independente no mundo, e implicam um alto grau de alienação da criança em relação às pessoas de seu ambiente que inicialmente desfrutaram de sua completa confiança."<sup>418</sup> As sementes da vida intelectual são lançadas nas solitárias elocubrações de uma criança que suspeita que pai e mãe deliberadamente escondem segredos de importância vital para sua existência. Não admira, então, que Freud em anos posteriores comparasse a especulação filosófica a ilusões paranóicas.<sup>419</sup>

Em seu ensaio de 1910 sobre Leonardo Da Vinci,<sup>420</sup> Freud sustenta que, após a repressão inicial do período de pesquisas sexuais infantis, o impulso da pesquisa tem "três distintas vicissitudes possíveis abertas a ele".<sup>421</sup> Na descrição freudiana não existe desenvolvimento "normal" nem "desvios" da norma: os três caminhos são simplesmente "voltas" possíveis, nenhuma das quais é mais "normal" que as outras. No caso da primeira "vicissitude" a curiosidade permanece inibida

**[pág. 270]**

pelo resto da vida do sujeito. Essa pessoa, presumivelmente, não se tornará uma intelectual. No segundo caso, o intelecto resiste à repressão, sem ser capaz de se livrar da associação reprimida entre pensamento e sexualidade. Nesse caso, escreve Freud, as "reprimidas atividades sexuais de pesquisa retornam do inconsciente em forma de meditações compulsivas,

<sup>418</sup> Freud, 1905, PFL, 7, p. 115; SE, 7, p. 197.

<sup>419</sup> Ver, por exemplo, "Totem and taboo", 1913, PFL, 13, p. 130; SE, 13, p. 73.

<sup>420</sup> Freud, PFL, 14, pp. 145-231; SE, 11, pp. 63-137.

<sup>421</sup> Freud, 1910, PFL, 14, p. 169; SE, 11, p. 79.

naturalmente numa forma distorcida e não-livre, mas suficientemente poderosa para sexualizar o próprio pensamento e colorir as operações intelectuais com o prazer e a ansiedade que pertencem aos processos sexuais propriamente."<sup>422</sup> Nesses indivíduos, a frustração das primeiras explorações infantis é repetida em intermináveis preocupações com problemas que continuam permanentemente sem solução: a solução orgásmica não vem jamais.

Finalmente há o caso do impulso intelectual plenamente sublimado, em que a libido não é reprimida, mas simplesmente desviada para novo objetivo. A diversificação da libido significa que, para o verdadeiramente sublimado, a pesquisa intelectual se torna em grande parte um substituto da satisfação sexual. Dada a ausência de repressão, o impulso epistemofílico dele ou dela permanece livre de neuroses e, portanto, "opera livremente a serviço do interesse intelectual", como Freud assinala.<sup>423</sup> Obviamente destinado a apoiar seu próprio ego e igualmente a explicar ávida e a obra de Leonardo Da Vinci, a poderosa idealização de Freud sobre a vida intelectual, entretanto, teve o mérito de incluir a sexualidade da infância como elemento dos esforços intelectuais mais elevados.

## **Conhecimento, sublimação, o corpo e as pulsões**

Mas o que significa exatamente dizer que os esforços intelectuais são sublimações? E quais são as implicações de se ligar a produção de teoria à sexualidade infantil? Não será isso apenas mais uma visão selvagemmente redutora do conhecimento? Seja lá o que for, sublimação *não* é o mesmo que repressão. Notoriamente vago e subteorizado, o conceito de sublimação é normalmente definido como um desvio de energia sexual para novos objetivos culturalmente aceitáveis. Esse novo objetivo já não é sexual, sustenta Freud, mas "psiquicamente relacionado ao primeiro objetivo".<sup>424</sup>

**[pág. 270]**

Não está claro se o novo objetivo é *anaclítico* (metonimicamente ligado) ao primeiro (como parece ser o caso no ensaio de Leonardo) ou se existe alguma outra relação entre eles. A primeira dessas relações seria análoga àquela existente entre o corpo e os impulsos.

Mas qual exatamente é o papel das pulsões na teoria freudiana da epistemofilia? Antes de mais nada, o impulso do conhecimento, ou capacidade de especulação intelectual, é colocada em ação pela frustração

---

<sup>422</sup> Freud, PFL, 14, p. 170; SE, 11, p. 80.

<sup>423</sup> *Ibid.*

<sup>424</sup> Freud, PFL, 12, p. 39; SE, 9, p. 187.

da criança ante a chegada de um novo bebê (ou outras frustrações de suas fantasias narcísicas de onipotência). A atividade intelectual em si mesma coloca a criança à parte de seus circunstantes, enfatizando pela primeira vez a solidão e a capacidade da criança de compreender o mundo no qual ela foi lançada. Se o pensamento racional é o resultado dos esforços dela *para superar* a frustração, a pesquisa racional só consegue no final produzir uma sensação ainda mais avassaladora — e alienante — de impotência e desencanto. Tão profunda é a frustração criada pelo exercício das faculdades intelectuais da criança que ameaça obliterar para sempre a curiosidade. O esforço intelectual, então, não é somente o *resultado* da frustração: em sua própria impotência é também a *fonte* de sua própria frustração. O desejo de conhecimento racional, ou de fato a perseguição da filosofia, é um impulso autofrustrante de satisfação imaginária.

Como a sexualidade, então, a racionalidade é sua própria frustração. Em seu artigo de 1912 sobre "a tendência universal à depreciação na esfera do amor", Freud formula explicitamente a idéia de que "algo na natureza da pulsão sexual é desfavorável à realização da completa satisfação".<sup>425</sup> Do mesmo modo, algo na natureza da racionalidade humana é desfavorável a seu próprio desdobramento. Este "algo", nos dois casos, é o corpo humano.

Para Freud, as pulsões tomam o corpo humano como ponto de partida: impulsos orais, anais e genitais se desenvolvem por causa das funções físicas dessas partes do corpo humano. Isso não quer dizer que a pulsão seja idêntica à necessidade biológica original ou que ela possa ser outra vez *reduzida* a esta. Freud explica que o impulso é "anaclítico" ao corpo, uma decorrência da função física, não sendo idêntico nem redutível à função biológica que inicialmente o colocou em ação. O corpo freudiano é percebido como o

[pág. 271]

*horizonte* limitador de nosso pensamento e nosso discurso e não como sua identidade inerente ou significado essencial. Dessa forma, o freudianismo é o materialismo, mas não, como muitas vezes argumentado, uma forma de biologismo.<sup>426</sup> O corpo limita e frustra as pulsões: o desejo de total satisfação sexual ou de completo domínio epistemológico já não pode ser mais do que uma fantasia do imaginário. O corpo humano, seja masculino ou feminino, é construído sob o signo da castração: ele está sempre sofrendo, já mutilado.

Isso não tenciona negar que o pleno complexo de castração "edipiano" afirma os sujeitos diferentemente em relação ao falo e, assim,

<sup>425</sup> Freud, PFL, 7, p. 258; SE, 11, p. 188-9.

<sup>426</sup> Para uma excelente descrição da relação "anaclítica" entre as pulsões e o corpo, ver Jean Laplanche, *op. cit.*

também constrói a diferença sexual. Entretanto, visa a indicar que para Freud as razões da racionalidade devem ser encontradas na primeira lesão narcísica, aquela que está situada no espaço pré-edípico, onde a diferença sexual ainda não se aplica. (Um exame completo da diferença sexual, da construção do conhecimento e da desconstrução psicanalítica do "sujeito supostamente conhecedor" iria exigir um artigo separado.) O esforço intelectual, então, é a decorrência de nosso esforço original para compreender como esse corpo incompleto e limitado veio a existir, é nossa defesa contra a lesão narcísica imposta pela chegada de outros corpos em nossa cena. A presença do corpo produz o arrastamento em nosso discurso e a confusão em nossos pensamentos. E esse corpo intrometido é sempre já libidinal.

Derrotando a si mesma, sempre frustrada pelas limitações do corpo, a pulsão freudiana de conhecimento é estruturalmente incapaz de alcançar total visão ou perfeita maestria: o sonho de plenitude autocontida do filósofo é aqui desmascarado, fantasia imaginária que é. A teoria freudiana postula a pulsão de conhecimento (epistemofilia) como crucialmente ligada ao corpo e à sexualidade. Se a razão é sempre traspassada pela energia das pulsões, do corpo e do desejo, ser intelectual já não pode ser teorizado como simplesmente o "oposto" de ser emocional ou ser passional. Evelyn Fox Keller tem razão em recorrer à psicanálise em busca de valiosa inspiração para sua batalha contra a ideologia patriarcal na ciência, e muito ainda resta a fazer no campo em que, embora de modo diverso, foram pioneiras Keller e Le Doeuff. Considero minha própria contribuição simplesmente um esforço para indicar que uma filosofia da

**[pág. 272]**

ciência que seja feminista e antiessencialista tem bem mais a ganhar com Freud e Lacan do que com Winnicott e a psicologia do ego americana.

**[pág. 273]**

#### **Nota**

Agradeço a Parveen Adams, Teresa Brennan e Jane Tompkins os comentários feitos às versões anteriores deste ensaio, e a Vigdis Songe Möller pela inspiração filosófica e a solidariedade feminista.

Todas as referências a Freud remetem à coleção Pelican Freud Library (PFL), 15 vols. (Harmondsworth: Penguin, 1976-86), e à *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (SE)*, ed. J. Strachey (Londres: Hogarth, 1951). Os ensaios de Freud estão listados pela data.

**[pág. 274-275]** Notas

**[pág. 276]** página em branco

## **Feminismo e desconstrução, de novo: negociando com o masculinismo inconfesso**

Gayatri Chakravorty Spivak

*Argumentação.* A questão não é bem que a desconstrução não consiga fundar uma política, enquanto outros modelos de pensamento o conseguem. A questão é que a desconstrução, ao tornar mais visíveis os problemas implícitos dos programas políticos fundados, pode torná-los mais profícuos. Agir não é, portanto, ignorar a desconstrução, mas sim transgredi-la ativamente sem dela abrir mão. (Uma formulação ligeiramente mais ousada, que os fetichistas da clareza podem ignorar: a desconstrução não visa a uma *praxis* ou prática teórica, mas vive na persistente crise ou desconforto do momento de *techne* ou construção.) O feminismo tem aí uma situação especial porque, entre os inúmeros nomes dados por Derrida ao problema/solução de programas fundados, um deles é "mulher". No ensaio, explico por que razão o feminismo deveria ater-se aos modos críticos da desconstrução, mas abrindo mão de seu apego a esse nome específico para o problema/solução dos programas fundados ([*pspf*], também denominado "escrita". Eu o exponho desconfortavelmente, pois os acadêmicos chamados "políticos" ainda insistem em que a escrita é apenas o texto por escrito, e fazem a crítica ofuscantemente brilhante de que Derrida ignora a fala das mães com filhos pequenos!).

Esta posição relativa à utilidade da desconstrução para o feminismo é mais benevolente que a posição que eu adotava no passado. Ela é uma negociação e uma admissão de cumplicidade. E o resultado

[pág. 277]

de um recente período que passei na Índia, num trabalho temporário de ensino, que me persuadiu de que a elite local deve buscar um acordo com sua cumplicidade inconfessa com a cultura do imperialismo. Aqui o patriarcado/teoria feminista está entrando em lugar de imperialismo/pós-colonialismo. Eu escrevo mais diretamente sobre este último tópico em

meu livro *Riding on the Hypken*, em processo de publicação.

O artigo que se segue está escrito no estilo devaneador com que conversamos com nossas "colegas de escola", sendo a ocasião o convite feito por Teresa Brennan para falar às feministas, que em geral simpatizam com o pós-estruturalismo e a psicanálise, na série de seminários nos quais se baseia esse livro.

Concebi inicialmente a linha de pensamento que sigo nas próximas páginas ao retornar de um semestre de trabalho pedagógico em Deli e Calcutá. Ensinar pela primeira vez no país de minha nacionalidade, e ocasionalmente em minha língua nativa, foi uma experiência perturbadora e ambivalente. A medida de meu constrangimento será sentida quando eu assinalar que encontrei uma ressonância nas reflexões de Thomas Nagel sobre os anos do Vietnã:

Os Estados Unidos estavam envolvidos numa guerra criminosamente conduzida criminosamente. Isso produziu um acentuado sentido do absurdo de minhas atividades teóricas. A cidadania é um laço surpreendentemente forte, mesmo para aqueles de nós cujos sentimentos patrióticos sejam fracos. Nós líamos os jornais todos os dias com indignação e horror, e aquilo era diferente de ler sobre os crimes de outro país. Aquelos sentimentos provocaram o surgimento, no final da década de 1960, de um sério trabalho profissional sobre as questões públicas, realizado pelos filósofos.<sup>427</sup>

Rajiv Gandhi e sua centralizada estrutura de poder estavam tentando redefinir a Índia como a morada da exígua percentagem de contribuintes que pertencem à camada superior. Essa é a minha aliança de classe, que eu sentia muito mais intensamente que minha posição de classe como profissional do meio acadêmico, numa disciplina trivial, nos Estados Unidos. Aquelos meses também foram os da crise causada pelo escândalo das armas da Bofors, não muito divulgada na imprensa internacional, mas certamente perturbadora

**[pág. 279]**

para uma crítica que regularmente teorizava a "violência epistêmica" do imperialismo. De nada ajudou que aquela crise específica fosse posteriormente administrada pela intervenção indiana na guerra civil do Sri Lanka.

A posição do feminismo universitário nas universidades de elite das duas cidades indianas onde trabalhei não era surpreendentemente diferente

---

<sup>427</sup> Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. XII.

da dos Estados Unidos, onde eu normalmente ensino. E eu não sou dada a uma benevolência incondicional ante esta categoria dúbia — "mulheres do Terceiro Mundo". Entretanto, produziu-se em mim, não infreqüentemente durante minha estada na Índia, "um acentuado sentido do absurdo de minhas atividades teóricas". Quando falei em Cambridge, em resposta ao convite de Teresa Brennan, imediatamente depois de deixar a Índia, eu me flagrei reconsiderando a relação entre feminismo e desconstrução em função daquele sentimento de absurdo.

Antes de poder envolver-me nesse projeto disciplinador, achei necessário situar uma compassiva desrepresentação da conexão entre os dois movimentos. Com este espírito, ofereci uma leitura de algumas páginas de um livro recentemente publicado então, *Sexuality in the Field of Vision*, de Jacqueline Rose.<sup>428</sup>

No final da introdução de Rose a seu livro, há uma rejeição a Derrida como certo tipo de essencialista subjetivista. Ao contrário das rejeições à desconstrução praticadas por Elaine Showalter ou, mais recentemente, Margaret Homans, o texto de Rose está fundamentado numa *leitura* de Derrida.<sup>429</sup> Quando lido com essa rejeição, você me vê defendendo um tipo de Derrida contra Rose defendendo um tipo de Lacan. Isso é ainda outra instância do "(necessário) absurdo de minhas atividades teóricas". Aqueles seis meses na Índia, passados como uma indiana da diáspora e uma universitária atuante, me deram uma noção de como as pessoas se sentiam particularmente constrangidas ante o legado cultural do imperialismo. Isso certamente se aplicava à minha própria classe, mas era também generalizado, embora de forma desarticulada, em todas as classes. O desconforto incluía todos os gêneros, e, nesse contexto, variedades do nativismo da elite pareciam defuntas e autoprotetoras. Os efeitos práticos desse legado ainda esperam ser totalmente negociados e teorizados.<sup>430</sup> Como um lembrete desse embaraço e em resposta ao convite específico de Brennan, senti que devia contar com o legado

[pág. 279]

do patriarcado, que, como a cultura do imperialismo, é uma dádiva dúbia que nós só conseguiremos transformar se a admitirmos. Toda a minha discussão de Rose deve ser lida como enquadrada por esse absurdo.

Concordo com Rose em que "compreender a subjetividade, a

---

<sup>428</sup> Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (Londres: Verso, 1986).

<sup>429</sup> Citado por Elizabeth Skolbert, "Literary feminism come of age", *New York Times Sunday Magazine*, 6 de dezembro de 1987, p. 112.

<sup>430</sup> Ver Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (Oxford: Oxford University Press, 1983); e Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Londres: Zed, 1986).

diferença sexual e a fantasia, de uma maneira que nem radicalize os termos nem os negue", continua a ser hoje uma tarefa crucial.<sup>431</sup> Nesses termos, de fato, não existe muita diferença entre o modo como ela compreende Lacan e o modo como eu compreendo a desconstrução. Para ela "somente o conceito de uma subjetividade em conflito consigo mesma devolve às mulheres o direito a um impasse no ponto da identidade sexual, sem nenhuma nostalgia de sua possível ou futura integração numa norma".<sup>432</sup> Esse desejo por um impasse não é diferente do desejo de abismo ou de infinita regressão, com os quais a desconstrução deve contar perpetuamente. Naturalmente, eu me declaro atada a esse desejo. A diferença entre Rose e mim, nesse aspecto, é que o que ela sente como um direito a ser reclamado eu sou obrigada a reconhecer como um vínculo a ser observado.<sup>433</sup> Eu considero que a diferença entre nós nesse contexto vem do fato de Rose compreender a desconstrução como *apenas* uma narrativa do sujeito plenamente disperso e descentrado. Eu mesma não estou sugerindo uma oposição estrita entre estrutura e narrativa ou morfologia e narrativa. Mas quero mesmo insistir em que, quando compreendida só como narrativa, a desconstrução é apenas o retrato de uma impossibilidade, que não pode ajudar a *nenhuma* posição política. Ou talvez possa, mas só muito superficialmente. (Estou pensando aqui em outros argumentos, confiando numa descrição trivializada da desconstrução como uma narrativa, argumentos que sugerem, por exemplo, que, uma vez que as mulheres são naturalmente descentradas, a desconstrução é boa para o feminismo e vice-versa.)

Em sua introdução a *Sexuality in the Field of Vision*, Rose não é de modo algum uma trivializadora, mas parece ainda compreender a desconstrução somente como narrativa. Uma maneira de mostrar isso é trazer uma compreensão diferente da desconstrução para influenciar a apresentação geral que Rose faz da psicanálise como um projeto.

Parece-me que para Rose o projeto psicanalítico é uma espécie

**[pág. 280]**

---

<sup>431</sup> Rose, *op. cit.*, p. 23.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>433</sup> Quando em *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (Nova York: Methuen, 1987), pp. 263 e 308 n. 83, eu comento um tanto tendenciosamente que a desconstrução afirmativa "não é a elevada linguagem artística e rapsódica da experimentação literária da elite feminista", tenho em mente uma coisa como a diferença entre o desejo de um impasse e a negociação com um duplo vínculo viabilizador. Esse ato de ignorar o duplo vínculo na filosofia não-fundamentalista está agora igualmente afetando o marxismo euro-americano: uma "justificativa da teoria marxista com base em seu contexto social e conseqüências sociais corresponde a afiançar uma teoria por intermédio dessa mesma teoria... não nos preocupa a natureza da infinita regressão [alternativa antiessencialista] da produção de sentido por essa completa rejeição de um referente que seja independente desses 'termos independentes' e que possa servir como um derradeiro fundamento da verdade para esses significados" (Stephen A. Resnick e Richard D. Wolff, *Knowledge and Class. A Marxian Critique of Political Economy* [Chicago: University of Chicago Press, 1978], p. 28.

de projeto epistemológico, por cujo intermédio mulheres e homens compreendem sua ontologia em termos de (ou pelo menos não excluindo a) diferença sexual:

O feminismo deve confiar na psicanálise porque a questão de como os indivíduos reconhecem a si mesmos como masculino ou feminino, a exigência de que o façam, parece ter uma relação muito fundamental com as formas de desigualdade e subordinação, cuja mudança é o objetivo do feminismo.<sup>434</sup>

Esse período trata, eu creio, de sujeitos masculinos e femininos construindo a si mesmos como objetos cognoscíveis, especialmente se estou certa ao pensar que a palavra "reconhecer" está substituindo aqui o termo mais crítico "cognizar". Ora, o projeto anti-sexista do feminismo se baseia na convicção de que as distinções surgidas na prática social e ditadas pela declaração de uma diferença ôntica fundamental são, na maioria das vezes, incorretas, pois como a maioria das declarações da diferença essas envolvem uma hierarquia dissimulada. O alcance de tais práticas sociais se estende desde a sociobiologia até as práticas corporativas (civis) e familiares (domésticas). O novo itinerário epistemológico de Rose nos permitirá corrigir isso. Ele utilizará a epistemologia da diferença sexual como uma resposta à questão ontológica: o que sou eu (mulher)? E também a um cômputo daquela epistemologia: como eu me reconheço (mulher)?

No entanto, o que me confunde é o próximo passo, contido na última parte da sentença de Rose que citei acima. Esse passo cobre a rápida mudança da epistemologia/ontologia para o projeto axiológico. O sujeito que se reconhece (mulher) parece, na leitura de Rose, reconhecer-se para agir no interesse da justiça psicossocial: numa "relação fundamental das formas de desigualdade e subordinação, cuja mudança é o objetivo do feminismo". A posição de Rose é, decerto, bastante sutil. Ela está consciente de que "a feminilidade [a fórmula desse segredo ôntico que nós descobrimos através do itinerário epistemológico do sujeito dividido — mulher] em psicanálise não é simplesmente alcançada nem é algum dia completada". Ele entretanto envolve tal mudança inconfessa, que eu venho descrevendo, entre a epistemologia/ontologia, por um lado, e a axiologia, por outro.

**[pág. 281]**

Se, conforme sugere Rose, é crucial admitir a divisão do sujeito, parece-me não menos crucial admitir a diferença irreduzível entre o sujeito

---

<sup>434</sup> Rose, *op. cit.*, p. 5.

(mulher) daquela epistemologia e o sujeito (feminista) dessa axiologia.<sup>435</sup> Talvez eu não esteja senão teorizando aqui a divisão entre o movimento das mulheres e a teoria feminista.

Se examinamos a *morfologia* desconstrutivista (e não simplesmente a leitura desta como a narrativa do sujeito descentrado), seremos obrigados a notar que a desconstrução sempre lidou com os limites da epistemologia. Ela vê o ímpeto ontológico como um programa implicado na escritura no nome do Homem.<sup>436</sup>

Deixe-me enfatizar isso reabrindo *Spurs*, onde Derrida comenta sobre Heidegger e a leitura deste de Nietzsche.<sup>437</sup> Simplificando um pouco o argumento de Derrida, poderíamos lê-lo da seguinte maneira: há uma questão que é pré-compreendida até pela cuidadosa sutileza da articulação heideggeriana da diferença ôntico-ontológica. Simplificando tal sutileza heideggeriana, poderíamos resumi-lo da seguinte maneira: Heidegger sugere que o *dasein* está onticamente programado para fazer a pergunta ontológica e não para ser capaz de respondê-la. Isso é indubitavelmente um corretivo para qualquer descrição que suponha que, quando trabalhamos segundo um itinerário epistemológico para limpar a descrição ontológica de nós mesmos, isso poderia contribuir ou verdadeiramente levar à ação política homossexual correta. (Pode-se argumentar que as epistemologias "corretas" talvez sejam a base da política pública "correta" — mas esse não parece ser o argumento de Rose.)

Mesmo esse corretivo heideggeriano é criticado por Derrida, por não atender à nomeação da mulher.

---

<sup>435</sup> Seria dizer o óbvio assinalar que há uma linha bastante direta e consciente, nesse ponto, entre Kant e Freud. Ver por exemplo Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works* (Londres: Hogarth, 1964), vol. 22, pp. 61 e 163.

A relação entre o sujeito conhecedor e o sujeito agente é uma ruptura, mais do que uma progressão contínua. Trata-se de certo de uma das dádivas da psicanálise estruturalista e pós-estruturalista tornar-nos produtivamente constrangidos ante essa relação. (Eu uso "produtivo" onde talvez devesse dizer "potencialmente produtivo". Quero dizer que o constrangimento pode ser menos intransigente do que um mero privilegiar da teoria ou da prática, ou a assunção de uma continuidade alcançável entre eles.)

<sup>436</sup> Mais uma vez, esse é um fundamento bastante proeminente da crítica do humanismo. As linhas aqui se dispõem de forma irregular entre Nietzsche, Heidegger, Foucault e Derrida. Foucault, tendo decidido nomear o próprio problema como a marca discursiva empírico-transcendental do moderno, partiu para outras interessantes direções. Derrida se manteve pacientemente produzindo as implicações do problema. Ele afirmou o problema simplesmente em 1963 (numa sentença que eu cito freqüentemente) com referência especial à antropologização da filosofia, um projeto no qual Rose, posteriormente, como feminista (Derrida está falando de Sartre como humanista), talvez esteja igualmente engajada: "Tudo ocorre como se o signo (homem) não tivesse nenhuma origem, nenhum limite histórico, cultural ou lingüístico" (*Margins of Philosophy*, trad. de Alan Bass [Chicago: University of Chicago Press, 1982] p. 116).

<sup>437</sup> Jacques Derrida, *Spurs*, trad. Barbara Harlow (Chicago: University of Chicago Press, 1978). Eu modifiquei todas as traduções, quando necessário.

Por não haver formulado a questão da mulher, ou pelo menos por não havê-la subordinado à questão geral da verdade, a leitura que Heidegger faz de Nietzsche tem estado à deriva em alto-mar desde que ele perdeu a mulher na *fabulação* da verdade.<sup>438</sup>

*Spurs* dá uma descrição de como se podem ler as principais metáforas conceituais nietzschianas. A mais interessante para Derrida é "mulher". Como todas as metáforas conceituais, o termo "mulher" está utilizado aqui de tal maneira que não se pode localizar para ele um referente literal adequado. *Há* algo de especial sobre ele,

[pág. 282]

no entanto, pois a questão da diferença sexual em Nietzsche não é "uma questão regional numa ordem mais ampla, que a subordinasse primeiramente ao domínio de uma ontologia geral, e subseqüentemente à ordem da ontologia fundamental, e finalmente à questão de a verdade ser ela mesma".<sup>439</sup>

Derrida resgata essa leitura da metáfora conceituai "mulher" em Nietzsche e sugere que a própria *análise* feita por Nietzsche sobre a diferença sexual está aprisionada numa compreensão/incompreensão histórica ou narrativa da "propriação".

(Esse conceito, o do autoposicionamento original e portanto estruturalmente inacessível do sujeito, é um conceito bastante comum em filósofos "marxistas" não-fundamentalistas, como Louis Althusser ou Theodor Adorno. A malfadada observação de Althusser sobre a "proposição aparentemente paradoxal que expressarei da seguinte forma: *ideologia não tem história*" pertence a essa família de conceitos; como também pertence a afirmativa cuidadosamente articulada de Adorno: "o sujeito é aparência em sua auto-afirmação e ao mesmo tempo algo totalmente real, do ponto de vista histórico".<sup>440</sup> Derrida coloca nesse espaço a questão da diferença sexual, pelo menos como ele a vê em Nietzsche. Para Althusser, por contraste, a diferença sexual é uma das ideologias, mais que a Ideologia, as quais estão no interior da história: "é nessa implacável e mais ou menos patológica... estrutura da configuração ideológica familiar que o antigo sujeito-a-ser terá de 'tornar-se' o sujeito sexual (menino ou

---

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 109.0 ensaio "Geschlecht: sexual difference, ontological difference", em *Psyche: Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), deve ser levado em consideração, se desejarmos envolver Derrida especificamente na questão do lugar da dualidade sexual no pensamento heideggeriano. Pouco tem a ver com nossa argumentação nesse ponto.

<sup>439</sup> Derrida, *Spurs*, p. 109.

<sup>440</sup> Louis Althusser, "Ideology and ideological state apparatuses (notes towards an investigation)", em *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. Ben Brewster (Nova York: Monthly Review Press, 1971), p. 159. Theodor Adorno, "Subject and object" em *TEFSR*, trad. Andrew Orato e Eike Gebhardt (Nova York: Urizen, 1978), p. 508.

menina) que eleja é antecipadamente."<sup>441</sup> Para Adorno a questão da diferença sexual não pode ser mantida nesse plano.)

Na leitura de Derrida, Nietzsche consegue esboçar diferenças sexuais como apropriações pré-ontológicas *porque* ele está atado por, e dá seu consentimento a, significações e valores que definem a diferença sexual em termos da eterna guerra dos sexos e do ódio mortal dos sexos no amor, no erotismo etc. Assim, a apropriação em Nietzsche talvez pareça, à primeira vista, não ter senão uma série de significados restritos: apropriação, expropriação, tomada de posse, dádiva e permuta, dominação, servidão.<sup>442</sup> Temos então, de um lado, Heidegger, como sua descrição extraordinariamente sutil da diferença ontológica, não afirmando a questão sexual, pelo menos neste contexto; do outro, temos Nietzsche, usando ou tendo de usar a metáfora conceitual "mulher" para apontar a diferença pré-ontológica, usando-a,

[pág. 285]

entretanto, dentro das narrativas históricas de apropriação dominadas pelo homem.

Rose, quando escreve sobre a apropriação numas poucas sentenças da introdução, é obrigada a se manter dentro dos pressupostos históricos nietzschianos sobre apropriação, sem o momento emancipador da emergência da mulher como "catacrese", como uma metáfora sem o referente literal representativo do conceito que é a condição de conceptualidade. Qualquer programa que pressuponha a continuidade entre o sujeito da epistemologia/ontologia e o da axiologia também deve partir do princípio de que esta última é um referente para a primeira.

A distinção entre o sentido estrito e o sentido lato de uma catacrese nunca fica definida claramente na desconstrução, embora a diferença seja sempre reconhecida. Segundo Derrida, se analisamos a apropriação no sentido geral que tem em Nietzsche, vemos a questão que é "mais poderosa que pergunta 'o que é?'" , mais poderosa que "o véu da verdade ou o significado do ser",<sup>443</sup> porque, antes que possamos mesmo dizer que *há o ser*, deve haver uma decisão de que o ser pode ser próprio a si mesmo, a ponto de ser parte da proposição. (Em alemão, antes da dádiva do ser em *Es gibt Sein*, deve-se pensar na propriedade de si mesmo do *Es*.) Fora de todo esse jogo filosófico, a afirmativa irreduzível apontada aqui é que a questão ontológica não pode ser indagada em termos de uma epistemologia expurgada, pois a apropriação organiza a totalidade do "processo e troca simbólica da linguagem em geral".<sup>444</sup>

<sup>441</sup> Althusser, *op. cit.*, p. 176.

<sup>442</sup> Derrida, *Spurs*, p. 110.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 110.

Creio que em "Displacement and the discourse of woman" eu perdi de vista o fato de que na leitura que Derrida faz de Nietzsche em *Spurs* existe uma insistência em que "a mulher" naquele texto foi um metáfora-conceito, que era também um *nome* marcando o pré-ontológico como apropriação na diferença sexual.<sup>445</sup>

Quando uma de nós defende Derrida contra uma que defende Lacan, estamos nos afastando da sugestão da desconstrução (na verdade, da teoria pós-hegeliana européia em geral) de que um pensador não prova seu argumento no pleno vapor de sua subjetividade soberana. Nietzsche, mesmo dependendo da apropriação no sentido patriarcal, restrito ou estrito, alcança o sentido geral de apropriação ao colocar nesta o *nome* mulher mediante o conduto de seu texto. E Derrida, compreendendo seu alcance como leitor, não o faz com o

[pág. 284]

fito de jogar um trunfo sobre Nietzsche, mas sim para tornar-lhe o texto mais útil para nós. Espero que o resto deste capítulo esclareça como é crucial não ignorar as poderosas correntes do pensamento anti-humanista europeu que nos influenciam, sem contudo não desculpar-lhes o masculinismo. Isso é o que eu estou chamando de "negociação".

Assim nós podemos ler o texto de Nietzsche de maneira sugestiva: o nome mulher torna indeterminada a questão da apropriação. Vamos examinar a sentença: "Não existe uma verdade da mulher, mas, por causa desse abissal autodistanciamento da verdade, essa não-verdade é 'verdade'."<sup>446</sup> Se retirarmos da sentença o crucial termo "mulher", será possível sugerir que isso é o que Nietzsche considera novo sobre sua filosofia da verdade, que a natureza da verdade é tal que ela é sempre separada (numa estrutura de espelhamento reiterada e indefinida) daquilo que propiamos como a verdade em cujos termos se pode agir. Essa não-verdade é "verdade". As aspas indicam um afastamento catacrético. "Verdade" aqui é algo para o qual não existe referente literal *adequado*.

Porque, na compreensão que tem Nietzsche da apropriação no sentido estrito, a mulher é vista como a guardiã de referentes literais irreduzivelmente inadequados; ela também é vista como um modelo. Em outras palavras, quando Nietzsche sugere que não existe a verdade da mulher em sua compreensão histórica, certo tipo de mulher é um modelo para a "inverdade". A mulher é, assim, "um nome para aquela inverdade da verdade":<sup>447</sup> um *nome* para aquela inverdade da verdade.

---

<sup>445</sup> G. C. Spivak, "Displacement and the discourse of woman", em Mark Krupnick (ed.), DDA (Bloomington: Indiana University Press, 1983). Eu menciono o fato do "nome", mas não pareço apreender sua importância.

<sup>446</sup> Derrida, *Spurs*, p. 51

<sup>447</sup> *Ibid.*

Minha posição anterior sobre este ensaio de Derrida era polêmica. Eu sugeria que não era correto ver a figura da mulher como sinal de indeterminação. Ao ler minha análise da apropriação nessa polêmica, Rose me concede o benefício da dúvida protestando solidariedade a essa posição específica.<sup>448</sup> E, dentro do próprio contexto do gesto, eu aceito. Mas hoje, negociando, desejo dar o assentimento momentâneo à argumentação de Derrida. A desconstrução afirmativa diz "sim" a um texto duas vezes, vê cumpricidade quando poderia muito facilmente ser oposicionista. Em 1980, em Ceresy, Derrida descreveu sua primeira fase como "guardando a questão", "mantendo viva a questão". (*Digamos, a questão da diferença entre a epistemológica/ontológica e a axiológica, em Rose.*)<sup>449</sup>

[pág. 285]

Ele descreveu a segunda fase como o apelo ao absolutamente outro. (Se a diferença sexual é de fato pré-abrangida pela questão ontológica, então, imitando o Nietzsche de Derrida, *nós* podemos pensar "filósofos", por meio da mesma narrativa histórica que deu a Nietzsche a "mulher", como *nosso* integralmente outro. E assim nós, "mulheres", podemos indicar, ou então imaginar e depois apagar, aquele chamado para o integralmente outro como *assumindo o risco de dizer "sim" a Heidegger, Nietzsche, Derrida.*)

Como é que essa mudança da primeira fase para a segunda se traduz numa estratégia de leitura, numa estratégia de assentimento? Examinemos o estudo relativamente recente de Derrida sobre Nietzsche, *The Ear of the Other*, um discurso sobre a política da leitura.<sup>450</sup> Ele sugere que o leitor não deve desculpar os textos de Nietzsche por sua utilização pelos nazistas. Não há razão para dizer que tenha se tratado meramente de releitura. Pelo contrário, o leitor deve notar que existe alguma coisa no texto de Nietzsche que se presta exatamente àquele tipo de apropriação. Esse é um modo paradoxal de dizer "sim" ao texto, mas ele acarreta a compreensão a partir de dentro, por assim dizer, de sorte que os momentos que se prestam à chamada apropriação indevida são compreendidos nos próprios termos do

<sup>448</sup> Rose, *op. cit.*, p. 21, n. 38.

<sup>449</sup> Essa fase em Derrida começa na época de sua leitura desconstrutivista da filosofia de Emmanuel Lévinas em "Violence and metaphysics", publicado em 1964 (e trad. Alan Bass em *Writing and Difference* [Chicago: University of Chicago Press, 1978]). Lévinas argumenta que Husserl e Heidegger, ambos dentro da tradição grega, escrevem, em última análise, filosofias de opressão. Ao neutralizar o Outro, a ontologia fundamental e a fenomenologia realizam a mesma operação estrutural como filosofias do conhecimento, apropriando-se do outro como objeto. Por contraste, Lévinas sugere que o olhar em direção ao outro deve sempre estar aberto, ser uma questão aberta, a possibilidade do ético. 'Antes do nível ontológico, o nível ético' (p. 98). Derrida lê Lévinas criticamente, sugerindo que ele também é cúmplice da filosofia dos gregos. Mas quanto à abertura da questão, a principal reivindicação de responsabilidade ao vestígio do outro (que será para ele a possibilidade da "abertura não-ética da ética": *Of Grammatology*, p. 140), ele está de acordo.

<sup>450</sup> Jacques Derrida, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*, trad. Peggy Kamuf (Nova York: Schocken, 1985).

texto. E então que podemos começar a desenvolver uma política de leitura, que irá abrir o texto na direção de um horizonte ainda desconhecido, para que este possa ser utilizado sem escusas. Vamos agora chamar isso de: negociar com estruturas da violência. E nesse espírito de negociação que eu proponho dar assentimento ao texto de Derrida sobre a mulher como um nome para a inverdade da verdade.

A desconstrução afirmativa desse tipo já estava sinalizada em *Of Grammatology* [Gramatologia].

Os movimentos de desconstrução não destroem as estruturas a partir de fora. Eles não são possíveis nem eficazes, nem podem tomar um rumo ativo, exceto por habitar aquelas estruturas. Habitá-las de certa maneira, porque sempre se habita, e muito especialmente quando não o suspeitamos. Operando necessariamente a partir de dentro, tomando de empréstimo à velha estrutura todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, tomando-os emprestado estruturalmente, ou seja, sem sermos capazes de isolar seus elementos e átomos, a empreitada da desconstrução de certo modo sempre termina presa de seu próprio trabalho.<sup>451</sup>

[pág. 286]

Quantas vezes citei essa passagem? E essa atitude específica que pressagia a diferença crucial entre a primeira e a segunda fases. A segunda atitude em relação àquilo que é criticado, a concessão do assentimento sem escusa, de tal modo que a pessoa habita seu discurso — uma abreviatura para isso poderia ser "amor".<sup>452</sup>

A desconstrução não é uma exposição do erro nem uma tabulação do erro; o logocentrismo não é uma patologia, nem o fechamento metafísico é uma prisão a ser derrubada por meios violentos. Buscando os irreduzíveis, percebendo o absurdo teórico de minha posição, é como esse "amor" que eu estou lendo textos já lidos e questionando a utilidade de ler a desconstrução meramente como a narrativa do sujeito descentrado, do sujeito totalmente disperso. Foi aí que eu comecei, com a sugestão de que a alegação de Rose contra a desconstrução estava baseada numa leitura semelhante.

Vamos examinar mais minuciosamente por que motivo será insatisfatório reduzir a desconstrução a uma narrativa. O ponto principal da desconstrução de uma morfologia é a estrutura grafemática. Nesse âmbito exíguo, apresentarei a morfologia também como uma narrativa (talvez isso seja inescapável) — a narrativa de uma narrativa, se assim preferirem — e contrastarei com a narrativa de um sujeito descentrado que a desconstrução

---

<sup>451</sup> Derrida, *Of Grammatology*, p. 24; ênfase nossa.

<sup>452</sup> A carga paleonímica da palavra "amor" para uma feminista deve ser rigorosamente distinguida da atitude cavalheiresca ou beletrista do "amor ao texto".

oferece, não só a Rose, mas aos leitores, como Jürgen Habermas e Frederic Jameson.

Um foco, então, da desconstrução é a estrutura grafemática. O adjetivo "grafemático" surge da análise feita por Derrida de que a escrita é historicamente a estrutura que se supõe necessariamente operante na suposta ausência de sua origem, o emissor.

Todo ato, para ter início, deve pressupor termos unificados. O mecanismo implícito por meio do qual esses pressupostos são estabelecidos ou dados por assentados explicitam uma estrutura de repetição, que não pode ser postulada como reprodutora de algo que exista como antecedente. Em geral constata-se que esses mecanismos foram suprimidos ou dissimulados, para que os começos não pareçam problemáticos. A quase totalidade da escrita de Derrida tem sido uma discussão desses gestos — às vezes até gestos semiconscientes

[pág. 287]

de rejeição como dificuldades ou exemplos contrários —, realizados de formas diversas em discursos diversos. Chamemos a isso supressão de uma estrutura grafemática. Essa decisão não pode ser plenamente endossada pela teoria desconstrutivista. A estrutura grafemática que parece orquestrar a inauguração de todos os atos (inclusive os atos de pensamento) é uma estrutura *como a* escrita e não a escritura comumente concebida, não é necessariamente, eis aí, a marca de uma presença ausente. Essa nomeação não endossável da descoberta da repetição na origem como grafemática, por meio da escritura como uma catacrese, é o duplo vínculo que fundamenta toda a *praxis* desconstrutiva.

Segundo esse raciocínio, os seres humanos pensam a si mesmos como unificados também pelo artifício da assunção de uma estrutura grafemática reprimida. Não há como apoderar-se de um sujeito antes desse duplo passo. Essa é a narrativa do famoso sujeito descentrado. Em textos anteriores, como "Structure, sign and play" e o primeiro capítulo de *Gramatologia*, Derrida invoca "nossa época", com o significado específico de uma "época" que privilegia a linguagem e pensa (impossivelmente) haver-se livrado dos centrismos.<sup>453</sup> Transformar essa crítica meramente — de uma alegação de ter descentrado um método, ao assinalar que o sujeito só poderá ser postulado pelo estratagema de uma estrutura grafemática na origem — na história do processo de descentramento do indivíduo com o capitalismo tardio (Jameson), na passagem dos pré-socráticos (Heidegger), na inepção da modernidade (Habermas, via Weber) ou na inflação do patriarcado eurocêntrico de Derrida é uma manobra plausível mas não examinada.

---

<sup>453</sup> "Structure, sign and play in the discourse of the human sciences", em *Writing and Difference*.

Aparte útil da desconstrução está na sugestão de que o sujeito é sempre centrado. A desconstrução persistentemente observa que esse centramento é uma estrutura de efeito com limites indetermináveis que só podem ser decifrados como determinantes. Nenhuma política pode se ocupar apenas desse duplo vínculo epistemológico viabilizador. Mas, quando uma análise ou programa político esquece tal fato, arrisca-se a declarar rupturas onde também existe uma repetição — um risco que pode resultar em variados fundamentalismos, que têm na confusão ontoepistemoaxiológica um sintoma característico.<sup>454</sup>

*Différance* é um dos nomes para a necessidade de obliterar a

[pág. 288]

estrutura grafemática e para a necessidade de desnomeá-la grafemática, já que não há outro modo pela qual possamos chamá-la. Esse duplo vínculo — a dupla sessão de "diferir" — está na origem da prática.<sup>455</sup>

Rose indica, e nisso não está só, que existe em Derrida um desejo de suprimir a diferença sexual no interesse da *différance* e de privilegiar a *différance* como o nome. (Aparentemente não se notou que em seu trabalho posterior a palavra mal foi empregada.) *Différance* é, e nunca é demais repeti-lo, apenas *um* nome para o irreduzível duplo vínculo que permite a própria possibilidade de diferença(s). Somos obrigados a supor um espaço pré-originário sem diferenças, em prol da supressão daquela estrutura "grafemática" na inauguração de nossos textos; e *différance* é só *um* nome para tal necessidade. Não há prejuízo em admitir que não é apenas a produção da diferença *sexual* o que está sendo enquadrado aqui, mas sim a possibilidade de pensar a própria diferença.

Convido vocês a considerar novamente que, no discurso dessa crítica ao falocentrismo, "mulher" é outro nome para esse irreduzível duplo vínculo. Essa é uma consideração difícil quando desejamos reivindicar a desconstrução em favor ou contra o feminismo, mas no momento não vejo saída para isso. Aqui, *différance* como o fundamento incompreensível da apropriação é (mas a cópula é um suplemento) diferença sexual.<sup>456</sup> O nome mulher ocupa esse lugar em Derrida. *Différance* e "mulher" são dois nomes

---

<sup>454</sup> Os três últimos parágrafos são de meu livro provisoriamente intitulado *Riding on the Hyphen: Deconstruction in the Service of Reading*, a ser lançado pela Columbia University Press.

<sup>455</sup> Parte da idéia por trás de grafar "*différance*" com um "a" era que isso deveria ser um neografismo, ser visível, e não audível. Manter a palavra em inglês e pronunciar-la à maneira francesa frustrava o projeto. Já que outra parte da idéia era incluir "*differ*" e "*defer*" e indicar que isso era a estrutura espacializadora/temporalizadora da inevitável ruptura entre teoria e método, entre outras coisas (epistemo/ontologia e axiologia também, com certeza), proponho "*difering*" (ou "*deffering*") em inglês. Nada farei para tornar mais corrente essa tradução.

<sup>456</sup> "The supplement of copula: philosophy before linguistics" em *Margins of Philosophy*, trad. de Alan Bass [Chicago: University of Chicago Press, 1982]. O "suplemento" — que acrescenta e preenche um todo preexistente — é algo como o "*difering*" que cada "is" pretende ou professa que ele não está preenchendo.

numa cadeia de deslocamentos nominais onde, como nomes desmotivados, nenhum dos dois pode arrogar prioridade. Nós estamos bastante distanciados do "sujeito" da axiologia feminista. De fato, ainda estamos contemplando a (im)possibilidade de abordar o epistemo/ ontológico.<sup>457</sup>

*Se différance* (ou "mulher", além dos outros nomes) abre a questão da possibilidade simbólica em geral, não o faz, como escreve Rose, pela supressão de pensamentos da forma cultural. O pensamento de formas culturais, que implica a diferenciação de uma cultura da outra, ou da diferença sexual, e de fato de todos os outros tipos de diferença, diferença entre ser e não ser, ou, se assim preferirem, a diferença onticoontológica nessa compreensão específica, nosso desejo de ter um impasse que só possa estar entre duas coisas, nosso desejo até do irresolvível, é limitado pela possibilidade de que no princípio exista uma supressão com a qual não consigamos lidar. Eis aí tudo o que

[pág. 289]

ela é; não é grande coisa, mas *tampouco* é um enredo que dispense essas diferenças como culturalmente inaceitáveis. Nós ainda estamos dando voltas em torno da possibilidade de tramas, até mesmo as que colocam um "cultura" contra outra. (Eu aprendi isso muito bem, em termos da política do clamor pós-colonial pela diferença cultural, naqueles seis meses de ensino.) Se tudo isso parece excessivamente etéreo, lembre-se de que nós não o teríamos de fazer se a "desconstrução" não tivesse sido diagnosticada inicialmente como um enredo que suprime a diferença sexual e cultural em favor da *différance*. Como você, espero, verá no final, eu mesma prefiro uma linha de raciocínio mais pragmática (por meio de uma transgressão persistente, ativa e só imediatamente passível de esquecimento da teoria) quando estou pensando/agindo como feminista.<sup>458</sup>

"Mulher", então, é um nome que é a inverdade da verdade em Derrida lendo Nietzsche. Para enfatizar o estatuto de um *nome* em pensadores desse calibre, cito uma celebrada passagem de Foucault sobre o poder: "[Poder] é o *nome* que se atribui a uma situação estratégica

---

<sup>457</sup> Como assinali repetidamente em outro local, o "(im)" em tal formulação marca o duplo vínculo viabilizador na inauguração da prática, que, tornando literal uma catacrese, garante a possibilidade da prática como técnica.

<sup>458</sup> Acrescento este parêntese porque, quando eu trouxe a público uma versão desse artigo na Universidade de Virgínia, um pensador tão cristalino quanto Richard Rorty pensou que minha mensagem era que o feminismo deve "ignorar" totalmente a desconstrução para agir. Colocar a questão desse modo soa estranho. No ato de fazê-lo há algo como um reflexo, a "fé" (hábito?) a que Gramsci alude em "The formation of intellectuals" (Antônio Gramsci, *Selections From the Prison Notebooks*, trad. Quentin Hoare e Geoffrey Nowell Smith [Nova York; International Publishers, 1971], p. 339). Penso, embora não me importe muito, que o próprio Derrida está consciente disso o tempo todo, e que é por isso que, na introdução à coleção *Psyque*, de 1987, ele denomine o tema unificador de seus escritos da última década *théorie distraite* — cuja melhor tradução em inglês seria, em minha opinião, "an inattentive theory" [uma teoria distraída] (*Psyche*, p. 9).

complexa numa sociedade específica."<sup>459</sup> Essa espécie específica de nominalismo, uma obsessão por nomes que são necessariamente nomes equivocados, nomes que são necessariamente catacreses, "escrita", "*différance*", "poder" — "mulher", neste caso —, nomes que não têm um referente literal adequado, caracteriza o pós-estruturalismo em geral, apesar das diferenças locais. É importante lembrar que cada um desses nomes está determinado, do modo mais empírico, por sua carga histórica. (Derrida chama a isso "paleonímia".) Espero ter ficado claro que Nietzsche usa um nome como "mulher" porque o herdou, e assim também ele usa todos os estereótipos alegóricos, sociológicos, históricos e desdourantes da época contemporânea sobre a mulher. Por outro lado, como Nietzsche também deseja acolher esse nome como um nome para sua própria prática — "minhas verdades" —, o que se vê nesse texto é o lugar de um conflito ou de uma negociação. Nietzsche, ou Derrida, ou, a propósito, Lacan, está aqui plenamente acumpliciado com o masculinismo (assim como Nietzsche está com a possibilidade da enxertadura de nazismo em seu texto). No entanto, é também possível ver, e Derrida nos está pedindo que vejamos isso em Nietzsche, pois se o fizermos poderemos tornar proveitoso o texto, que dentro desse itinerário existe aquela afirmação estranha. Esse é o modelo que

[pág. 290]

Nietzsche deseja — a mulher naquele sentido é duplamente o modelo (modelando a inverdade da verdade, e sendo tão dessemelhante do filósofo dogmático da verdade quanto é possível ser por meio de alguns dos estereótipos históricos dúbios). Pode ser proveitoso *acusar* o texto responsabilmente e depois usar essa alavanca e utilizar o texto, em vez de não utilizá-lo de forma alguma. O próprio Derrida também está tolhido (como está Lacan, e como estamos nós e nosso gosto por um feminismo pragmático que aspira a ser teórico, mesmo quando esquece a diferença entre os sujeitos da onto/epistemologia e da axiologia) por certo conjunto de pressupostos históricos.

Derrida dá provas de seu vínculo quando no final de *The Ear of the Other*, falando ainda sobre suas políticas de leitura, sonda um tema que já havia sido sondado por ele anteriormente: o patronímico (o nome do pai), porque por seu intermédio o homem pode sobreviver à morte, é letal. Em contraste, o feminino inominado é o nome da vida. E essa peculiar vitalidade do feminino é, em algumas formas, contaminada ou traída pelo que Derrida talvez compreenda como "feminismo":

---

<sup>459</sup> Michel Foucault, *The History of Sexuality*, trad. Robert Hurley (Nova York: Vintage Books, 1980), p.93.

Nenhuma mulher nem vestígio de mulher. E não faço essa observação para lucrar com aquele suplemento de sedução que hoje penetra em todos os namoros ou tribunais. Esse vulgar procedimento é o que eu chamo de "ginegogia".<sup>460</sup>

Deve-se admitir que essa perspectiva, constituída pela tradição histórico-legal do patronímico no patriarcado, existe no texto de Derrida exatamente como existe no uso catacrético que Nietzsche faz de "mulher" como nome, uma perspectiva constituída pelo legado histórico de Derrida. Assim, em razão da necessidade da determinação histórica do nome "mulher" para o duplo vínculo que está na origem da produção de "verdade (s)", não há sentido em falar sobre a relação entre a desconstrução e o feminismo, como se as mulheres fossem naturalmente descentradas.<sup>461</sup>

No entanto, o nome mulher como a inverdade da verdade pode ter uma mensagem significativa para nós se, recusando-nos totalmente a honrar a catacrese historicamente vinculada, dermos o nome mulher para aquela mulher *destituída* que é *historicamente* diferente de nós mesmas, os sujeitos da teoria feminista, e entretanto reconhecermos

**[pág. 291]**

que ela tem o direito à construção de um efeito subjetivo de soberania, em sentido estrito. Então nós, como aqueles sujeitos agora amplamente auto-emancipados, compartilharemos e compreenderemos a ansiedade dos filósofos sobre as desagradáveis determinações históricas que permitem que esse nome exista. Já que esses filósofos são não-essencialistas, eles sentem uma verdadeira angústia face à perda do nome "mulher", pois ele sobrevive nessas generalizações históricas, basicamente essencialistas e precariamente esboçadas. Isso é o que se reflete na espécie de ruídos masculistas que percebemos na conclusão de *The Ear of the Other*.<sup>462</sup>

Há em "Love letter", de Lacan, ensaio traduzido por Rose em *Feminine Sexuality*, um trecho em que ele fala sobre a compreensão do lugar da mulher, independente da questão do sexo, na produção da alma e

<sup>460</sup> Derrida, *The Ear of the Other*, pp. 16-17, 38.

<sup>461</sup> É interessante notar que Derrida se apóia no modelo mais completamente "ortodoxo" do método desconstrutivista — inversão e deslocamento — quando parte para uma argumentação um tanto semelhante e não se refere, naturalmente, à sua própria posição dentro dos pressupostos patriarcais: Derrida, "Women in the beehive", em Paul Smith e Alice Jardine (eds.) *Men in Feminism* (Nova York: Methuen, 1987), pp. 194-5. São esses pressupostos do nome "mulher", mais que a morfologia da "différance", que não admite especificamente o reconhecimento de classe e de raça nas mulheres — heterogeneidade radical sob outra roupagem —, que eu passo a discutir neste texto.

<sup>462</sup> Michel Foucault faz uma pungente fabulação dessa angústia na angústia do grego adulto de sexo masculino face à perda da meninice, no menino como objeto erótico, em *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, trad. Robert Hurley, vol. 2 (Nova York Vintage, 1986).

na nomeação de Deus, trecho que a meu ver pode ser colocado junto ao anseio de Nietzsche de afirmar o nome da mulher como a inverdade da verdade, e à angústia de Derrida por não conciliar o feminino vivo em favor de uma ginegogia que se vendesse à história de morte do patronímico.<sup>463</sup> Isso, em minha opinião, marca o momento da necessidade de tomar o nome da mulher no interesse de uma nova prática filosófica. De fato, trata-se, sem mais nem menos, da necessidade de um nome. Talvez seja mais fácil entendê-lo se examinarmos o modo como Derrida escreve sobre a *différance*. Em "Différance", o ensaio que leva esse nome, ele repete à exaustão que *différance* não é nem um conceito, nem uma metáfora, nem uma palavra, e no entanto, no final, o ensaio inteiro argumenta em termos da conceitualidade e da metaforicidade do termo. Essa tática específica, de marcar a ansiedade por meio de manter intacto o nome, contra todas as recusas impossíveis de ler sem o nome daquela estrutura grafêmica que só pode ser desnomeada, deixa o trabalho aberto ao tradicional masculinismo, no caso do nome da "mulher", do mesmo modo que o deixa aberto a modos tradicionais de uso lingüístico no caso de *différance*.

O que podemos fazer em relação a isso? Eu já mencionei que sou favorável à idéia do amor aguerrido ao texto que nos é dado pela desconstrução. No entanto, não podemos ficar perdidos por muito tempo nessa trilha. A desconstrução não é androginia, o falocentrismo não é patologia. Depois de termos repetido essas lições, devemos ainda insistir no projeto do anti-sexismo, porque o sexismo é também

[pág. 292]

uma patologia.<sup>464</sup> Nessa perspectiva, as mulheres já não podem ser nomes para "escritura" ou a inverdade da *différance*. Não podemos reivindicar, ao mesmo tempo, o desejo de nos identificar com a opressão da mulher em termos da ilusão ontológica e o desejo de um direito ao impasse, a um feminismo desconstrutivista que levasse a mulher como nome para a estrutura grafemática e para a inverdade da verdade. Nós temos de abrir mão de um ou de outro. Eu proporia não compartilharmos essa angústia pelo nome, não deveríamos identificar com esse nome específico a guarda da questão. Isso nos permitiria usar as críticas ontológica e epistemológica

---

<sup>463</sup> Lacan, "God and *the jouissance* of woman, a love letter", em *Feminine Sexuality*, trad. Jacqueline Rose (Londres: Macmillan, 1982), p. 155f.

<sup>464</sup> Uma interessante insistência desse teor, não absolutamente justificada pela teoria, é, naturalmente, crucial em toda a linha para o método desconstrutivo. As duas articulações que eu ainda acho extremamente úteis são *Of Grammatology*, p. 162, e "The double session", em *Disseminations*, trad. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 235.

encontradas na desconstrução (e de fato, na psicanálise) e apreciar o "nominalismo" pós-estruturalista. Devemos nos lembrar de que *esse nome específico*, o nome "mulher", não dá certo no caso do feminismo. Entretanto, um feminismo que assuma a linha tradicionalista *contra* a desconstrução cai num determinismo histórico em que a "história" se converte num fetiche de gênero.

Guardar esse nome específico para a estrutura grafemática é talvez a manobra mais essencialista de todas — essa transformação da desconstrução numa narrativa, seja ela de louvor ou de desdouro. Se perdermos o "nome" de mulher para a escritura, não será causa de lástima.

É *em prol* do diagnóstico do artil ontológico, sobre o qual se fundamenta a opressão da mulher, que nós precisamos trazer para a crise nossa compreensão da relação entre o nome "mulher" e a desconstrução. Se não tirarmos tempo para entender isso, em nosso afã de ser políticas, então eu temo que encenemos o gênero de peça imaginada por Nietzsche em *Genealogia da Moral*: no intuito de fornecer um alibi a seu desejo de punir, que está escrito em seu modo de ser, ou seja, em benefício de um jogo de sobrevivência, o homem produz um alibi que é chamado justiça. E em benefício desse alibi o homem tem de definir e articular, repetidamente, o nome homem. Parece-me que, se esquecermos que não podemos ter um feminismo desconstrutivista que decida transformar a utilização do nome "mulher", ele próprio fundamentado em certo tipo de angústia histórica, numa estrutura grafêmica, numa narrativa, e pegarmos em armas contra o que às vezes chamamos essencialismo, *nesse caso* poderemos estar atuando nessa trama específica, contradizendo-o e assim legitimando-o adequadamente — ao providenciarmos novos

[pág. 293]

nomes de mulher — no intuito de darmos o alibi da justiça ao desejo de punir. E, se você me perguntar se as não-emancipadas podem pensar essa crítica, eu diria que sim. São as não-emancipadas quem com mais freqüência nos ensinam, quando dizem: eu não reconheço a mim mesma no objeto de sua benevolência, eu não reconheço minha participação em sua nomeação. Embora o vocabulário não seja o das altas teorias, elas nos dizem, em se nos *dermos ao trabalho* de ouvir (sem identificar nossa subjetividade onto/epistemológica com a angústia *delas* ante a condição de sujeito do axiológico, a condição de sujeito da ética), que não são o referente literal de nossa frenética nomeação da mulher na luta pela legitimação na casa da teoria. Lembrem-nos que o nome "mulher", embora

político, é, como qualquer outro nome, uma catacrese.

(Eu não estou sendo etérea nesse ponto. Conheço o tipo de mulher em que estou pensando. Também sei que essa pessoa não é fácil de imaginar para a maioria dos amigos que estão lendo essas linhas. Não posso entrar na imensa e complicada lógica da razão de isso ser assim. Deixamos que isso seja um parêntese perdido.)

A reivindicação de feminismo desconstrutivista (e anti-sexismo desconstrutivista — a reivindicação política das feministas desconstrutivistas) não pode ser sustentada em nome da "mulher". Assim como a consciência de classe, que justifica sua própria produção de modo que as classes possam ser destruídas, "mulher" como nome da escrita deve ser apagado, na medida em que constitui uma catacrese necessariamente histórica.

O nome mulher não pode ser a "realidade" da escrita ou da necessária estrutura grafemática, a não ser que transformemos a teoria em disparate. Digamos, falando a partir de dentro, que temos de desconstruir nosso desejo pelo impasse, neutralizar o nome "mulher" pela desconstrução e ser desconstrutivas nesse sentido. Se quisermos fazer reivindicações políticas que sejam mais úteis para todos do que a saborosa e generalizada euforia universitária burguesa feminista, este parece agora ser o único modo.

Esse argumento não é exatamente idêntico a outra nota que eu estive fazendo soar de vez em quando: o objeto que é conhecido por nós por intermédio do projeto epistêmico, o objeto depurado que conhece o itinerário do reconhecimento de si mesmo como masculino ou feminino, não pode ser idêntico à clientela do anti-sexismo, o sujeito

[pág. 294]

da axiologia. Eu irei reunir os dois por meio da consideração do jogo duplo de Foucault com "poder" e poder, e compará-lo ao nosso jogo com "mulher" e mulher: o nome e, por assim dizer, a coisa, a essência fenomenal. Deveria servir-nos de lição o fato de que, *se* não nos precavemos ante as determinações históricas para o nome mulher como catacrese na desconstrução, e simplesmente buscamos deslegitimar o nome homem, legitimamos o que foi diagnosticado por Nietzsche e atuado por Foucault.

O "objetivo" precede o famoso capítulo sobre o "método" na *História da sexualidade I*. No final dessa sessão, tudo acontece como se as lições aprendidas de Nietzsche, justamente o álibi para a compulsão

ontológica de articular uma epistemologia (o nome do homem como sujeito de justiça servindo de álibi para a necessidade ontológica de punir), pudessem ser desfeitas por um ato de volição. Assim, Foucault pode dizer: "Nós devemos ao mesmo tempo conceber o sexo sem a lei e o poder sem o rei."<sup>465</sup> Essa frase remete à sessão intitulada "Método". Chegado a esse ponto, o *nome* "poder" é sistematicamente barateado pela "coisa" poder e nós conseguimos obter um método porque conhecemos o objetivo, agora reduzido a um ato de pensamento volitivo. (O melhor instrumento de desconstruir isso é a própria noção de Foucault de "referencial", em *Arqueologia do conhecimento*.)<sup>466</sup>

Isso é comparável ao modo como naturalizaríamos o *nome* "mulher", se o transformássemos no personagem central da narrativa do reconhecimento, conquanto adiado, da mulher dentro da sexualidade. A naturalização do nome "poder" realizada por Foucault permite a codificação da fenominalidade do poder como alguma coisa semelhante a um sistema aritmético de equivalências: "E é indubitavelmente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível a revolução, algo semelhante ao modo como o Estado confia na integração institucional das relações de poder."<sup>467</sup> Vemos aqui um caso do desejo de Foucault de ultrapassar a vinculação ontológica/epistemológica, comparável à nossa equiparação do sujeito da ontoepistemologia ao da axiologia.

Eu adverti contra um abuso da teoria, pois não podemos parar onde o filósofo analítico pode parar, com "a herança de Sócrates" atrás de si.<sup>468</sup> Citarei as palavras abaixo, em continuação à minha primeira citação neste ensaio, não como ironia, mas reconhecendo como elas

[pág. 295]

são autocríticas. "O julgamento moral", escreve Nagel, "e as teorias morais certamente se aplicam a questões públicas, mas são notavelmente ineficientes." O que estive argumentando até agora sobre o relacionamento entre o feminismo e o feminismo desconstrutivista, o feminismo e a confusão entre o objeto do projeto epistêmico e o eleitorado do anti-sexismo pode traduzir-se no que está sendo dito aqui.

---

<sup>465</sup> Foucault, op. cit., p. 91.

<sup>466</sup> Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trad. A. M. Sheridan Smith (Nova York: Pantheon, 1972).

<sup>467</sup> *Ibid.*, p.96.

<sup>468</sup> Para essa ligação específica, ver Richard Rorty "Solidarity or objectivity", em Cornel West e John Rachjman (eds.), *Post-Analytical Philosophy* (Nova York: Columbia University Press, 1985).

O julgamento moral e a teoria moral certamente se aplicam a questões públicas, mas são notavelmente ineficazes. Quando poderosos interesses estão envolvidos, é muito difícil mudar alguma coisa por meio de argumentos, embora convincentes, que apelem para a decência, a humanidade, a compaixão e a honestidade. Essas considerações também têm de competir com os sentimentos, mais primitivos, de honra e retribuição e respeito à força. As condições sob as quais a argumentação moral pode ter influência são muito especiais e não muito bem compreendidas por mim. Elas necessitam ser investigadas por meio da história e da psicologia da moral, matérias importantes mas subdesenvolvidas que os filósofos vêm negligenciando muito, desde Nietzsche. Decerto não é suficiente o tornar meridianamente evidente a injustiça de uma prática da iniquidade de políticas. As pessoas têm de estar prontas para ouvir, e isso não é determinado pela argumentação.<sup>469</sup>

No final Nagel declara, numa espécie de melancólico autodistanciamento da Décima-primeira Tese de Marx: "Não sei se o que é importante é mudar o mundo ou compreendê-lo, mas avalia-se melhor a filosofia por sua contribuição à compreensão dos acontecimentos e não ao curso dos mesmos."<sup>470</sup> Se, de fato, não reconhecermos que não são idênticos o objeto da busca epistêmica e a clientela do trabalho anti-sexista, e simplesmente escamotearmos o fato de que o desafio feminista deve combinar método e ação, talvez logremos ecoar a nobilidade desses sentimentos. Eu mesma acho que não podemos parar por aqui, pois não obtivemos um código reconhecido de "honra e retribuição e respeito à força", exceto como vítimas/adeptas. Repetirei, então, minha modesta solução.

Repetindo para nós mesmas, como num sortilégio, todos os perigos de transformar um "nome" em um referente — fazendo disso um

[pág. 296]

catecismo, em outras palavras, da catacrese —, nomeemos, mesmo assim (como) "mulher" aquela mulher desautorizada a quem nós estrita, histórica e geopoliticamente *não conseguimos imaginar* como referente literal. Vamos dividir o nome mulher de modo que vejamos a nós mesmas como nomeando e não meramente como nomeadas. Vamos reconhecer que devemos mudar a morfologia de um enredo, reconhecer que participamos da obliteração dos traços de sua produção, representar a cena do apagamento da grafemática — a biografia dela — do modo mais tosco

<sup>469</sup> Nagel, *op. cit.*, p. xiii.

<sup>470</sup> *Ibid.*

possível. A angústia dessa nomeação será esta: se devemos pensar numa relação entre o sujeito da onto/epistemologia (nós mesmas, aproximadamente, nesta sala, em Cambridge, ou Elaine Showalter, em Princeton) e o objeto da onto/axiologia (aquela mulher sem cidadania, nem sequer graduada nesse assunto, cuja historicidade não conseguimos imaginar além do caso de interesse humano da regulação do "sindicato feminino"), a esperança por trás da vontade política será que a possibilidade do nome seja finalmente apagada. Hoje, aqui, o que eu chamo "subalterno com gênero", especialmente no espaço descolonizado, tornou-se para mim o nome "mulher".<sup>471</sup> Na busca de irredutíveis, após a experiência disciplinadora de me aproximar da pessoa que fornece esse nome imaginado, quero ser capaz de não lamentar quando desaparecer a possibilidade material do nome.

[pág. 297]

[pág. 298-301] Notas

[pág. 302] Página em branco

[pág. 303] Título

[pág. 304] Página em branco

---

<sup>471</sup> Discuti as representações literárias de semelhante figura em "'Draupadi' de Mahasweta Devi" e em "A literary representation of the subaltern: 'The breast-giver'", tanto em *In Other Worlds* quanto em "Narratives of nation" (em processo de publicação).

Sexta Parte

---

**Diferença sexual (2):  
o psíquico no social**

# Para dar um corte

Joan Copjec

Nas análises contemporâneas da relação da psicanálise com a política, o real não tem lugar; o físico e o social são concebidos como uma unidade compactada regida pelo princípio do prazer. Eu me proponho a mostrar que *o real é o que une o psíquico ao social*, que essa relação é governada pela pulsão de morte. Tomando seriamente aquelas formulações nas quais o sujeito e o inconsciente são denominados o *efeito* da ordem social, descreverei essa relação como uma relação causal. Porém, leitor, por favor se acautele: uma definição de causa que depende e é produzida por intermédio de uma definição de uma pulsão de morte certamente não é familiar.

Primeiro, o real. Como ele foi expulso da discussão atual? Dentro da psicanálise o estatuto do real é problemático desde o começo. Uma vez observado que o prazer é a meta de todos os mecanismos psíquicos e que a psique é capaz de obter prazer por intermédio de seus processos internos — isto é, pela produção de um prazer alucinatório —, o sujeito parece ficar "independente do" que Freud chama "Destino"<sup>472</sup> e que nós chamaremos de real. A realidade psíquica pode indefinidamente adiar, e assim substituir, a realidade do fato bruto. A "Felicidade" é, portanto, definida em *A civilização e seus descontentes* como "essencialmente subjetiva". Isso significa que, mesmo que nós imaginássemos a mais infeliz das situações históricas — "um camponês durante a Guerra dos Trinta Anos, uma vítima da Santa Inquisição, um judeu aguardando o pogrom"<sup>473</sup> —, seria impossível supor, somente a partir dos fatos objetivos, o modo como as vítimas sofriam em consequência de sua situação, ou mesmo supor que tenham sofrido. Também devemos

**[pág. 305]**

lembrar que existe uma gama de operações psíquicas (às quais não temos acesso direto) que, ao embotar, entorpecer ou distorcer as sensações

---

<sup>472</sup> Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (SE)*, trad- James e Alix Strachey (Londres: Hogarth and The Institute of Psychoanalysis), vol. 21, p. 82. Também na Pelican Freud Library (PFL).

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 89.

dolorosas, podem proteger a vítima de dor.

É entretanto errado pensar que essa descrição freudiana do princípio do prazer separe nitidamente a realidade psíquica da social. A realidade com a qual nos coloca em contato o princípio da realidade não é simplesmente um objeto perceptual, que possa testar a adequação do objeto de alucinação produzido pelo princípio do prazer. Que isso ocorre torna-se claro pelo fato de que Freud não coloca a realidade social— civilização— *contra* o princípio do prazer, mas sim define a primeira como um produto do segundo. A civilização não submete a teste nossas fantasias, e sim as realiza; ela não nos coloca em contato com o destino (o real), mas sim nos protege dele. O sujeito social é assim pintado como "uma espécie de Deus protético",<sup>474</sup> cujos fantásticos membros artificiais substituem os naturais, de qualidade inferior, que o destino nos legou. A civilização dota o sujeito de um corpo fantasmático e poderes de contos de fada. O sujeito das culturas modernas tem telescópios, microscópios, câmaras, como olhos; microfones, rádios, telefones, como boca; navios, trens, carros e aviões, à guisa de pernas; como braços, todos esses instrumentos que estendem nossa compreensão.

Para Freud, essa definição de civilização não encerra a questão do real; o real não é desse modo banido da existência civilizada, o que traz descontentamento e ao mesmo tempo prazer. Embora o real que está associado com o descontentamento já não possa ser concebido simplesmente como aquilo se opõe ao imaginário ou ao físico, Freud mantém a referência ao real.

Para grande parte da teoria contemporânea, no entanto, a questão está fechada. Já que o real é concebido como radicalmente fora de nosso quintal, inacessível para nós, ele é, portanto, pensado como algo que não tem influência sobre nós. Entre o sujeito e o real, a civilização — a ordem social — está interposta. Essa ordem é agora concebida não somente como aquilo que, ao equipar o sujeito com um corpo fantasmático, satisfaz seus desejos, mas sobretudo como aquilo que produz os desejos que ele satisfaz. A felicidade é, assim, definida como objetiva. Pois todos os espelhos, câmaras, telefones, microfones, aviões, listas de passageiros e estatísticas podem ser considerados outras tantas parafernalias sociais de vigilância, por cujo exclusivo intermédio o sujeito é tornado visível — até para si mesmo.

[pág. 306]

---

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 92.

Se não podemos julgar imediatamente que medida de dor ou prazer pertenceu a um indivíduo histórico, não é porque a felicidade seja subjetiva e não consigamos nos projetar em sua esfera mental individual, mas sim porque não podemos tão facilmente projetar a nós mesmos em sua esfera social objetiva, para discernir as categorias de pensamento que construíram as expectativas dela, e a narcotizaram contra a decepção, e a tornaram obtusa ante seu próprio sofrimento.

Considerem, por exemplo, certas análises da histericização dos corpos femininos, da "invenção da histeria". Segundo essas análises, uma investigação das práticas médicas da virada do século, dos códigos de fotografia, dos discursos da igreja e da psicanálise etc, não nos dirá como a histeria era estudada, e sim, mais exatamente, como ela foi construída como entidade histórica. Do ponto de vista da histórica, no entanto, como é que funciona esse argumento? Pela assunção — implícita ou explícita — de que é o "desejo" dela que essas práticas constroem. A cumplicidade dela e até seu prazer são assegurados à medida que ela olha para e constrói a si mesma por intermédio das categorias oferecidas por esses discursos.

Considere também o exemplo da teoria do cinema contemporâneo. O conceito de olhar que se elabora ali está fundamentado em pressupostos semelhantes aos que acabei de mencionar. O olhar é concebido como um ponto construído pelo sistema textual do filme, ponto de onde o sujeito é obrigado a olhar; ele é a condição da possibilidade da visão do espectador. O olhar age como uma espécie de buraco de fechadura,<sup>475</sup> única abertura que o filme oferece para penetrar no prazer visual. A pessoa vê e deseja ver o que lhe é dado para ver e desejar; ela assume com prazer — ainda que masoquista<sup>476</sup> — sua própria posição subjetiva.

Nesses exemplos, o sistema social de representação é concebido como legítimo, regulador e, por essa mesma razão, causa do sujeito, que o sistema arrola como um de seus efeitos. Presume-se que o sujeito já esteja virtualmente presente no social e comece a existir por meio de realmente

---

<sup>475</sup> Judith Mayne, por exemplo, discute em "The woman at the keyhole", *Revision: Essays in Feminist Film Criticism* (Los Angeles: American Film Institute, 1984) vários filmes feministas nos quais a relação voyeurista dos homens observando as mulheres é invertida, e as mulheres são autorizadas a se postar no buraco da fechadura (por exemplo, como sujeitos do olhar). A noção, entretanto, de que o olhar é uma exclusiva posição cognitiva, a partir da qual não apenas é possível mas necessário olhar, é um lugar comum da teoria do cinema, apoiado parcialmente por uma desleitura de Lacan.

<sup>476</sup> Ver especialmente o importante *The Desire to Desire* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), de Mary Ann Doanne, onde ela mostra como "os filmes femininos" dos anos 40 e 50 tornaram o prazer da espectadora simultâneo com uma posição masoquista de observação. Seu argumento é historicamente específico, sutil e convincente. Eu não me oponho a esse tipo de argumentação, mas sim a um alinhamento geral de prazer feminino e masoquismo que é comum nas análises que focalizam o princípio do prazer e ignoram as complicações e contradições introduzidas pelo princípio da realidade. Ver, por exemplo, a obra de Raymond Bellour.

desejar aquilo que as leis sociais desejam que ele deseje. A construção do sujeito depende, portanto, de que este tome as representações sociais como imagens de seu próprio ser ideal, depende de o sujeito derivar um "prazer narcísico" dessas representações. Essa noção de prazer, conquanto vagamente invocada, é o que faz persistir o argumento em favor da construção, ela "cimenta"

[pág. 307]

ou "cola" o âmbito do psíquico ao do social. (Hume descreve a causa como o "cimento do universo" — a metáfora ajuda a determinar certa concepção de causa.) O ponto de inserção do sujeito na sociedade se torna assim um ponto de semelhança, convergência, adesão.

Essa é a compreensão — segundo a qual se crê que o sujeito reconheça a si mesmo em representações — que eu pretendo contrariar. Começo opondo a ele duas imagens que pretendem indicar as complexidades que atualmente são apagadas. A primeira, retirada de *A civilização e seus descontentes*, segue a descrição das próteses de contos de fadas que define os contornos do moderno ego corporal. "O homem", escreve Freud, primeiro apareceu sobre a terra "como um débil organismo animal", e, não importa até que ponto a sociedade na qual ele nasceu tenha logrado colocar essa terra a serviço dele, "cada indivíduo da espécie deve mais uma vez fazer sua entrada ('oh, polegada de natureza!') como um bebê indefeso".<sup>477</sup> É essa frase entre parênteses, "polegada de natureza!", que nos interessa particularmente. Essa fração é literalmente fracionária, um oxímoro. Pois a própria segmentação e mensuração da natureza desnatura-a; uma polegada de natureza é em si mesma antinatural, fundada não na natureza, mas nas réguas e varas por meio das quais a cultura calcula. É talvez essa própria insubordinação da imagem que *resiste* à interpretação por ela fornecida da medida do homenzinho, que seria então definido absolutamente pela medida da sociedade na qual ele ingressa. Ao oferecer resistência, a imagem se recusa a oferecer a si mesma como o *equivalente* do homem, aquele pedacinho da natureza que *é* o homem. Mais exatamente, a "polegada de natureza" é aquilo que *não* está incorporado na sociedade, aquilo que é sacrificado ao se ingressar no social.

A segunda imagem é oposta especificamente ao conceito de olhar da teoria do cinema, que nos convida a supor o perfeito funcionamento dos aparelhos de vigilância. A imagem, retirada de Samuel Beckett em *Watt*, descreve o funcionamento de uma comissão examinadora composta de

---

<sup>477</sup> Freud, op. cit., p. 91.

cinco homens:

Eles então começaram a olhar um para o outro e muito tempo passou antes que o conseguissem fazer. Não que eles ficassem olhando muito tempo um para o outro; não, eles eram sensatos demais para isso. Mas, quando cinco homens olham uns para os outros, mesmo que em teoria sejam necessários apenas vinte olhares, com cada homem olhando quatro vezes, na prática, no entanto, esse número raramente é suficiente.<sup>478</sup>

[pág. 308]

E então parece que algumas páginas mais para a descrição das torções, viradas e outras manobras dos cinco homens ainda não são suficientes para estabelecer aquela troca de olhares por meio da qual o comitê lograria olhar para si mesmo. Pois alguns olhares não são correspondidos, estragando indefinidamente a troca perfeita. A descrição não é apresentada aqui como mera anedota; ela é oferecida em caráter sério, como meio de repensar a importância da recalcitrante "polegada de natureza".

## A pulsão de morte: Freud e Bergson

Ninguém jamais acusou Freud de ser um gaiato,<sup>479</sup> exceto Fliess, como vocês recordam, o qual assinalou uma semelhança entrei *interpretação dos sonhos* e um livro de piadas. Freud levou um passo além a observação de Fliess escrevendo *Jokes and Their Relation to the Unconscious* [O chiste e sua relação com o inconsciente], no qual ele notava mais algumas semelhanças específicas entre sua teoria e aquela apresentada em *O riso*, de Bergson, publicado no mesmo ano que *A interpretação dos sonhos*. Freud cita diversas vezes o ensaio de Bergson, indicando sempre que o considera encantador e engenhoso. Para apoiar sua própria visão econômica do prazer, ele cita a seguinte frase de Bergson: "O que está vivo não deveria jamais, segundo nossa expectativa, ser repetido exatamente igual. Quando deparamos com essa repetição, sempre suspeitamos de algum mecanismo por trás da coisa viva."<sup>480</sup> A natureza constantemente mutável da vida, argumenta Freud, exige de nossa compreensão um dispêndio perpétuo de energia: a repetição, a redescoberta

<sup>478</sup> Samuel Beckett, Watt (Nova York: Grove, 1972), p. 175.

<sup>479</sup> Em inglês, *cutup*, nome dado na gíria americana a um gaiato ou piadista. [Jogo de palavras que alude a "Cuttingup", título deste artigo (N. da T.).]

<sup>480</sup> Freud, *SE*, vol. 8, p. 209.

de alguma coisa já familiar é prazerosa, pois nos economiza energia. O riso é a descarga do excesso de energia invocada por nossa expectativa do novo e tornada supérflua pelo reconhecimento do semelhante. Além dessa referência específica, encontramos referências mais gerais, gestos mais amplos de aprovação ao "plausível fluxo do pensamento, do automatismo ao autômato", de

[pág. 309]

Bergson, pois Freud, como aquele, estuda a relação das piadas com os jogos das crianças.

O argumento fundamental de Bergson é de que o riso é provocado pela percepção do mecânico incrustado no que está vivo, da "mecanização da vida".<sup>481</sup> Onde ávida é definida essencialmente por sua "elasticidade orgânica", como um processo irreversível e incessantemente mutável de puro tempo e perpétua novidade, o mecânico é definido por sua intratabilidade maquinai, manifesta em três diferentes operações: a repetição, a inversão e a interferência recíproca de séries. Essas operações são ilustradas pelos brinquedos das crianças, os autômatos, os bonecos de mola, as marionetes, o jogo de boliche de pinos, no qual a bola rola para a frente, derrubando os pinos, e para trás, restaurando os pinos na posição ereta. O riso é considerado a serviço de uma função social e não, como em Freud, por oferecer uma moratória potencialmente restauradora do gasto de energia, mas por expressar um repúdio a qualquer inelasticidade do caráter, do pensamento e da ação. O riso atua, assim, para nos restaurar a vida social e sua constante exigência de nossa atenção alerta e total presença de espírito.

O ensaio sobre o riso é apoiado pelo projeto metafísico mais amplo de Bergson: a assimilação da teoria da evolução por uma teoria não-mecanicista da mente.<sup>482</sup> A energia criativa da mente humana, sustenta ele, é irreduzível às condições materiais que detonaram os mecanismos da seleção. Como parte desse projeto, Bergson contrasta desfavoravelmente o intelecto (que se apóia nos conceitos abstratos formados pela linguagem) com a intuição (uma espécie de "auscultação", uma escuta solidária ao

---

<sup>481</sup> Henri Bergson, "Laughter", em *Comedy* (Nova York: Doubleday, 1956).

<sup>482</sup> As teorias de Bergson também tiveram enorme impacto no modernismo literário e artístico. Para Bergson o artista era alguém que está livre da necessidade de ver o mundo em termos de utilidade prática e, portanto, capaz, mediante a qualidade singular de sua percepção, de "criar", isto é, modificar a realidade fenomenal por meio do envolvimento ativo da mente. A arte, então, é considerada como ocupando um domínio estético separado daquele do cotidiano. A atenção "pós-moderna" da arte e da literatura às práticas textuais do cotidiano e o apagamento das fronteiras absolutas entre o texto "científico" e "artístico" assinalam, pelo menos nesse respeito, uma diminuição da influência de Bergson. Os textos de T. E. Hulme são úteis para tornar clara essa relação de Bergson com o modernismo.

"pulsar da alma [da vida]").<sup>483</sup> A intuição abarca diretamente o flexível fluir da vida, enquanto o intelecto, distanciado por sua dependência de conceitos espaciais rígidos e descontínuos, está condenado a deixar a realidade móvel escorrer para sempre através de suas categorias.

A força polêmica dessa teoria é almejada pelos filósofos eleáticos, especialmente Zeno. Na descrição bergsoniana, o paradoxo de Zeno poderia ser descrito como cômico. Esse paradoxo se fundamenta na contemplação minuciosa de uma flecha em pleno vôo; a trajetória da flecha é decomposta em um infinito número de pontos no espaço e o resultado é oferecido como prova da impossibilidade do movimento. Já que o vôo da flecha se compõe desses

[pág. 310]

pontos, a flecha, que ocupa cada um deles num dado momento, deve estar sempre em repouso. A essa análise Bergson responde com uma risada: não é o movimento que é impossível, mas a compreensão do movimento, da vida, pelo intelecto. O simples alçar do braço de alguém torna-se grotescamente cômico quando contemplado pelo intelecto, que só consegue cortar o movimento, como num filme, em centenas de movimentos discretos. É somente a percepção da moção desde *dentro*, pela intuição, que nos permite observar a completude deste.

(De certo modo, a teoria do riso bergsoniana parece sob medida para dar conta da descrição bem-humorada e tayloresca da comissão examinadora dos cinco homens: é a divisão, em uma quantidade de olhadinhas discretas, do olhar completado, o que torna impossível sua concretização.)

As semelhanças entre Bergson e Freud se mostram, entretanto, superficiais, quando examinamos mais minuciosamente o conjunto da obra de Freud — principalmente seu desenvolvimento posterior. Voltamo-nos, então, para *Para além do princípio do prazer*, no qual Freud retorna ao tema das relações entre o prazer, a repetição e os jogos infantis. A essa altura não pode haver equívoco possível quanto às diferenças entre os dois teóricos do riso. No ensaio de 1920, Freud, ainda examinando os jogos infantis nos termos que fez anteriormente, agora vê prefigurada aí a operação da pulsão de morte, um princípio para além do prazer. A surpreendente reviravolta da argumentação se apóia precisamente no termo *elasticidade orgânica*, termo usado por Bergson para nomear a característica definidora do *animado*, da vida. Freud, ao contrário, encontra

---

<sup>483</sup> Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, trad. T. E. Hulme (NovaYork: Bobbs-MerriU955), p. 37.

nessa "elasticidade orgânica" uma pressão para retornar a um estado *inanimado*. Isso é o que ele diz: "*Uma (pulsão) é uma necessidade inerente na vida orgânica de restaurar um estado anterior de coisas... é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizer de outro modo, a expressão da inércia inerente na vida orgânica.*"<sup>484</sup> Permitam-me afirmar o óbvio: simplesmente não há meio de entender *elasticidade orgânica* e *inércia* como sinônimos, se nos ativermos ao modelo de Bergson. Tampouco conseguiríamos entender por que Freud, longe de contrastar a repetição com a vida, interpreta a repetição como a característica invariável dos impulsos que alimentam a vida. A natureza das pulsões, argumenta ele, é a compulsão à repetição. O objetivo da vida não é evolução, e

[pág. 311]

sim regressão, ou, em sua forma aparentemente mais contraditória, o objetivo da vida é a morte.

As aparentes contradições de *Para além do princípio do prazer* só podem ser desfeitas se não as tomarmos como o mito biológico que elas são freqüentemente acusadas de ser, mas sim, de fato, como uma acusação contra tais mitos, incluindo aquele formulado por Bergson.<sup>485</sup> O texto freudiano é incompreensível se confundirmos instinto com pulsão, ou — numa distinção feita por Lacan, que a encontrou latente na obra de Freud — se confundirmos a primeira morte com a segunda morte.<sup>486</sup> A primeira é a morte real do corpo biológico, após a qual existe normalmente outra, exemplificada pelos diversos rituais de luto que têm lugar no simbólico. É com essa segunda morte que nós estamos preocupados, quando falamos do conceito freudiano da pulsão de morte. Essa distinção entre as duas mortes faz a separação entre a ordem vital da evolução biológica — a ordem à qual se referem os filósofos "do processo" ou "evolucionistas", como Bergson<sup>487</sup> — em que os acontecimentos podem ser considerados como movendo-se

---

<sup>484</sup> Freud, *SE*, vol. 18, p.36.

<sup>485</sup> Dentro da própria psicanálise, o conceito de pulsão de morte tem sido repetidamente questionado e rejeitado. Em resposta a um desses repúdios, feito dessa vez por Rudolph Loewenstein, Lacan escreveu: "É certo que o homem se distingue, no domínio biológico, pelo fato de que é o único ser que comete suicídio, que tem um superego" (citado em Elisabeth Roudinesco, *La Bataille de cents ans*, vol. 2 [Paris: Seuil, 1986], p. 136). O homem (*sic*) também se distingue como o único ser que fala, e é graças a *essa* distinção que ele obtém a outra.

<sup>486</sup> Lacan em *L'Éthique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1986) constrói claramente essa distinção; ao fazê-lo, ele afirma diretamente que a pulsão de morte é "uma função da cadeia do significado", "situada no domínio histórico", (p. 250).

<sup>487</sup> Samuel Alexander é outro filósofo "evolucionista": ele é citado por Louis S. Sass em "Introspection, Schizophrenia, and the fragmentation of the self" (*Re-presentations* 19, verão, 1987) em apoio a uma definição de esquizofrenia que vai diretamente de encontro às definições literárias influenciadas por Lacan. Uma análise histórica da refutação da psiquiatria "evolucionista" pela psicanálise estrutural de Clerambault/Lacan revelaria os problemas inerentes à definição de Sass.

apenas progressivamente para a frente, ocorrendo de uma vez por todas, e a ordem do significante, do simbólico, na qual o texto da história humana está inscrito. Nessa segunda ordem, o passado *não é* imortal. Como o significante sempre recebe sua significação retroativamente, o que foi feito pode sempre ser desfeito; o passado pode, portanto, não ter existência permanente. Segundo Bergson, a novidade do presente está assegurada apenas pela total sobrevivência do passado, sendo a novidade definida como a diferença singular do momento em relação a seu completo contexto antecedente. A persistência do passado em sua totalidade é, assim, necessária para excluir a possibilidade de uma recorrência de eventos. A pulsão de morte, então, que reconhece a possibilidade da destruição do passado, está inextricavelmente vinculada à repetição. A pulsão de morte e a compulsão à repetição são, portanto, os corolários inevitáveis da vida *simbólica*.

## **Causa: Lacan e Aristóteles**

Em sua elaboração do conceito freudiano da pulsão de morte, Lacan não faz referência explícita a Bergson, mas sim a Aristóteles. As conexões

**[pág. 313]**

entre esse dois últimos são, contudo, claras: a começar pelo fato de articularem seus argumentos em oposição aos mesmos inimigos teóricos. Aristóteles também tomou os eleáticos — materialistas metafísicos que afirmavam que o ser é imutável e a mudança é impossível — como os principais adversários filosóficos. Contrário à posição eleática, Aristóteles, como Bergson, fundamentou sua filosofia no primado da mudança, de um devir que não é divisível em partes exteriores uma à outra. Uma das principais diferenças entre eles é o posicionamento adotado com respeito à teleologia. Aristóteles advogava a validade da explanação teleológica, enquanto Bergson argumentava inflexivelmente contra ela, alegando que o conceito de um finalismo interno destruía o tempo e aniquilava a novidade. Mas Aristóteles, por seu turno, tinha o cuidado de distinguir sua posição da posição idealista, na qual se sustenta que a forma é dada desde o começo e guiada desde o espaço ideal; a forma, em Aristóteles, é sempre o termo final da mudança no mundo natural. E o tempo, para ele, como para Bergson, é o que retarda, impede que tudo seja dado antecipadamente e de uma vez por todas. O argumento teleológico foi aventado numa tentativa de

explicação *não-mecanicista* da mudança.

Isso é apenas para dizer que quando Lacan, em sua explicação da pulsão de morte freudiana, denomina *automaton* a rede significativa que é domínio dessa pulsão, ele monta uma argumentação que responde a Bergson e também a Aristóteles, embora seja a essa última utilização da palavra que somos remetidos. Em *A física* e outras obras de Aristóteles, o termo *automaton* aparece como parte de uma tentativa de definir causa. Sua posição básica é a de que a substância viva natural (em oposição ao inanimado) tem um princípio interno de mudança. Entretanto, como deve argumentar coerentemente que existe uma diversidade e uma eternidade da mudança, Aristóteles é levado a supor que uma substância natural se altera de acordo com sua própria natureza e que ela depende de alguma outra coisa para a realização da alteração. Essa alguma coisa é, naturalmente, o famoso Motor Primordial.

O *automaton*, a categoria geral de mudança ou coincidência, ocorre, por contraste, não por intermédio de algum princípio interior de mudança, mas como resultado da colisão de acontecimentos separados, cada qual dotado de sua causa independente. Nenhum dos acontecimentos

[pág. 313]

ocorre por causa do outro e não existe uma causa, nenhuma causa nem explicação conectadas, para a sua simultaneidade. Sua conjunção não é, portanto, um acontecimento propriamente dito. Um exemplo dado é aquele do homem que vai ao mercado comprar alguma coisa e encontra por acaso um devedor que lhe restitui um empréstimo. Aristóteles argumenta que, como o primeiro homem não foi ao mercado com o intuito de recuperar o dinheiro, mas sim por alguma outra razão, o encontro com o devedor demonstra *certa falha* da causa final como princípio explanatório: o que resulta não ocorre por algum propósito, mas sim *em vão*.<sup>488</sup> Essa não é a noção de falha que Lacan irá sistematicamente explorar, associando-a à afirmativa geral de Aristóteles de que as causas acidentais são indeterminadas. Em "Os quatro conceitos fundamentais", Lacan afirma claramente: "A causa deve ser distinguida daquilo que é determinado numa cadeia", e um pouco mais adiante: "Sempre que falamos em causa... há sempre alguma coisa indefinida."<sup>489</sup>

Antes que possamos compreender a intervenção de Lacan, devemos

---

<sup>488</sup> Aristóteles também especula etimologicamente que o termo *automaton* pode ser derivado de *matèn*, "em vão".

<sup>489</sup> Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, trad. Alan Sheridan (Londres: Hogarth and The Institute of Psychoanalysis, 1977), p. 23.

nos lembrar novamente das dificuldades do argumento aristotélico. Como dissemos, o que deve ser mantido é a diversidade da mudança finita e a eternidade da mudança em geral. Não se pode considerar que o universo pare e comece sem sacrificar essa última exigência. Nós também dissemos que isso ditava a solução da duplicação, em efeito, da causa da mudança. Também dita a distinção entre uma substância subjacente e seus atributos ou propriedades. A substância é aquilo que continua, permanece o mesmo, enquanto os atributos registram mudanças por começar a existir ou por se desintegrar. A sentença "um homem sem cultura se tornou um homem de cultura"<sup>490</sup> serve de ilustração. O homem, como vemos, está constantemente presente por meio da transformação na qual o atributo da cultura vem substituir sua ausência. As partes da substância natural devem sempre ser desse teor: devem ser qualidades, bem mais que partes mecânicas, se quisermos salvaguardar a unidade *per se da* substância. (Desnecessário acrescentar, creio eu, que o conceito de substância subjacente é o ponto do ataque de Lacan.)

Contudo, em alguns aspectos, especialmente em *De Motu Animalium*, quando Aristóteles tenta detalhar um simples processo de locomoção, essa unidade parece se quebrar, como se quebra um movimento num filme quando se diminui a velocidade da projeção.

[pág. 314]

Para abrir espaço para o Motor Primordial (que deve, ele próprio, ser imóvel), a descrição do movimento físico é forçada a tomar um teor notavelmente mecanicista:

A origem do movimento, como origem, sempre permanece em repouso quando a parte inferior de um membro é movimentada; por exemplo, a articulação do cotovelo, quando o antebraço é movido, e do ombro, quando o braço inteiro é movido; do joelho, quando a tíbia se move, e do quadril, quando a perna inteira se move.<sup>491</sup>

As coisas ficam ainda piores quando Aristóteles coloca um instrumento, especificamente um bastão, na mão cujo movimento ele contempla. Buscando o "verdadeiro original" do movimento do bastão, a análise vai subindo pelo braço, articulação por articulação, rejeitando cada uma delas com a declaração de que é algo "mais acima" que sempre pode iniciar o movimento, mesmo que cada articulação tivesse de se imobilizar e, assim, cada sessão do braço ficar rígida como o bastão. O braço mesmo

<sup>490</sup> Aristóteles, *Physics*, I, 7, 189b.

<sup>491</sup> Aristóteles, *De Motu Animalium*, 7.

é, dessa forma, transformado num instrumento.

É a esse trecho, ou a algum semelhante, no qual Aristóteles determina a necessidade do Motor Primordial fundamentado na experiência corpórea de levantar o braço (a mesma experiência que Bergson alega só poder ser compreendida pela intuição), que Lacan se refere em seu seminário sobre ansiedade,<sup>492</sup> no qual ele resume a clássica posição filosófica sobre a questão da causa: ao ver a mim mesmo como automovente (como *automate*), eu focalizo minha atenção em algum apêndice, meu braço por exemplo, que posso mover à vontade. Mas desde que eu tenha isolado meu braço, por considerá-lo o intermediário entre meu desejo e meu ato, torna-se necessário modificar o fato de que, mesmo sendo um instrumento, ele não está livre. É necessário me garantir não contra o fato da imediata amputação do meu braço, mas sim de minha perda de controle sobre ele, de sua colocação sob o poder de outro, ou de meu simples esquecimento dele — como se ele fosse um guarda-chuva comum — no metrô. Paradoxalmente, eu me reasseguro de que mantenho o controle sobre mim mesmo por intermédio de uma ou outra forma de determinismo. Agarro-me à convicção de que até na ausência de minha atenção consciente meu braço irá mover-se automaticamente, de

[pág. 315]

acordo com um sistema completo de reflexos involuntários ou de uma suprema presença orientadora.

Em outras palavras, a soma total das funções corporais, a presença corpórea completa é presumida para manter a liberdade de pensamento e de vontade do homem. Mas ironicamente essa soma depende, para que exista, de nossa suposição da intervenção de algum poder sobrenatural, algum poder que nos ultrapasse: o Motor Primordial de Aristóteles, o Espírito de Bergson.

Em oposição a isso, Lacan sustenta que nós não pensamos como conseqüência de nosso envolvimento com a totalidade de nossa presença corporal, mas sim como conseqüência do fato de que "uma estrutura esculpe o corpo [do Homem]... testemunha a histórica".<sup>493</sup> Ora, essa simples exortação pode, temo eu, mostrar-se enganadora. Pois pensamos, antes de tudo, nos sintomas vividos e visíveis da histeria — a histericização pela qual o corpo e seus movimentos se tornam um espetáculo erótico: as atitudes passionais, os arcos de círculo, os estados de gravidez. E a essa

---

<sup>492</sup> Lacan, "L'Angoisse", seminário inédito, 8 de maio de 1963.

<sup>493</sup> Lacan, "Television", trad. Denis Hollier, Rosalind Krauss e Annette Michelson, October 40 (Primavera 1987).

altura, com a ajuda da teoria da psicanálise, reconhecemos "zonas histerogênicas" como sintomas escritos pela linguagem. O corpo é escrito, ele é constituído pela linguagem e não preestabelecido; todo o trabalho sobre as "tecnologias do corpo" tem repetido isso com bastante frequência. Lacan não negaria isto — de fato, é em grande parte sua teoria que permite ser tomada essa posição. No entanto, eu iria sugerir que, quando Lacan nos diz que a linguagem esculpe o corpo, "*testemunha a histérica*", ele está falando num corte mais indelicado do que aquele que meramente entalha (ou define) uma imagem corporal por cujo intermédio o sujeito assumirá seu ser. O corte ao qual Lacan se refere, em vez de esculpir, secciona (divide) a imagem corporal, e assim mobiliza o sujeito a buscar seu ser para além daquilo que sua imagem lhe apresenta; motiva o sujeito a encontrar em sua imagem alguma coisa que falta. Lacan está nos pedindo que testemunhemos as paralisias e anestésias da histérica, aqueles pontos cegos da consciência, aqueles espaços de atenção omitida que marcam o ponto onde alguma coisa está faltando na imagem que a histérica tem de si mesma. O fato de que ela seja construída pela linguagem da sociedade significa *para a histérica* que aquela parte de seu corpo *não* estará visível, ou presente, para ela. O membro inerte ou a paralisia facial da histérica testemunha um corte que é ignorado com muita frequência por aqueles

[pág. 316]

que transformariam a teoria lacaniana num determinismo lingüístico ou cultural. Aqueles que falam de uma "invenção da histeria" como a pura imposição, sobre o sujeito, da identidade formada pelo social esquecem de considerar que a histeria é concebida pela psicanálise como um desafio à identidade social do sujeito: a histeria é a primeira instância analisada da divisão essencial do sujeito.

Agora estamos em posição de reconsiderar a questão da *falha* de identidade. Anteriormente, citei o exemplo da comissão examinadora beckettiana, que falha infinitamente na troca de olhares que iria estabelecer sua identidade. Imediatamente nos voltamos para a teoria bergsoniana do riso, que daria conta da impossibilidade da completude do olhar por meio de sua segmentação ilimitada. De fato, a quase completa degeneração do movimento na ficção de Beckett parece em geral resultar da divisão do movimento em inventários infindáveis de suas possibilidades espaciais exatas. A graça parece resultar da tentativa excessivamente analítica de apreender o movimento. No entanto, no começo da trajetória do herói beckettiano, é expresso um desejo que pode ser visto como propulsor de

toda a máquina narrativa. Esse desejo nos dá uma compreensão inteiramente diferente da relação da ficção com a falha. Esse desejo é expresso por Murphy, que, conforme revelado, anseia participar da felicidade que ele imagina ser própria da histérica:

E não me surpreenderia que as grandes paralisias clássicas pudessem oferecer indizíveis satisfações. Ser literalmente incapaz de movimento, isso deve ser uma coisa especial! E ainda por cima, muda! E o cérebro suficientemente intato para poder exultar!<sup>494</sup>

É essa identificação com a histérica, mais especificamente com as paralisias dela, que dá à sucessão de heróis não uma identidade, mas precisamente o longo trajeto de seu esfacelamento. Ao passo que, para nós, oferece os meios de considerar o paradoxo de Zeno em sua adequada perspectiva psicanalítica. O ser imutável no qual acredita Zeno não é, como sustenta Bergson, a consequência da ilusão de que o nosso ser só é igual às definições "práticas" ou "abstratas" que a linguagem impõe a ele. É mais exatamente a consequência da ilusão de que uma parte de nosso ser reside além dos limites da linguagem. Para Lacan é o ser além da linguagem, e não o ser dentro da linguagem,

[pág. 317]

que é percebido como imutável, como a inerte libra de carne, a "polegada de natureza", que o lapso de memória ou de visão sinaliza como faltando em nossa própria auto-imagem. O sujeito construído pela linguagem se encontra despojado de uma parte de si mesmo. E é esse despojamento primário que torna infrutíferos todos os esforços do sujeito no sentido de uma reunião com seu ser completo. O arco de suas aspirações aparece para o sujeito como a flecha de Zeno — um vôo infundavelmente interrompido, que só consegue se aproximar do alvo assintoticamente. É a amputação de um sujeito de uma parte de si mesmo, sendo essa parte a causa objetai de seu desejo, que dá conta do seccionamento dos movimentos do sujeito e da *redução adsurdum*, ou seja, a redução a séries infinitas de seus objetos substituíveis. Embora Bergson afirme que a tradição eleática erra ao tornar o futuro, todo o tempo, presente de uma só vez, e conseqüentemente, graças à abolição do tempo, também a mudança e a sucessão, a psicanálise lacaniana mostra que, pelo contrário, é a não-presença do sujeito para seu próprio eu que determina a formulação dos paradoxos eleáticos.

Bergson e Lacan estão de acordo, entretanto, em um ponto, pelo

---

<sup>494</sup> Samuel Beckett, *Murphy* (Nova York: Grove, 1959), p. 180.

menos: ambos se opõem à noção lógico-implicativa de linguagem. Mas, enquanto Bergson entende a linguagem de acordo com essa noção e assim ataca a linguagem por seu distensionamento, por ser capaz de derivar consequência somente como algo já contido numa premissa, Lacan considera o lógico-implicativo uma noção *equivocada* de linguagem. Sua tarefa se torna então a clarificação do modo como a consequência é, de fato, derivada da linguagem. Ele então definirá o sujeito não como um efeito contido dentro da linguagem, mas como efeito daquilo que ela secciona, daquilo que a linguagem faz desaparecer. Lacan dirá, em resumo, que é essa parte faltante — o nada — o que causa o sujeito: o sujeito é criado *ex nihilo*.

Essa posição não poderia ser mais diametralmente oposta à de Bergson, para quem, lembrem-se, a duração (*durée*, nome que Bergson dá a essa temporalidade progressiva) é considerada "excrescência" de tudo aquilo que a precede. O processo que ele descreve é um processo de "intuscepção", no qual o presente não está concebido como algo que se acresce ao passado, mas como algo que a ele se incorpora. O presente, e tudo o que vem a ser, depende absolutamente da existência de tudo o que vem antes. Nada surge do nada.

[pág. 318]

Para Bergson, o nada é simplesmente um conceito sem significado. Não existe diferença, sustenta ele, entre pensar em uma coisa e pensar nela como existente. Ele acreditava, como acreditaram muitos, que a existência é um atributo de tudo o que pode ser pensado. É esse pressuposto que deve ser desacreditado, se quisermos imaginar a criação *ex nihilo*.

Lacan, como sabemos, acreditava na prioridade dos discursos sociais, da linguagem, sobre o sujeito. Ao referir-se à cadeia do significado como *automaton*, ele declara essa crença no fato de que a linguagem "produz efeitos... na ausência de intenção; [que] nenhuma intenção intervém para animar e preencher o discurso".<sup>495</sup> Como escreveu Derrida, a clássica *condenação* da máquina é uma negação desse fato. Ora, dizer que a linguagem excede as intenções do sujeito é dizer que os significantes são opacos às intenções. Mas essa opacidade não só proíbe que eles sejam usados para a comunicação de intenções, mas também proíbe o reflexo deles numa realidade exterior. Retornamos, então, ao ponto onde começamos, com a observação de que certa definição do ser social da linguagem parece apenas atolar-se nesse impasse, aprisionar-nos por

---

<sup>495</sup> Jacques Derrida, "Economimesis", *Diacritics* 2 (Verão 1986), p. 18.

completo numa realidade socialmente construída, na qual e com a qual estamos obrigados a ser felizes. Ou talvez, mais simplesmente, estamos obrigados. Pois se começarmos pela assunção de que o sujeito é o efeito de uma organização social específica, no sentido de ser uma *realização* ou *preenchimento* de sua exigência, então o prazer se torna um conceito redundante e a necessidade de teorizá-lo fica majoritariamente extinta. Ele se torna meramente o sinônimo subjetivo do fato objetivo da construção do sujeito. Uma dependência exclusiva do princípio do prazer como a única forma disponível da relação do sujeito com o social termina por eliminar a necessidade de prazer.

É nesse ponto que o *adiamento* — aquilo que evita que tudo seja dado de uma só vez — se converte num conceito crucial da argumentação de Lacan, tanto quanto era na de Aristóteles e de Bergson. Mas, enquanto em Bergson o adiamento é convocado para refutar as reivindicações da linguagem, para convertê-la em favor da duração, em Lacan (a exemplo de Freud) ela é compreendida como capaz de prolongar os prazeres da linguagem; ela introduz o princípio da realidade, que a psicanálise define como aquele que adia o princípio do prazer ou mantém o desejo para além das ameaças de extinção apresentadas

[pág. 319]

pela satisfação. A pulsão de morte não nega o princípio do prazer, ela o estende.

Dissemos que a opacidade dos significantes implica que a linguagem não revela uma realidade ou uma verdade por trás deles. Essa lógica deve agora ser estendida, para assinalar o fato de que essa própria opacidade também garante que qualquer realidade ou significado produzido por eles não será capaz de nos convencer de sua verdade ou completude. *Já que os significantes não são transparentes, eles não podem demonstrar que não estão escondendo algo por trás do que dizem — eles não podem provar que não estão mentindo.* A linguagem pode apenas parecer ao sujeito um véu que corta da vista uma realidade que é diferente daquilo que nos é dado ver. Por causa de sua *elasticidade orgânica* — lembrem-se do elemento sobre o qual Freud virou o argumento de Bergson contra esse mesmo argumento — a linguagem se estende para além, ou retarda, certo significado; ela produz sempre alguma coisa mais, algo indeterminado, alguma questão de confiabilidade do significado. E essa questão que suspende a atribuição automática de existência a tudo o que é pensado e, em vez disso, suscita a possibilidade de conceber a não-existência: o nada.

A significação dá lugar inevitavelmente à dúvida, à possibilidade de sua própria negação; ela nos capacita a pensar a aniquilação, a plena destruição de nossa inteira realidade significada.

Onde, portanto, Lacan diz que o sujeito é criado *ex nihilo*, ele reconhece o fato de qualquer afirmação prepara a possibilidade de sua própria negação, o fato de que o princípio do prazer (a independência do sujeito em relação a seu próprio destino) leva inexoravelmente para além de si mesmo, ultrapassa a si mesmo ao produzir dúvida, o que por sua vez produz a convicção na existência de uma realidade situada além daquela linguagem.<sup>496</sup> O sujeito pode apenas questionar se o que lhe foi dado desfrutar é realmente o que existe. Se alguma coisa não estará faltando naquilo que lhe foi oferecido. O desejo não é produzido como um anseio por alguma coisa, mas só por alguma outra coisa ou por algo mais. E se origina em nosso sentimento de termos sido enganados pela linguagem, fraudados em alguma coisa, e não do fato de nos terem apresentado determinado objeto ou objetivo que possamos almejar. O desejo não tem conteúdo — é desejo por nada —, pois a linguagem não

[pág. 320]

consegue nos proporcionar uma verdade incontrovertida nem uma meta positiva.

O aforismo lacaniano — o desejo é o desejo do Outro — é freqüentemente tomado como significando que o sujeito se modela na imagem do desejo do Outro. É isso que eu tenho considerado uma posição política problemática, mas meu interesse específico reside no problema que essa posição apresenta para o feminismo. Pois, quando essa suposição é combinada com a revelação de um viés masculino na ordenação das relações sociais, então a mulher só pode ser compreendida como uma realização dos desejos masculinos, só se pode ver a si mesma por intermédio da perspectiva do olhar masculino. A resposta de Lacan a essa interpretação equivocada de sua fórmula é simplesmente que nós não temos nenhuma imagem do desejo do Outro (ele permanece indeterminado) e é essa própria falta que causa nosso desejo. É antes de mais nada um desejo *insatisfeito* que inicia o nosso próprio desejo, um desejo que não está preenchido com significado ou não tem significado. Esse desejo é *impossível de satisfazer*, é uma verdade secundária que resulta dessa condição primária.

A todos aqueles que descrevem o sujeito como uma ficção de

---

<sup>496</sup> A discussão completa da criação *ex nihilo* do sujeito é encontrada em *L'Ethique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1986).

próteses extravagantes, um deus protético manufaturado por (e na imagem do desejo de) uma ordem cultural, nós devemos agora dar uma resposta. Não é o longo braço da lei que determina a forma e o alcance de cada sujeito, mas sim algo que escapa à lei e sua determinação, algo em que não conseguimos botar o dedo. Não se pode afirmar que o sujeito é construído pela linguagem e em seguida ignorar o fato essencial da duplicidade da linguagem, o fato de que qualquer coisa que seja dita pode ser negada. Essa duplicidade assegura que o sujeito *não* virá a existir como significado determinado da linguagem. Uma incitação ao discurso não é uma incitação a ser. O que é excitado, em vez disso, é o desejo de não-ser, de algo *indeterminado* que é percebido como *extra* discursivo. Esse algo indeterminado (mencionado por Lacan como objeto a [a-minúsculo]) que causa o sujeito tem especificidade histórica (é o produto de uma ordem discursiva específica), mas não tem conteúdo histórico. O sujeito é o produto da história sem ser a realização de uma exigência histórica.

[pág. 321]

## Zenofilia

Estivemos preocupadas até agora com a definição da posição lacaniana por intermédio de sua oposição a certos adversários de Zeno [zenófobos]: Aristóteles e Bergson. Mas é também necessário distinguir entre a posição de Lacan e uma zenofilia atual, um amor atual, ou pelo menos uma concessão de privilégio à diferença. Com essa finalidade, nós agora nos voltamos para um ensaio de sutil raciocínio, "Closure and exclusion", escrito por Samuel Weber, que minimiza a relevância dos paradoxos de Zeno para qualquer teoria do sujeito cuja base seja semiótica.<sup>497</sup> O ensaio de Weber se preocupa com o fato de que a aceitação do provérbio saussureano (em linguagem não há termos positivos, somente diferenças) nos obriga a confrontar o espectro de Zeno e o problema da regressão infinita. Uma vez dividida a cadeia do significado, a enunciação, em uma série infinita de marcas diacríticas — um significante se referindo a outro, que se refere a outro e assim por diante —, uma vez que o jogo da diferença já não esteja fundamentado em alguma realidade externa, somos obrigados a nos perguntar como é possível produzir qualquer referência ou qualquer enunciado que seja. Weber relata o modo como Charles Sanders

---

<sup>497</sup> Samuel Weber, "Closure and exclusion", *Diacritics* 2 (Verão, 1986).

Peirce — que acreditava, igualmente, que um signo não é a representação de um objeto, e sim algo que se dirige a outro signo — foi por toda a vida perseguido pelo paradoxo de Zeno sobre Aquiles e a tartaruga.

Peirce obteve uma solução para o paradoxo mediante a reunião de sua teoria pragmática com sua investigação semiótica, ou seja, ele chegou finalmente a ver que o outro "signo" ao qual o signo se dirigia "não é, total ou simplesmente, algum outro *pensamento*", mas ele igualmente acarreta "aspectos práticos", "efeitos que envolvem comportamento". O fato pragmático, então, dá um grande salto sobre a divisão semiótica, exatamente como Aquiles, apesar da divisão infinita e geométrica de seus movimentos, consegue de fato ultrapassar a tartaruga. Inicialmente Peirce concebia esses efeitos comportamentais da linguagem como "hábito", mas finalmente, sentindo que a ênfase no hábito iria levar a uma estagnação o processo inteiro que ele acreditava constituir a semiótica, e reduziria o pensamento a uma espécie de *automatismo* ("alguma coisa como a compulsão freudiana à repetição", acrescenta Weber),<sup>498</sup> ele se fixou,

[pág. 322]

em vez disso, na "mudança de hábito" como o único signo ulterior possível e a única solução para o paradoxo de Zeno.

Weber está muito certo quando nota similaridades entre esse conceito de mudança de hábito e a noção de iteração de Derrida, a contínua alteração e diferença em que resulta a repetição. O que deveria evidenciar-se, entretanto, a partir dessa discussão e da ênfase que lhe demos, é quão perigosamente similares a mudança de hábito e a iteração podem aparentemente ser para essas noções de autotransformação e novidade perpétua que fundamentam o sujeito "criativo" e, no final, eliminam a repetição. Essa semelhança não escapa à percepção de Weber, que cuidadosamente tenta dissociar o sujeito da *autodivisão* insinuada por Peirce e Derrida em relação ao sujeito auto-presente, *automutante* de Bergson e Aristóteles. Mas as semelhanças perigosas continuam a ser uma ameaça, mesmo que reconhecidas aqui. A infiltração do bergsonismo no pensamento moderno tem sido tão completa, que muitas das idéias supostamente "pós-modernas" ainda são modeladas por ele. Com excessiva frequência a noção lacaniana de diferença é usada para apoiar um otimismo apolítico (ingênuo) de eterna mudança: coisa alguma poderá jamais parecer a mesma duas vezes, porque o contexto que determina o significado é sempre diferente do contexto do momento anterior. Ao "sujeito-em-

---

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 44.

processo" é freqüentemente atribuído esse sentido de perpétua e progressiva autotransformação, o qual elude as estruturas enrijecedoras da ordem social.

O problema, entretanto, não é simplesmente de uma falta de vigilância ou de uma má utilização da teoria de Derrida. Neste e em seus seguidores podemos já localizar certo salto de argumentação. Um salto que se torna necessário para a solução que apresentam do paradoxo de Zeno — desde que sua argumentação psicanalítica tenha escapado à observação:

Ocorrerá alguma vez como acontecimento a absoluta singularidade da assinatura? Haverá assinaturas? Sim, é claro, todo dia.<sup>499</sup>

Havendo estabelecido certa instabilidade estrutural na mais poderosa tentativa de fornecer modelos de estruturação, era provavelmente inevitável que Derrida começasse então a explorar o outro lado da moeda, o fato de que, *não obstante a indeterminabilidade*, as decisões

[pág. 323]

são *de fato* tomadas, o poder é *de fato* exercido, os traços são *de fato* instituídos.<sup>500</sup>

O fato ou efeito (o efeito da assinatura, o efeito da instituição) é mantido, portanto, diante de e contra ("o outro lado da moeda") o adiamento instalado pela diferença semiótica, mas o mecanismo pelo qual esses efeitos se efetuam não é evidenciado.

Em retrospecto parece que a descrição feita por Weber da trajetória teórica de Peirce é mais detalhadamente uma descrição do raciocínio feito por Derrida e aceito por Weber. Todos os argumentos em favor da diferença (qual um décimo quarto verso de um soneto de Sidney, para o qual não estamos preparados) se rendem no momento final a um argumento em favor da força ilocucionária. E assim, embora ofereça uma extensa crítica à definição austiniana de performativo — sua dependência num contexto determinável —, Derrida irá salvaguardar, no final, a premissa maior: as palavras fazem (e não meramente descrevem) coisas. Elas constroem sujeitos (o efeito subjetivo), por exemplo. Sim, mas *como*? Depois de criticar completa e legitimamente a explicação de Austin,

---

<sup>499</sup> Derrida, "Signature event context", *Glyph 1* (1977), p. 194. Esse ensaio, uma extensa crítica e celebração da teoria dos atos de fala de J. L. Austin, é acompanhado de outro — "Limited, Inc.", *Glyph 2* (1977) —, que expõe muitos dos mesmos raciocínios que o anterior, desta vez em resposta à desastrosa defesa de Austin por John Searle.

<sup>500</sup> Weber, "Introduction", *Demarcating the Disciplines* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), p. ix.

Derrida surpreendentemente não oferece coisa alguma em substituição. Ele simplesmente afirma que elas têm uma função performativa.

E assim somos deixadas a imaginar um tipo de operação vinculadora pela qual as diferenças são de certo modo reunidas numa unidade, numa identidade ou num efeito. Mas essa vinculação não é totalmente bem-sucedida, sua força não é suficientemente intensa para eliminar as diferenças iniciais, e isso resulta numa falha, numa dispersão da identidade. A diferença "Vaza para fora" ou "causa a ruptura" dos estreitos limites de uma identidade esculpida. No final, então, um sistema de pura diferença significativa produz um sujeito de pura diferença — e de alguma identidade nominal.

Essa trama imprecisa da falha (que subscreve grande parte da teoria contemporânea) assumiu um lugar nas análises feministas que localizam a possibilidade de mudança política no fato de que a diferença originária triunfa sobre a identidade construída, que não consegue predominar por completo. Eis, novamente, minha contenda: não há, na maioria das vezes, uma tentativa de dar a essa falha qualquer explicação psíquica; parece uma questão malconcebida e não-psicanalítica de forças que conseguem, com maior ou menor êxito, constringir o sujeito.

[pág. 324]

Recentemente, numa tentativa de fugir aos impasses que têm resultado do postulado do olhar como ponto exclusivo de entrada ao sistema do filme, as feministas começaram a analisar o filme como estrutura de fantasia.<sup>501</sup> As razões para tanto são inquestionavelmente saudáveis. Há muitíssimo tempo os mecanismos psíquicos do sujeito espectador vêm sendo pressupostos pela teoria do cinema, só para ser ignorados pelas análises concretas. Embora considerado necessário, o aparelho psíquico não tem servido até agora a outra função que não a de estar geralmente disponível como lugar onde cimentar o sujeito às estruturas sociais. Isso, como dissemos desde o começo, resultou na redução do sujeito a um mero ponto — embora tenazmente inexpugnável. A atenção às estruturas da fantasia restaura o sujeito numa visão mais

---

<sup>501</sup> Ver EHizabeth Lyon, "The cinema of Lol V. Stein", *Camera Obscura* 6 (outono, 1980); Janet Bergstrom, "Enunciation and sexual difference", *Camera Obscura* 3-4 (1979); Constance Penley, "Feminism, film theory and the bachelor machines", *m/f* (1985); e Elizabeth Cowrie, "Fantasia", *m/f* 9 (1984). Bergstrom e Penley meramente argumentam em favor da multiplicidade de posições identificatórias fornecidas pela fantasia; os ensaios deles são polêmicos, *mais que* analíticos. Lyon and Cowrie analisam filmes específicos *como* fantasias, sendo assim mais sugestivos do que lhes permitiria a simples polêmica.

Aqui, como todavia em outros pontos do capítulo, os pressupostos que critico não se limitam às obras citadas, mas estão contidos numa série extensa de obras — inclusive algumas de minha autoria.

plena, já que a fantasia coloca em exibição o desejo do sujeito.

E no entanto há algo de perturbador no modo como a consideração da fantasia vem tendendo freqüentemente a se limitar à polêmica observação de que, no cenário da fantasia, o sujeito adota e se movimenta entre posições diferentes e até contraditórias; ora uma posição feminina, ora uma posição masculina. Certamente é importante lembrar a afirmativa psicanalítica de que as posições sexuadas que a pessoa ocupa na fantasia e em outros discursos não são determinadas por sua anatomia. Mas não está claro aonde pode nos levar essa ênfase na multiplicidade de posições mutáveis. Principalmente, não devemos permitir que isso confunda com uma ilimitação do sujeito a ilimitação dos objetos substituíveis do desejo do sujeito. *O sujeito do desejo é finito, limitado.* A fantasia é quem define esses limites, e não a infinita dispersão do sujeito. O que deve ser observado na fantasia não é simplesmente o alcance das posições assumidas, mas sim o modo como essas posições são estruturadas para circunscrever e assim definir uma ausência no centro da fantasia. Essa ausência ou "núcleo da insensatez"<sup>502</sup> mantém no lugar a fantasia e o sujeito, limita o sujeito. A localização desse núcleo é a meta da psicanálise e deve ser, proponho, a meta do feminismo e de outras teorias políticas. Ele fornece a ligação entre os discursos subjetivo e social.

Quando a psicanálise fala da falha de identidade da histérica, não dá conta dessa falha por intermédio de um modelo de energética, de forças fracas e fortes, mas sim por meio da materialidade da linguagem,

[pág. 325]

que sempre secciona o sujeito de uma identidade completa. No entanto, a necessária falha dos discursos sociais em suas representações do sujeito não é considerada pela psicanálise — como o é por Derrida e Weber — como a subversão da identidade do sujeito. Ao contrário, essa falha, essa mesma *impossibilidade* de representar o sujeito para o sujeito, é concebida como o que *fundamenta* a identidade do sujeito. *A falha de representação produz, mais do que desintegra, a identidade do sujeito.* Aquela parte faltante que a representação, falhando em inscrever, secciona é a ausência em torno da qual o sujeito tece suas fantasias, sua auto-imagem, não em imitação de qualquer visão ideal, porém em resposta à própria impossibilidade de tornar visível essa parte faltante.

---

<sup>502</sup> Lacan buscou a frase em Freud, especialmente em sua análise do homem dos lobos. Minha preocupação com a importância do conceito contido na frase — e seu relativo descaso na maioria das análises da construção, ou "desempenho" do sujeito — começou quando escrevi "Seduction, sedition and the dictionary", *m/f* 8 (1983).

Nós estamos construídos, portanto, não em conformidade com as leis sociais, mas em resposta à nossa incapacidade de nos conformar com os limites sociais ou com nos vermos por eles definidos. Embora estejamos *historicamente* definidos e limitados, a ausência do real, que fundamenta esses limites, não é *historicizável*.<sup>503</sup> É apenas essa distinção, que informa a definição lacaniana de causa, que nos permite pensar a construção do sujeito mulher sem sermos obrigados a reduzi-la às imagens que os discursos sociais constroem *sobre* ela.

## A causa e a lei

Embora a posição de Lacan deva ser diferenciada daquelas com as quais foi confundida, ela não deve ser vista como simplesmente idiossincrática, pois compartilha muitas percepções com outras teorias atuais de causa.

A posição filosófica dominante, mantida por algum tempo, era de que a causa é subentendida pela seqüência invariável ou pela constante conjunção de eventos regidos por uma lei de cobertura. Acreditava-se que explicações causais estabeleciam uma relação dedutiva e formalmente determinável entre afirmativas que descreviam o efeito a ser explicado, as condições iniciais (isto é, causais), e uma lei que permitisse a dedução das primeiras a partir das segundas. É a essa posição que Lacan se refere em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, quando diz que seu conceito de causa deve ser

[pág. 326]

distinguido daquilo que vê o conceito como lei. Como exemplo daquilo a que sua teoria se opõe, ele dá a seqüência invariável ou conjunção constante de ação e reação, cuja lei de cobertura, como sabemos, foi estabelecida por Newton.<sup>504</sup>

Em anos mais recentes muitos esforços foram empregados na contestação da teoria da lei de cobertura de causa. Alguns dos esforços mais frutíferos, ironicamente, foram inspirados por Aristóteles. Pois, embora Aristóteles sustentasse que a natureza de uma substância é revelada somente por intermédio de tipos específicos ou características de mudança,

---

<sup>503</sup> Tomei emprestados os termos dessa distinção do artigo inédito de Slavoj Žižek "Walter Benjamin: la dialectique en suspens", onde foram empregados para descrever o objeto a-minúsculo.

<sup>504</sup> Lacan, *The Four Fundamental Concepts*, p. 22. Um período citado anteriormente neste capítulo pode agora ser completado: "A causa deve ser distingui da do que é determinado em uma cadeia, ou seja, a lei." Mais uma vez — a causa não é uma lei discursiva, e sim o que escapa a esta.

ele reconheceu que mudanças atípicas podem ser descritas. Pensava-se que essas mudanças se devessem a uma mera interferência no curso natural das coisas e, portanto, não davam nenhuma informação sobre a natureza da substância. Não obstante, Aristóteles dedicou considerável atenção a essas interferências e, de fato, terminou definindo o movimento voluntário — digamos, outra vez, o ato de levantar o braço — *negativamente*, em termos da ausência de interferência ou de "circunstâncias excusatórias". Ele então devotou muito espaço ao exame e à plena descrição do contexto de um acontecimento e às justificativas que contribuíram para a *falha* da mudança natural, a ser exibida pela causa. Lembrem-se, igualmente, que essa atenção ao contexto foi também acarretada por sua divisão inicial da causa em quatro tipos principais. Desde o começo, então, uma definição de causa exigiu uma investigação do contexto para determinar que tipo de causa era adequada.

Em 1956 J. L. Austin conseguiu criar uma celeuma filosófica ao escrever cerimoniosa e aprovadamente sobre esse fascínio pela falha, pelo qual Aristóteles fora tanto tempo recriminado.<sup>505</sup> Anos após, dois colegas de Austin em Oxford, H. L. A. Hart e A. M. Honoré, publicaram *Causation in the Law*,<sup>506</sup> obra que, graças à sua detalhada atenção ao contexto e à falha, provou-se extremamente influente no desenvolvimento de teorias de causalidade que conectam a causa à falha, e não à lei. O livro oferece argumentos muito convincentes contra "a doutrina de que generalizações ou leis cuja descoberta compete a ciências experimentais constituem a própria essência da noção de causação". Ele também oferece uma indicação (embora de forma alguma central ou extensivamente considerada) da metáfora corporal — da experiência de exercer pressão corporal ou força sobre

[pág. 327]

um objeto para movê-lo — que Hart e Honoré supõem subjacente à noção de causa que o livro deles repudia. É graças a essa metáfora subjacente e não analisada, argumentam eles, que a causa vem a ser concebida como força positiva, e os não-eventos, acidentes, e falhas deixam de ser cogitadas como causas possíveis.

*Causation in the Law* estabelece uma distinção fundamental entre condições ou ocasiões, fatores normais e inconspícuos que cercam os

---

<sup>505</sup> J. L. Austin, "A plea for excuses", *Proceedings of the Aristotelian Society* 57 (1956-7). Austin demonstra em seu artigo um interesse pelo contexto e pela falha semelhante ao revelado em sua obra sobre a teoria dos atos de fala.

<sup>506</sup> H. L. A. Hart e A. M. Honoré, *Causation in the Law* (Oxford: Clarendon, 1959).

efeitos, e a causa em si, concebida como um desvio das circunstâncias normais, como algo que não deu certo e por isso necessita explicação. Hart e Honoré oferecem como ilustração o exemplo da irrupção de um incêndio.<sup>507</sup> Normalmente nos recusaríamos a considerar como causa do fogo a presença do oxigênio, embora certamente nenhum incêndio possa ocorrer sem ele. Procuramos a causa, em vez disso, em alguma circunstância anormal, em alguma coisa que não deu certo.

Mesmo essa descrição sumária do argumento deles deveria ser suficiente para sugerir os modos pelos quais Lacan pode ser visto como compartilhando e aperfeiçoando os *insights* de Hart e Honoré:

1 Lacan também se concentra na metáfora corporal que tem subjacente um concepção particular de causa, mas ele torna essa metáfora mais central para sua teoria e demonstra por que ela é inválida.

2 Lacan torna a falha independente da estática e problemática distinção norma/desvio.

3 Ao fazer com que surja não do sujeito, mas sim da materialidade da linguagem, a pergunta que exige a busca da causa, Lacan elimina o psicologismo que assola todas as combinações de causa e explicação (inclusive a de Hart e Honoré).

Como a questão filosófica da causa se abre assim diante de nós, é de bom alvitre um pouco de humildade, naturalmente. Nós estamos acostumados a associar essa questão com o grande projeto metafísico, que sempre esteve ativo e promete jamais terminar. Pensamos na causa como uma questão perene. Ela não é perene — embora fosse necessária uma longa e difícil análise para revelar as mudanças de conceito da causa e as questões que a construíram. Causa é um conceito que deve ser novamente forjado, se quisermos construir alguma compreensão da relação entre a ordem social e a existência psíquica. A humildade é ainda aconselhável, embora sem a adotarmos

**[pág. 328]**

perante a longa história da filosofia, e sim diante de nossas dificuldades teóricas recentemente construídas, quando articulamos a relação entre psicanálise e política, especialmente política feminista. Essas dificuldades amiúde acarretam a eliminação da realidade psíquica, sua absorção virtual pelo social ou a eliminação da realidade social, que é concebida simplesmente como realização de dada relação psíquica entre homens e mulheres. Cada uma dessas alternativas condena de antemão a análise

---

<sup>507</sup> É provável que a análise de Lacan sobre o sonho da criança em chamas deva algo à tradição da filosófica, que faz do fogo um exemplo quase emblemático de um efeito que exige explicação.

feminista, que depende da existência de uma semi-independência psíquica das estruturas patriarcais. É como fruto da dedicação à própria causa real do feminismo que empreendi essa análise preliminar do real *como* causa.

**[pág. 329]**

**[pág. 330-331]** Notas

**[pág. 332]** Título

# A servidão feminina

Parveen Adams

Aos estudantes de ciências sociais freqüentemente se solicita que escrevam ensaios sobre sexo e gênero, temas que eles pressurosamente entendem em função da naturalidade do sexo e da natureza construída do gênero. O biológico e o sociológico apresentam poucas dificuldades para os estudantes de ciências sociais; eles sabem quem é quem. O sexo pode ser pensado em termos biológicos; o gênero pode ser pensado em termos sociológicos. Introduzir a teoria psicanalítica é complicar as coisas, pois com ela temos de abrir espaço para mais uma realidade, desta vez a realidade psíquica. E a psicanálise está lidando com uma realidade completamente outra; não é de surpreender que ela pareça nada ter para dizer sobre o sexo e o gênero. Aquilo de que fala a psicanálise é a sexualidade. A sexualidade pode de fato ser pensada em termos biológicos e sociológicos. Em nenhum dos casos ela coincide com o conceito de Freud. Para Freud a sexualidade é uma pulsão que habita e determina o espaço de uma realidade psíquica. Existe um abismo entre isso e o conceito de sexualidade, seja como instinto, seja como algo determinado pelo meio ambiente.

Todavia, desejo tornar bastante clara uma coisa: há um sentido no qual a teoria freudiana da sexualidade, e isso é importante para a tese defendida em meu artigo, está inextricavelmente ligada ao sexo biológico e ao gênero sociológico. Isso é importante porque quero mostrar mais adiante como uma separação da sexualidade e do gênero pode se apresentar. Naturalmente, estou falando sobre a sexualidade genital. Na teoria freudiana, embora a sexualidade perpassa a infância, a sexualidade infantil não conhece diferença sexual. A sexualidade genital,

**[pág. 333]**

fundamentalmente alterada por aquilo que vem antes dela, é que está fortemente ligada ao sexo e ao gênero na teoria freudiana. Sexo, sexualidade e gênero formam um nó do qual a sexualidade não consegue ser desenredada facilmente.

Bem, esses nós que o sexo, a sexualidade e o gênero formam às

vezes são, digamos, nós corrediços, às vezes são nós de gravata, e correspondem aos nós que formam as mulheres e aos nós que formam os homens. Naturalmente esses nós têm suas variações, mas a diferença de gênero permanece. E, conquanto os homens possam às vezes ser considerados femininos, os nós permanecem nós de gravata; e, conquanto as mulheres possam às vezes ser consideradas masculinas, os nós permanecem nós corrediços.

Para ver a diferença de gênero mais claramente, consideremos o complexo de Édipo, o momento da diferenciação da masculinidade e da feminilidade. O complexo de Édipo e sua resolução giram em torno da questão da castração, uma falta representada pelo signi-ficante fálico, uma castração que pressupõe o falo como ponto de referência. Tanto o menino quanto a menina têm de se submeter à castração para permitir a emergência do desejo, esse investimento do objeto com valor erótico que torna possível a relação objetai. Para demonstrar a implicação de sexualidade e gênero é crucial tornar bastante explícito como isso funciona. Tdada a economia do desejo está enraizada no falo e esse falo é atribuído ao pai. Moustapha Safoun é bastante claro a esse respeito quando explica o movimento que vai da escolha narcísica à escolha objetai: "De fato, a função do ideal [um modelo com o qual o sujeito se identifica inicialmente], na medida em que penetra toda a economia do desejo, está enraizada na promoção *do falo*, isto é, precisamente, daquilo cuja insuficiência é descoberta para o menino, e a não-existência, para a menina, numa idade precoce, num atributo do pai."<sup>508</sup>

Assim, se o desejo é o ato de investir o objeto com valor erótico, esse investimento não é feito em relação à diferença como tal, mas sim em relação a uma diferença caracterizada pelo gênero. O valor erótico do objeto é dependente da questão de se o homem ou a mulher tem o falo. O desejo é *engendrado* pela diferença.

Na prática, o menino e a menina terão uma relação diferente com o falo, por causa da diferença anatômica entre os sexos. Ora, uma diferença marcada pelo gênero não importaria, não fosse pelo fato de

**[pág. 334]**

que o sexo e o gênero da menina trabalham para obstruir a entrada dela no desejo. No caso da menina, o complexo de Édipo não admite solução; tudo o que parece uma solução é secretamente demolido pela devastação causada *pelo penisneid*.

Vamos primeiramente ver como o menino percorre o caminho para o desejo. Para o menino, o complexo de Edipo leva ao complexo de castração

---

<sup>508</sup> M. Safouin, "L'Oedipe est-il universel?", cap. 8 de *Etudes sur L'Oedipe* (Paris: Seuil, 1974); trad. B. Brewster em W/5/6 (1981).

e, com a espada de Dâmocles pendente sobre seus genitais, o menino tem de decidir-se rapidamente. Normalmente ele o faz abrindo mão do amor pela mãe, na verdade também abrindo mão do amor pelo pai e identificando-se com este, com a ressalva de que ele se reconhece como *diferente* do pai, no diz respeito a questões essenciais. A identificação reserva uma promessa para o futuro em lugar da castração simbólica.

Para as meninas, o complexo de castração precede o complexo de Édipo. Uma vez que está seguramente dentro deste último, Freud lhe dá três opções — recuo da sexualidade, feminilidade ou masculinidade. Catherine Millot, uma analista lacaniana, é quem delinea o que essas opções significam para a entrada da menina no desejo. Em seu artigo sobre o superego feminino ela discute as opções de modo mais revelador.<sup>509</sup> Fundamentalmente, a escolha é entre a permanência dentro do complexo de Édipo e a não aceitação do desejo (recuo da sexualidade e inveja do pênis, que é uma modalidade de complexo de masculinidade) ou uma saída do complexo de Édipo, que ainda assim permanece marcada pelo desejo do falo paterno, uma entrada problemática no desejo (feminilidade e complexo de masculinidade).

Para compreender esse esquema de sexualidades femininas, podemos imaginar um grupo de meninas com pós-complexo de castração matando o tempo dentro desse porto de refúgio, o complexo de Édipo. Realmente, para ser mais exata, algumas das garotas não estão se sentindo tão à vontade; a castração foi um trauma, elas sabem que jamais terão novamente um órgão genital masculino e estão extremamente desamparadas (leia-se: recuo da sexualidade). Acerta distância dali está a saída do complexo de Édipo, o portão para o desejo. Essas meninas estão esquecidas de sua existência; elas ficam olhando para o vazio, olhando para o outro lado. Outro grupo de meninas enfrenta os pais; não estão resignadas com a perda que sofreram e ruidosamente exigem o que estão querendo (leia-se: *Penisneid*).

**[pág. 335]**

Essas meninas também não vêem o aviso que diz "Saída do Complexo de Édipo". Mas há algumas que o fazem e descobrem uma ou duas saídas. Algumas vêem que um bebê seria um bom substituto para o que elas querem (leia-se: feminilidade), e algumas, percebendo que o pai não irá lhes dar o genital masculino, decidem abandonar o amor que sentem por ele e abandonar a exigência do amor dele. Elas chegam a ele por outro caminho; elas se identificam com ele (leia-se: complexo de masculinidade). Isso significa que abandonam suas exigências e conseguem sair.

---

<sup>509</sup> C. Millot, "Le Surmoi féminin", *Ornicar?* 29 (verão 1984), trad. B. Brewster, juntamente com uma discussão que sucedeu à apresentação numa conferência da *m/f* em Londres, em *m/f* 10 (1985).

Naturalmente, emergem do outro lado no domínio do desejo — mas com um superego paterno. Claro, essas meninas acedem ao desejo, mas alguma coisa está errada. Cada uma delas desfruta agora a fantasia de que possui o órgão masculino, graças a que agora irá sofrer de um complexo de castração de alguma gravidade. A paciente de Joan Rivière é o exemplo clássico.<sup>510</sup> Um exemplo, conforme afirma Catherine Millot, de uma mulher que vê a si mesma como um homem que se passa por mulher. Todas as vezes que essa mulher exibia em público com sucesso seus consideráveis talentos intelectuais, ela se sentia compelida a inverter essa atuação lançando olhares sedutores e flertando com figuras paternas que haviam testemunhado seu desempenho. Isso era um meio de afastar a ansiedade e o medo de retaliação produzidos pela fantasia de que possuía o órgão masculino.

Como o complexo de Édipo tem relação com a promoção do falo paterno, parece que a menina vai acabar perdendo. Sua sexualidade, feminina ou masculina, estará fora dos trilhos. Para ela não há saída ideal para o complexo de Édipo; o complexo de Édipo neurotiza a menina. Uma coisa é dizer que o complexo de Édipo é a fonte de todas as neuroses; outra coisa muito diferente é reconhecer que o complexo de Édipo patologiza a feminilidade e a sexualidade feminina.

Catherine Millot vai mais além: dentro do domínio da função paterna a mulher não existe — uma boa proposição lacaniana que Catherine Millot compreende como a impossibilidade de uma identificação feminina pós-edípica. A mulher não existe porque para a menina não existe saída ideal para o complexo de Édipo. Tampouco ela pode vir a existir por meio da imitação da entrada do homem no desejo; isso simplesmente não funciona. Num esforço para não deixar que ela se evapore completamente, nos é oferecido o conceito de

[pág. 336]

*jouissance* feminina. Em todos os movimentos que as mulheres fazem, Lacan vê uma *jouissance* que tenta, mas naturalmente não consegue, realizar-se dentro do domínio fálico e é afirmada como uma *jouissance* para além do falo.<sup>511</sup> Mas será que isso ajuda?

Dados um menino com pênis e uma menina sem, um pai com um falo e uma mãe mais provavelmente sem, o palco está preparado para todas as posturas das personagens, para suas invejas e ansiedades, para a

---

<sup>510</sup> J. Rivière, "Womanliness as a masquerade", *International Journal of Psychoanalysis* 10 (1929).

<sup>511</sup> J. Lacan, "Propôs directifs pour un congrès sur la sexualité féminine", *Ecrits* (Paris: Seuil, 1966); "Dieu et la jouissance de la femme", *Séminaire XX*, *Encore* (1972-3); ambos trad. J. Rose e J. Mitchell. J. Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne* (Londres: Macmillan, 1982). A questão da *jouissance* feminina é também abordada em M. Montrelay, "Recherches sur la féminité", em *L'Ombre ET lenom* (Paris: Minuit, 1977); trad. E Adams em *m/f* (1978).

pantomima da feminilidade, para a infidelidade da masculinidade, para a trapaça mútua e para todos os meninos que agem como meninas que se vestem de meninos.

Tudo isso não faz senão reproduzir a ordem social e familiar, a ordem na qual o falo coincide com o pai, na qual os vínculos entre o sexo, a sexualidade, a reprodução e o gênero encontram apoio material. Eu creio que a psicanálise freudiana descobriu a psique humana — a necessidade de uma relação com o falo e a necessidade das representações inconscientes que articulam o espaço entre a pulsão e o desejo. Eis a questão teórica: Essas representações inconscientes poderiam ser diferentes? Que relação com a realidade poderia ter uma representação inconsciente? O inconsciente simplesmente toma emprestado o que é mais apropriado e está mais a mão? Os fragmentos de realidade apropriados a uma representação não passam de possíveis e previsíveis materializações da vida inconsciente? Ou aspectos da realidade pressionam e tornam possível uma mudança no equilíbrio da vida inconsciente, caso em que a realidade produz uma possível e imprevisível materialização da vida inconsciente?

Dizer que as representações inconscientes poderiam ser diferentes é dizer que a sexualidade poderia ser organizada numa relação diferente com o falo, que poderia haver novas sexualidades. Talvez essas novas sexualidades seriam divorciadas das posições de gênero. Neste artigo quero mostrar como novas sexualidades podem ser identificadas e explicadas pela utilização de conceitos psicanalíticos. Espero contribuir com alguns novos argumentos para os debates sobre a política sexual, ao mostrar que a psicanálise pode teorizar novos fenômenos sem se transformar numa sociologia ou psicologia.

[pág. 337]

## **Recusa, fetichismo, masoquismo**

O que eu descrevi até agora é um conjunto de relações sexuais com suas dificuldades inerentes, em particular uma dificuldade da assunção da feminilidade, muito embora a masculinidade esteja longe de ser descomplicada. O que é claro, entretanto, é que a clivagem entre feminilidade e masculinidade, que é necessitada pelo atributo fálico do pai, no caso da menina é bastante diferente do menino. Mas e se o falo não for atribuído ao pai? Então estaremos no domínio das perversões, aquelas posições sexuais cuja essência é o fetichismo. Agora, no caso do masoquismo, que é o tema desse artigo, Freud não faz essa conexão explicitamente. Em vez disso, no ensaio de 1919 "Uma criança é

espancada",<sup>512</sup> Freud define a posição masoquista por meio do esquema da neurose. A fantasia "uma criança é espancada" é analisada em termos edípicos padronizados; refere-se a uma criança, do sexo masculino ou feminino, com um desejo incestuoso pelo pai. Eu comentei mais aprofundadamente em outro lugar o argumento de Freud,<sup>513</sup> Aqui é suficiente assinalar que, posteriormente, escritores, psicanalistas e outros reconheceram no masoquismo aquele elemento tão crucial para as perversões, a recusa e a construção de um fetiche. Naturalmente é o próprio Freud quem nos dá em dois artigos, "Fetichismo" e "A clivagem do ego no processo de defesa",<sup>514</sup> a definição de fetichismo que está sendo usada aqui. Mas em lugar nenhum ele explica o masoquismo em relação ao repúdio e ao fetichismo. No entanto, isso é exatamente o que é acentuado por três autores nos quais me basearei, Gilles Deleuze, Joyce McDougall e Jean Clavreul, três figuras bastante distintas, um filósofo, uma psicanalista da International Psychoanalytical Association e um lacaniano.<sup>515</sup>

Assim, o que são as perversões, psicanaliticamente falando? Tradicionalmente as figuras perversas são as figuras do fetichista, do sadomasoquista e do homossexual masculino. Mas o fetichismo que produz o fetichista também se encontra na raiz de outras perversões. O fetichismo é da essência das perversões. Ali, sempre há fetichismo e o fetichismo sempre se refere à recusa. Esta recusa é a de reconhecer que a mãe não tem um pênis. Quem se recusa a reconhecer a ausência do pênis da mãe pode, então, admitir sua existência material em alguma outra parte do corpo ou em algum objeto. Esse elemento

**[pág. 338]**

material que assim consagra a recusa é o fetiche. Observem que o fetiche é o meio de negar que exista uma diferença sexual entre a mãe e o pai.

Em nossos relatos anteriores do complexo de Édipo, não tivemos ocasião de falar na recusa precisamente porque o complexo de Édipo é o meio da clivagem sexual. Pode haver problemas, como vimos; entretanto,

---

<sup>512</sup> S. Freud, "A child is beaten": a contribution to the study of the origin of sexual perversions" (1919), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey et al (doravante SE), 17.

<sup>513</sup> P. Adams, "Per os(cillation)", em J. Donald (ed.), *Threshold: Psychoanalysis and Cultural Theory* (Londres: Macmillan, 1990).

<sup>514</sup> S. Freud, "Fetichismo" (1972), SE, 21; "The splitting of the ego in the process of defence" (1940), SE, 23.

<sup>515</sup> G. Deleuze, "Masochism: an interpretation of coldness and cruelty", introdução a L. von Sacher-Masoch, *Venus in Furs* (Nova York: Braziller, 1971); J. McDougall, *A Plea for a Measure of Abnormality*, (Nova York: International Universities Press, 1980); J. Clavreul, "The perverse couple" em Schneiderman (ed.), *Returning to Freud: Clinical Psychoanalysis in the School of Lacan*, (New Haven: Yale University Press, 1980).

os problemas estão organizados de modo específico. Já que é o reconhecimento da castração da mãe que obriga a clivagem, nenhuma das dificuldades edípicas da menina se refere à recusa. A descrição edipiana da diferença sexual diz respeito ao "normal" e ao neurótico; a recusa da diferença sexual e o fetiche dizem respeito ao perverso.

O falo é igualmente importante tanto nas neuroses quanto nas perversões, mas é usado de modo muito diferente. Ele ancora a ordem familiar e social nas neuroses, mas é ocasião de transgressão nas perversões. Nada disso é novo; estou meramente destacando aquilo a que me referi quando menciono diferentes relações com o falo. Essa diferença é fundamentalmente marcada pelas neuroses, por um lado, e pelas perversões, pelo outro.

Naturalmente as perversões não são um campo homogêneo. O fetichismo puro difere do homossexualismo (masculino) e ambos são diferentes do masoquismo. Mas não estou postulando que essas diferenças constituam diferentes relações com o falo. Para minha argumentação importa mais que o próprio masoquismo não seja um campo homogêneo. Em minha opinião, as formações sexuais do masoquismo têm de ser distinguidas em pelo menos três grupos: o do homem religioso autoflagelador, o do pervertido sexual tradicional e o do lesbianismo sadomasoquista contemporâneo. Eu tenho dúvidas quanto a se o masoquismo está na essência do primeiro grupo, mas sustentarei que ele é crucial para os outros dois grupos. Não obstante a recusa nesses casos, a marca da perversão, por assim dizer, argumentarei que a reconstrução da diferença sexual nos dois casos difere em sua importância e em suas vicissitudes.

Para distinguir, de um ponto de vista psicanalítico, os três grupos de masoquistas, preciso começar pelo primeiro grupo que foi clínica e teoricamente estudado, o masoquista como pervertido sexual. A imagem clássica do masoquismo é encontrada no livro de

**[pág. 339]**

Theodor Reik *Masoquismo no homem moderno*, publicado em 1941.<sup>516</sup> Reik especifica quatro características da cena masoquista, duas das quais, a fantasia e o fator de suspense, nos dizem respeito. A primeira característica é de grande importância, já que a fantasia preparatória é essencial. As encenações masoquistas são as atuações dramatizadas e ritualizadas dessas fantasias, a sua dramatização. A segunda característica, o suspense, envolve

---

<sup>516</sup> T.Reik, *Masochism in Modern Man* (Nova York: Grove Press, 1941).

um adiamento, uma espera; é um estado que não tem ponto final definido; trata-se de um adiamento infindo da gratificação. Efetivamente, o ficar suspenso, ficar pendente, é o sinal mais transparente dessa dimensão.

Deleuze dá pleno crédito a Reik pelo isolamento do que ele chama de características formais do masoquismo. Mas demonstra que elas derivam da recusa. A recusa da realidade é transposta para a fantasia, e a recusa também se estende ao próprio prazer sexual, que é adiado por meio da espera e do suspense. Como o fetichismo também deriva da recusa, muito pouco é necessário para acrescentar o fetichismo à lista das características. O masoquismo envolve fetichismo, fantasia e suspense. Deleuze descreve uma fantasia masoquista em que os elementos de suspense e fetichismo estão bastante claros.

Considerem a seguinte fantasia masoquista: uma mulher de *short* está pedalando energicamente numa bicicleta ergométrica; o sujeito está deitado sob a bicicleta, os pedais girantes quase a atingi-lo, as palmas das mãos pressionando as panturrilhas da mulher. Todos os elementos estão reunidos nessa imagem, desde o fetichismo das panturrilhas da mulher até a espera dupla representada pelo movimento dos pedais e a imobilidade da bicicleta.<sup>517</sup>

O suspense é então a marca da recusa dentro da cena masoquista. As qualidades do suspense podem ser vistas na fantasia da bicicleta e também nas cenas, de realismo fotográfico, de *Venus in Furs*: a mulher torturadora adota a pose de uma estátua, de uma pintura, de uma fotografia — ela se imobiliza e mantém a gesticulação de brandir o chicote ou de despir o casaco de peles ou de virar-se para olhar no espelho. A fotografia e a pintura captam os gestos a meio caminho, e esse é o momento de suspense. Agora o próprio fetiche tem as qualidades do suspense, a qualidade congelada, detida, de uma fotografia,

**[pág. 340]**

ou algo fixo ao qual o sujeito retorna constantemente para "exorcizar as perigosas conseqüências do movimento".

Se aceitamos a recusa como dado central para o masoquismo, temos não só uma explicação da fantasia e do suspense mas também uma explicação de como o masoquismo constitui transgressão. Aqui eu sigo Jean Clavreul em seu artigo "The perverse couple".<sup>518</sup> O masoquismo é uma transgressão da Lei. Não no sentido de que ofende as leis do livro de estatutos, mas pelo fato de excluir a lei edípica. Nós já vimos como o

---

<sup>517</sup> Deleuze, *op. cit.*

<sup>518</sup> Clavreul, *op. cit.*

complexo de Édipo leva à proibição do incesto por intermédio da referência ao falo paterno. Essa operação completa depende de se distinguir entre o pai, que tem o pênis, e a mãe, que se revela desprovida de um. Se existe uma recusa, essa distinção não é feita; o complexo de Édipo já não é o momento da diferença sexual, como de praxe. A recusa significa que a criança reconhece que a mãe, que ela sempre imaginou dotada de um falo, não o tem. A recusa significa que a criança se nega a reconhecer a diferença sexual dos pais. Assim, o perverso tem o enigma de inventar a diferença sexual, um enigma que ele tem de resolver por seus próprios recursos. Mas ele só pode construir e manter uma diferença sexual viável se alguém compactuar com essa recusa. Esse alguém é a mãe que permanece cega à recusa; a princípio, é o olhar da mãe que concorda com ser seduzido e fascinado.

Se acompanharmos Clavreul até aí, podemos ver o que é transgressor na sexualidade do perverso. Pois, na medida em que o olhar da mãe também se refere ao pai, por cujo intermédio a relação com a Lei é fundamentada, a sedução do olhar materno desafia a ordem social e familiar; poderíamos mesmo dizer que ele a perverte. Pensem especialmente no masoquista; embora possa aparecer como vítima, na verdade é ele quem manda. Ele é o diretor de cena, a cargo do cenário, dos figurinos e dos papéis.

A reunião de alguns textos sobre o masoquismo nos levou à recusa presente no cerne do masoquismo, a recusa que explica a fantasia, o suspense e a transgressão da ordem edípica. Como é que o primeiro de nossos três grupos de masoquistas se compara com esse masoquista como perverso? Que se pode dizer sobre a auto-flagelação do homem religioso? É novamente Reik quem comenta sobre isso num capítulo sobre o mártir e o masoquista. Deve-se esclarecer que ele não afirma que o martírio religioso seja uma forma

**[pág. 341]**

de masoquismo sexual. "Ambos realizam aproximadamente a mesma coisa", escreve ele, "mas não significam a mesma coisa, porque executados com diferentes pressupostos psíquicos... o espinho enterrado na carne tem aqui a função de expiação, e lá tem a função de criar excitação."<sup>519</sup>

Entretanto, embora assinalando as diferenças, em "sentido sexual mais limitado", entre mártir e masoquista, Reik deseja fazer uma comparação entre os dois em sentido mais amplo, comparando o masoquismo sexual àquilo que ele chama masoquismo social. Aqui, ele novamente recorre a três características fundamentais: o significado especial da fantasia, o fator suspense e a feição demonstrativa. Ele encontra

---

<sup>519</sup> Reik, *op. cit.*

essas características na organização do martírio. Existe uma fantasia coletiva por meio da qual o indivíduo se identifica com a figura divina. O fator suspense é marcado não só pelo adiamento do prazer até o próximo mundo, mas também pelo modo como o sofrimento é detalhado e prolongado.

Sem dúvida, as características fundamentais descrevem alguns aspectos da organização do martírio. Mas por que devemos chamar isso de certo tipo de masoquismo? Reik percebeu com muita clareza que essas semelhanças de comportamento não se equivaliam; e recuou ante relacionar martírio e masoquismo no plano sexual estrito. Mas o plano sexual estrito se refere à recusa, ao fetichismo e, portanto, à relação com o falo definidora da posição masoquista. Parece, entretanto, que tampouco as semelhanças num plano mais amplo podem ter alguma significação comum. Mesmo aí as diferenças são mais marcantes que as semelhanças. Reik cita Cipriano: "Aquele que conquista uma vez sofre uma vez; mas o que continua sempre a porfiar com os castigos e não se deixa vencer pelo sofrimento é coroado todos os dias", e o Santo Antônio de Flaubert: "Mártires que foram decapitados, torturados com tenazes ou queimados talvez tenham menos merecimento que eu, pois minha vida é um incessante martírio."<sup>520</sup> Evidentemente essa insistência competitiva no sofrimento incessante não é aquilo a que almeja o perverso sexual. Mas só podemos dar ouvidos à advertência inicial de Reik, a qual não sustenta que o martírio seja uma forma de masoquismo sexual: "Ambos realizam aproximadamente a mesma coisa, mas não significam a mesma coisa."

Há dois pontos de contraste definitivos por estabelecer no sentido

[pág. 342]

sexual estrito. (Deve ficar óbvio que não pode haver comparação num plano mais amplo que não seja derivado de um plano mais estrito.) Primeiro, a recusa da diferença sexual é crucial para o masoquista; o mártir, entretanto, tem fantasias e tentações heterossexuais. Segundo, a recusa do masoquista é também a recusa do pai, uma abolição do pai do simbólico, e o perverso tenta perverter o curso da lei. É suficiente perguntar como se pode afirmar que o mártir aboliu o pai do simbólico. Essa comparação nos deveria ensinar a identificar e evitar as tentações da semelhança comportamental! A organização do martírio permite a produção psíquica de mártires; se o mártir ocupasse uma posição sexual diferente de outras de sua época, então poderíamos dizer que alguma coisa da realidade, a organização do martírio, é essencial para o estabelecimento de uma nova sexualidade. Mas disso nada sabemos.

Entretanto, nós, sim, sabemos alguma coisa sobre as fantasias e

---

<sup>520</sup> *Ibid.*

práticas de nosso terceiro grupo de masoquistas, o do lesbianismo sadomasoquista. Essas práticas aparentemente estão organizadas em torno da recusa e parecem transgressoras, mas vou mostrar que, embora sejam realmente masoquistas, elas constituem uma nova sexualidade. Antes que essa argumentação possa ser sustentada, entretanto, é necessário examinar mais de perto o que está envolvido no fetichismo. A questão importante se refere à relação do sujeito com o falo e até onde esse ponto de referência limita o sucesso do perverso em se colocar dentro de uma ordem psíquica distinta de relações sexuais.

## Há recusa e recusa

O que percebemos até agora, e que Freud tornou extremamente claro, é que o fetichismo é crucialmente uma questão relativa à clivagem do ego. O que quer dizer que ele não só se refere à recusa da ausência de um pênis na mãe mas também, contraditoriamente, ao reconhecimento de que a mãe, afinal de contas, não tem o pênis. De fato, quando o menino recusa o que viu, ele não o faz diretamente; não tem audácia de dizer que na verdade viu um pênis. Em vez disso, admite a existência do pênis em alguma outra parte do corpo ou em

[pág. 343]

algum outro objeto. Portanto, o fetiche é um "memorial" à castração; é "um símbolo de triunfo sobre a ameaça de castração e uma proteção contra ela".<sup>521</sup> Assim, duas atitudes contraditórias podem coexistir, e Freud assinala que há fetichistas com o mesmo complexo de castração que é encontrado em não-fetichistas.

A proporção entre as duas atitudes varia consideravelmente, de modo que em alguns casos o fetiche não exclui uma dose considerável de comportamento sexual normal, e Freud também fala do caso em que o fetichismo pode ser "limitado a uma mera sugestão".<sup>522</sup> Vale notar que isso é o mesmo que dizer que a diferença sexual é simultânea e contraditoriamente recusada e admitida. Essa sugestão de fetichismo é suficiente para realizar uma clivagem do ego. Mas Freud também identifica uma clivagem do ego na neurose, em que não há questão de fetichismo. A formação de um fetiche não é necessária para a clivagem; tudo o que se requer é uma recusa e, ao mesmo tempo, uma admissão daquilo que está sendo recusado. Em seu jeito inimitável, Freud universaliza a recusa.

Podemos ver o que isso significa no artigo de Octave Mannoni

<sup>521</sup> Freud, "Fetichism", *op. cit.*

<sup>522</sup> S. Freud. *An Outline of Psychoanalysis* (1940), SE, 23.

intitulado "Je sais bien ... mais quand même".<sup>523</sup> Mannoni analisa o funcionamento da recusa fora dos casos de fetichismo. Os dois exemplos que uso, retirados desse artigo, mostram que a recusa pode ter conseqüências para a relação do sujeito com o falo paterno. Entretanto, quer o falo paterno seja aceito prontamente, quer com relutância, é importante notar que ele continua a ser o princípio estruturante.

O primeiro exemplo mostra como a clivagem ocasionada pela recusa é realmente usada para colocar o falo no lugar da iniciação pela qual as crianças da tribo *hopi* entram na ordem familiar e social. Mannoni, ao analisar parte de *Sun Ckief: The Autobiography of a Hopi Indian*, de Talayseva, examina o modo como são produzidas as crenças essenciais à religião *hopi*. A crença original do iniciado é transformada em crença religiosa (de tal modo que a crença original também é mantida). O que Mannoni mostra é que os adultos estão usando a estrutura da coexistência de crenças contraditórias com o fato de dirigir o iniciado para a crença que é essencial à religião *hopi*.

*Katcina* são máscaras *hopi*. As crianças *hopi* têm uma firme convicção de que *Katcina* são figuras terríveis que estão interessadas em

[pág. 344]

comer crianças. Elas aparecem uma vez por ano, e as mães de filhos pequenos têm de comprá-los de volta com pedaços de carne. *Katcina* então dão *piki* de milho vermelho para as crianças comerem. Quando a criança chega aos dez anos, realizam-se cerimônias de iniciação diretamente evocativas da castração, e a crença em *Katcina* é rudemente esfacelada. Os "pais" e "tios" revelam-se como *Katcina*; a realidade é que as *Katcina* não são espíritos. No entanto, a criança é iniciada numa nova crença nas *Katcina*. Dizem-lhe que as *Katcina* verdadeiras certa vez vieram dançar, mas já não vêm como outrora (*comme autrefois*); agora eles apenas vêm invisíveis e habitam a máscara de modo místico. Os *hopi* podem então dizer: "Je sais bien que as *Katcina* não são espíritos, eles são meus pais e tios, mais quand même as *Katcina* estão presentes quando meus pais e meus tios dançam com as máscaras postas."<sup>524</sup>

A clivagem ocasionada pela castração é o protótipo para *Je sais bien... mais quand même*. O exemplo de Mannoni mostra que a clivagem é realmente exigida para os ritos de normalização da iniciação entre os *hopi*. Eles tiram partido da clivagem do ego para colocar o falo no lugar.

O segundo exemplo de Mannoni diz respeito a uma recusa mais problemática, que leva a uma relação com o falo que é, ao mesmo tempo,

---

<sup>523</sup> O. Mannoni "'Je sais bien... mais quand même' la croyance", *Les Temps Modernes* 212 (1964) (todas as traduções são de minha autoria).

<sup>524</sup> *Ibid.*

desafiadora e submissa. E referente ao jogo de recusa em Casanova. Ele pode acreditar que todo o mundo, inclusive sua mãe, tem o falo, mas sabe que ele pode perder seu próprio órgão. Aqui a recusa, ainda no plano da crença, ainda não materializada no fetiche, está claramente ligada a um sistema de proteção contra a castração. Mannoni mostra como a estrutura de proteção das crenças de Casanova é facilmente ameaçada, deixando-o à mercê da realidade da castração, que ele desejava negar. A crença no falo paterno não é tão facilmente abandonada.

Casanova não consegue resistir à tentação de se aproveitar do encontro com dois bobos. O primeiro possui uma faca, que ele acredita ser aquela com que São Pedro cortou a orelha de Malcus; o outro é um camponês que imagina ter um tesouro em sua caverna. Casanova os convence de que com a faca, para a qual ele forneceu uma bainha mágica, os gnomos trarão o tesouro à superfície. O prazer reside em ver um bobo ajudar outro bobo a encontrar um tesouro que não existe. Casanova escreve que está sequioso por interpretar

[pág. 346]

o papel de mágico, que ele ama perdidamente; Mannoni glosa: sei muito bem que não existe um tesouro, mas mesmo assim é formidável.

Ora, acontece que o camponês tem uma filha, Javotte, e Casanova decide que conquistá-la será parte de seu triunfo como mágico. Mas no momento ele declara a virgindade essencial para o sucesso da empreitada. Assim, Casanova confecciona para si mesmo um manto mágico, fazendo um enorme círculo de papel recoberto de sinais cabalísticos. E à noite ele veste esse traje e sai. Uma tempestade cai, os bobos não aparecem, e Casanova fica em pânico total. Eu sabia que a operação iria falhar, diz ele; para Mannoni isso implica um *mais quand même*. Embora saiba que a tempestade é natural (*je sais bien*), ele começa a ficar amedrontado (*mais quand même*). Ele se convence de que os raios não o atingirão se ficar postado em seu círculo de papel; assim, ele passa aí a noite inteira sem se mexer. O círculo é mágico, afinal de contas.

O que aconteceu? Casanova negou sua crença na magia, e esta estava firmemente alojada nos bobos. Quando a tempestade cai e os bobos não aparecem, a ausência deles provoca uma inversão em Casanova. Ele havia desejado ser um mágico aos próprios olhos; agora é ele quem acredita em magia.

Esse "herói da anticastração" é convertido em impotente, com a reviravolta. Ao retornar, ele se sente aterrorizado por Javotte, que "já não parecia ser de um sexo diferente do meu, pois eu já não achava o meu diferente do dela".<sup>525</sup> Ele havia sido magicamente castrado. Para Casanova,

---

<sup>525</sup> *Ibid.*

a magia (uma maneira de desautorizar a castração) tomara o lugar do fetiche quando ele descarregara a crença nos bobos. Ao fazê-lo, ele possuía o falo, não por meio da magia, mas da impostura. Naturalmente o impostor é um mágico *quand même*, e quando o mágico falha, quando o impostor retoma em si mesmo a crença na magia, ele se coloca sob a ameaça de uma castração mágica.

Nos dois exemplos discutidos, embora de formas diferentes, a recusa da falta do falo materno e a clivagem que se segue parecem estar inextricavelmente interligadas à valorização do falo, do falo paterno. Isso continua a valer quando o fetiche real é construído? Para responder a essa pergunta necessitamos conhecer um pouco mais sobre essa construção do fetiche. Ora, Mannoni vê que a descrição

[pág. 346]

freudiana da origem do objeto fetiche é meramente uma descrição da constituição das lembranças encobridoras. Porém o próprio Mannoni não consegue ir além de notar que, embora a recusa se abra para o campo da crença, com um fetiche real no lugar ela já não é uma questão de crença. O fetiche já não parece se relacionar com uma crença no falo. Com isso, onde fica o fetichista em relação ao falo?

## Há fetichismo e fetichismo

A questão da relação fetichista com o falo é reformulada por Leo Bersani e Ulysse Dutoit<sup>526</sup> com a questão de se o fetiche é realmente ou não um símbolo fálico. É óbvio que o fetiche não necessariamente se assemelha ao pênis. Mas esses autores alegam que o sucesso do fetiche realmente depende de ser visto como genuinamente diferente do pênis que falta. Em seu artigo sobre fetichismo Freud escreveu: "Sim, em sua mente a mulher *conseguiu* um pênis, apesar de tudo; mas esse pênis já não é o mesmo de antes." Bersani e Dutoit argumentam que o fetichista sabe que o fetiche não é um pênis, não deseja que ele seja só isso, e sabe que há uma falta (à qual está resignado) que nada pode preencher. "O fetichista pode ver a mulher como ela é, sem o pênis, porque a ama com o pênis em algum outro lugar."<sup>527</sup> Esse pênis em algum outro lugar, esse fetiche que ele ama nela, é em si mesmo o objeto sexual e é bastante diferente do pênis e do falo materno. O fetiche como objeto sexual é um deslocamento de um objeto para outro; não é uma substituição de um objeto internalizado ausente.

<sup>526</sup> L Bersani e U. Dutoit, *The Forms of Violence* (Nova York: Schocken, 1985).

<sup>527</sup> *Ibid.*

Bersani e Dutoit passam a descrever esses dois modelos do objeto sexual. O primeiro modelo tem um objeto fundador do desejo (um modelo que eles caracterizam como "fetichístico" porque repudia a ausência do objeto). Nós já vimos que para a criança freudiana todo mundo tem um falo fantasístico. A visão da diferença anatômica entre os sexos é crucial para a clivagem sexual, pois se pode ver essa fantasia ser realizada em relação ao pai, enquanto a mãe é vista como deficiente em relação ao falo. Este é o fundamento da dimensão da ilusão, a dimensão na qual a criança substituirá por um objeto o falo ausente.

[pág. 347]

Mas o jovem fetichista de Bersani e Dutoit relaciona-se com a distinção anatômica de maneira diferente. Nós deveríamos notar que o neurótico pode até ter a fantasia de que a mãe tem o falo. Mas o jovem fetichista não faz isso. Poderíamos dizer que o fetichista não sabe se a mãe tem ou não tem o pênis ou que o fetichista sabe que ela não tem o órgão real e pode somente ter o "pênis [que] já não é o mesmo de antes".<sup>528</sup> Esse pênis, que já não é o mesmo, é o fetiche, aquilo que o fetichista agora deseja. Já que a mãe não tem o pênis que significa o falo, ela não tem nada que a ligue ao falo fantasístico. Já que o substituto mediador está faltando, o desejo é "destacado" do falo; a partir daí, qualquer coisa pode vir a ser objeto de desejo.

Se de fato o abismo entre o desejo e seu primeiro objeto é reconhecido e aceito, o fetichismo implica numa suficiente castração de uma ordem diferente da do neurótico. Para o neurótico o pênis continua a simbolizar o falo e o desejo permanece ligado a seu primeiro objeto. Mas a diferença irreduzível entre o fetiche e o primeiro objeto demonstra que o desejo propriamente pode ser cortado de seu objeto e pode portanto migrar para outros objetos. Bersani e Dutoit concluem: "Assim, o próprio terror de castração pode nos iniciar naqueles seccionamentos psíquicos que garantem a diversificação do desejo."

Falar de o desejo ser cortado do falo não significa que o falo cesse de ter qualquer função na organização da sexualidade. Sem sua função como um terceiro termo não haveria psicose. A questão é mais exatamente que o desejo é destacado do falo paterno; existe um falo, mas não é o falo paterno. Pode-se dizer que o perverso reconhece que ninguém tem o falo. Ele sabe muito bem que a mãe não tem um. Naturalmente ele rejeita isso, mas essa recusa meramente coloca a mãe em pé de igualdade com o pai.

---

<sup>528</sup> *Ibid.* Bersani e Dutoit estão citando Freud em "Fetichismo", *op. cit.*

Seja o que for que eles tenham ou não tenham, não será suficiente para simbolizar o falo. O que quer dizer que o perverso se recusa a distinguir entre eles no tocante ao pênis/falo. Portanto, a diferença necessária para a sexualidade e a sanidade tem de ser construída sobre outra base. O eixo dessa diferença virá a ser representado por todos os tipos de outras diferenças. Essa é uma maneira de chegar a um acordo com o fato da falta do falo. Se podemos continuar a dizer que o falo é o significante do desejo, embora em sentido levemente diferente, é porque ele não é trocado

**[pág. 348]**

por nenhum outro significante que substitua, como ponto fixo de referência, a construção de alguma diferença sexual fixa. A entrada no desejo se dá necessariamente por meio da castração, e é nas perversões que vemos a possibilidade de a forma tomada pelo desejo se liberar da representação peniana do falo e se libertar numa mobilidade de representações.

Essa é minha visão da asserção de Bersani e Dutoit de que o desejo pode ser destacado do falo e assim tornado móvel. Naturalmente eles estão conscientes de que a alegação da mobilidade dos desejos forma um estranho contraste com a rigidez com que o fetichista clínico se agarra a seu fetiche. Ele não aceitou plenamente sua castração nem separou-se do falo; não foi libertado numa mobilidade de desejos. O fetichista clínico ainda acredita no falo paterno. A recusa da falta do falo materno não é necessariamente seguida por uma recusa do falo paterno. Logicamente deveria ser, mas desde quando os processos psíquicos algum dia seguiram os ditames da lógica? Portanto, ao contrário de suas próprias expectativas, o perverso se encontra na companhia do falo paterno, uma companhia indesejável que lembra a ele que algumas pessoas têm pênis e outras não; o pênis é descartável. Paradoxalmente, então, o perverso que tenha recusado a castração sofre ao mesmo tempo de complexo de castração. O falo paterno cobra seu preço. Apesar da construção do fetiche, o perverso, como Casanova, conservou sua amedrontada posição em relação à dominação do falo paterno.

O complexo de castração do fetichista não escapou à percepção de Freud; tampouco foi ele o único a perceber. Aqui, bastará uma citação de McDougall sobre as formas do complexo de castração:

O enredo do sadomasoquista, com sua concentração na dor... ou do fetichista que reduz o jogo da castração a nádegas espancadas e constrição corporal (as importantes marcas corporais que simbolizam a castração, mas

são apagadas prontamente), ou do travesti... ou mais uma vez do homossexual — em todas as instâncias a trama é a mesma: a castração não dói e efetivamente é a própria condição de excitação erótica e de prazer. Quando o complexo aparece, no entanto (e raramente ele está ausente), é por sua vez erotizado e se torna uma nova condição de excitação sexual.<sup>529</sup>

[pág. 349]

O fetichista clínico, então, está envolvido numa constante luta para evitar a realidade da diferença sexual. Ele está envolvido na contínua e repetitiva tarefa de manter o tecido da ilusão que o sustem. Clavreul fala da corda bamba em que o perverso deve se manter, e McDougall escreve que "o perverso está encarando uma batalha perdida contra a realidade. Como a tentativa de remendar com fita adesiva uma parede cujo reboco está caindo, a tarefa tem de ser refeita todos os dias".<sup>530</sup>

Mas, se o fetichista é bem-sucedido em manter sua ilusão, isso é conseguido ao preço da mobilidade inerente na estrutura do fetiche. Os objetos e atos do perverso são marcados por uma rigidez, uma repetição, uma compulsão que não conseguem deixar de trazer à mente Casanova parado a noite inteira debaixo de chuva torrencial, com os raios caindo a seu redor. Ele se sujeita a restrições como meio de controle, como meio de garantir que não se encontrará em situações inesperadas, situações nas quais a ameaça de castração pode subitamente surpreendê-lo. Poderíamos dizer que o perverso está bem enquanto as coisas funcionam de acordo com o plano. O problema é que ele acha irresistíveis seus próprios planos e não tem muita capacidade de mudá-los.

## Há masoquismo e masoquismo

Naturalmente certa rigidez, repetição e compulsão marcam todas as posições sexuais; sempre há condições de satisfação. Mas uma sexualidade compulsiva do teor acima descrito faz surgir a questão da patologia. Isso deve-se aduzir à falta de potência, que é um tema tão freqüente na literatura clínica sobre masoquismo; tal disfunção pode ser tomada como mais um sinal de patologia. O que exatamente constitui o patológico é uma questão complexa, mas estou supondo que deveria haver algum acordo generalizado sobre as características que chamo patológicas.

A questão, portanto, é o que explica essas características. Ora, na teoria freudiana a patologia, no adulto, é consequência de desvios de uma relação genitalmente organizada com o sexo oposto. No masoquismo existe

---

<sup>529</sup> McDougall, *op. cit.*

<sup>530</sup> *Ibid.*

uma regressão da genitalidade para a analidade, o que é bastante evidente pelo espancamento de nádegas, pela micção

[pág. 350]

e pela defecação no enredo sexual. Já que é recusado o fato de mãe e pai copularem, o sexo genital deve ser substituído e o prazer sexual deve se realizar por outras formas. McDougall especifica essa tarefa como a reinvenção da cena primordial e sugere um modo pelo qual a regressão à analidade leva a uma perda de potência: "A cena primordial, desinvestida de sua significância genital, torna-se uma luta anal-narcisística. O orgasmo é então equivalente a uma *perda de controle*, e deve freqüentemente ser retardado ou mesmo evitado por completo."<sup>531</sup>

Freud está certo, então, sobre as conseqüências patológicas do desvio de uma relação genitalmente organizada com o sexo oposto ou será que essa teoria é normativa? Não há uma resposta fácil a essa pergunta. Como veremos, a alegação de Freud sobre esses desvios não parece encaixar-se no caso do lesbianismo sadomasoquista. Por outro lado, o masoquismo clínico é um caso que parece encaixar-se. O masoquismo clínico parece corporificar um desvio de uma relação genital heterossexual, no sentido de que manteve uma referência na norma, ao mesmo tempo que compartilha os prazeres da sexualidade pervertida. Como vimos, o masoquista clínico precisa negar ativa e constantemente a relação entre os sexos, que é constituída pela Lei Edípica. A ordem edípica é uma ameaça para ele. O gênero continua a ser uma ameaça para sua sexualidade.

Acho que isto fica flagrante quando examinamos o que significa a heterossexualidade do masoquista clínico, pois o casal masoquista tradicional é de fato um par heterossexual. Freud argumentou que o masoquista escapa da posição homossexual tanto pela regressão ao anal-sadístico quanto pela retenção da oposição dos sexos na fantasia de espancamento. Seja o que for que pensemos desse argumento geral, o fato que permanece é que outros também documentaram esse evitar qualquer traço de homossexualidade por parte do masoquista. McDougall escreve sobre um paciente que pagava a uma prostituta para chicoteá-lo e pisotear-lhe os órgãos genitais. Este homem ficou extremamente angustiado quando outro paciente alegou alguma semelhança entre os dois, porque também ele pagava para lhe açoitarem os genitais, embora em seu caso se tratasse de rapazes. McDougall cita as palavras do paciente: "Esse homem está maluco. Nós não temos absolutamente nada em comum. Ora, ele é um homossexual!"

[pág. 351]

Mas naturalmente o masoquista clínico não é um heterossexual

---

<sup>531</sup> *Ibid*

qualquer. Ele só é heterossexual na medida em que não pode se dar ao luxo de transgredir as demarcações do gênero, nem mesmo em proveito de sua sexualidade. Sua sexualidade é constituída por meio de mulheres que irão distanciá-lo do pai e de homens que não podem servir como objeto de desejo nem como objeto de identificação. Sua parceira feminina se alia a ele na negação da realidade da castração da mulher, e, ao seduzi-la, ele solapa o lugar da mulher na ordem edípica. A cena primordial inventada tem de incluir uma mulher, e, se o masoquista clínico gosta de ser chicoteado, é claro que não é qualquer pessoa que pode administrar esse espancamento. Quando Severin, o herói do livro de Sacher-Masoch *Venus in Furs*, é chicoteado pelo grego, a realidade sexual se intromete. Ela é excessiva. De fato, essa surra completa a cura de Severin de seu masoquismo. Novamente, vemos quão precária é a posição perversa. E novamente isso se dá porque a rejeição da realidade sexual da ordem edipiana é tão precária.

Eu diria que a heteros sexualidade do masoquista clínico é em si mesma uma marca de patologia. É a conseqüência patológica de um desvio de uma relação genitalmente organizada com o sexo oposto. Mas aqui existe um paradoxo: essa heteros sexualidade é patológica porque o masoquista clínico *permanece* na f ímbria da ordem edípica.

A questão, pois, é se toda a sexualidade humana é edipicamente organizada ou não, e se as perversões que não são organizadas são em princípio indissociáveis ou não da patologia. O que é o mesmo que perguntar se o modelo psicanalítico é correto ao supor que a recusa da verdade da diferença sexual no âmago de toda perversão acarreta patologia.

Mas nós não podemos responder à questão sobre o vínculo entre perversão e patologia sem notar que nessa formulação a idéia de per versão não é problematizada. Quando é que uma perversão é perversão? Poderíamos falar de perversão quando fosse possível identificar os processos surgidos da recusa e do fetichismo. Mas, embora a psicanálise nos ensine a fazer isso, ao mesmo tempo ela conceitua as perversões como patológicas. O que quer dizer que ela trata o fetichismo, a homossexualidade e o masoquismo como síndromes. Em certas ocasiões e em certos lugares isso pode proceder, mas associar processos psíquicos a síndromes não deixa espaço para fetichismos, homossexualidades

**[pág. 352]**

e masoquismos que podem ser perversos mas não são patológicos. Essas novas sexualidades não serão as mesmas entidades que Freud investigava. Se pudermos demonstrar que há entidades que são perversas mas não patológicas, teremos demonstrado que os processos psíquicos não *determinam* por si mesmo sexualidades e seus estatutos "normais" ou

patológicos.<sup>532</sup> Eu perguntei, no começo, se "aspectos da realidade pressionam e tornam possível uma mudança no equilíbrio da vida inconsciente 'que iriam produzir' uma possível mas imprevisível materialização da vida inconsciente". Eu agora pergunto se o lesbianismo sadomasoquista não seria semelhante materialização.

Será que o lesbianismo sadomasoquista pode ser considerado um caso de organização predominantemente perversa da sexualidade e, assim sendo, deve ser considerado patológico? Acho que a primeira tentativa de responder a essa pergunta deve estar no nível factual. Embora a literatura sobre o lesbianismo sadomasoquista<sup>533</sup> descreva práticas que se enquadram nas descrições de enredos masoquistas que delineeí, existem importantes diferenças entre o lesbianismo sadomasoquista e masoquista clínico. Essas diferenças indicam que, embora lidando com perversões, não estamos lidando com patologias.

Quais são exatamente as semelhanças e diferenças entre o lesbianismo sadomasoquista e o tradicional masoquista heterossexual de sexo masculino? Elas podem ser resumidas numa frase: as semelhanças estão nos enredos que envolvem fetiches, espancamentos, servidão, tudo o que combina com o fator de fantasia e suspense; as diferenças são que o lesbianismo sadomasoquista não parece compulsivo e pode igualmente ser ou não genital.

O que é semelhante é o que decorre da recusa e leva a uma desgenitalização da sexualidade, e no entanto o lesbianismo sadomasoquista tem a capacidade do prazer genital. Nós perguntaríamos se, como permanece disponível o prazer genital, estamos lidando apenas com um conjunto incomum de prazeres preliminares. Se este fosse o caso, a ausência do elemento compulsivo teria de ser levada em conta. Mas isso é excessivamente simplista. Os prazeres preliminares são antecipados pela satisfação das organizações pré-genitais de sexualidade. O prazer do beijo remonta à gratificação oral. O fetiche, o chicote, a mordada, o suspense e o adiamento não guardam a mesma a relação com nenhuma gratificação pré-genital. De onde vêm eles?

**[pág. 353]**

É possível tratar essas formas de satisfação como meros comportamentos,

---

<sup>532</sup> As entidades podem ser diferenciadas de formas diversas. As homossexualidades, que são tradicionalmente mantidas como as mesmas desde os gregos até a época moderna, podem ser diferenciadas psicanaliticamente porque se pode argumentar que a "homossexualidade" grega não é uma perversão. Sem postular a questão teórica específica que estou enfatizando, Georges Devereux, o famoso antropólogo e psicoterapeuta psicanalítico, argumentou exatamente isso. Ver G. Devereux, "Greek pseudo-homosexuality and the 'Greek miracle'", *Symbolae Osloenses* 42 (1967).

<sup>533</sup> E Califia, "Feminism and sadomasochism", *Heresies* 3, no. 4, exemplar 12, (1981); Samois (ed.), *Coming to Power* (Boston, Mass.: Alyson, 2 ed, 1982); P. Califia, *Sapphisty: The Book of Lesbian Sexuality* (Tallahassee, Fla: Naiad Press, e ed, 1983).

aleatoriamente colocados como substituição? Psicanaliticamente falando, todos os comportamentos que conduzem à satisfação sexual têm uma significação psíquica; estamos lidando com as marcas da recusa que sinalizam perversão. Certamente, existe uma sugestão do processo de recusa em todos nós, mas nem todo mundo constrói um fetiche. A distinção feita por Mannoni entre o domínio da crença e o fetiche concreto significa que podemos distinguir entre a recusa do neurótico que mantém duas crenças contraditórias e a recusa do pervertido que realmente constrói um fetiche. Tecnicamente, quando a recusa leva ao fetichismo e, indo além dele, ao sadomasoquismo, temos de que falar de perversão. Os enredos sexuais do lesbianismo sadomasoquista têm de ser reconhecidos como enredos perversos.

Se as semelhanças demonstram perversão, que tal as diferenças? O enigma da compulsão, uma necessária heterossexualidade e uma perturbação da genitalidade estão ausentes. Em vez disso, existe escolha e mobilidade, uma experimentação com a produção sexual de restrição consensual; existe a construção de uma sexualidade entre mulheres; existe a satisfação genital, um entre numerosos prazeres do corpo. Eu mostrei como algumas das características do masoquismo clínico se encaixam numa estrutura patológica, e são justamente essas características que estão ausentes no caso do lesbianismo sadomasoquista.

Se o masoquista clínico não conseguiu tirar partido das possibilidades inerentes do fetichismo descrito por Bersani e Dutoit, parece que o lesbianismo sadomasoquista faz plena utilização dessas possibilidades. Para o pervertido clínico as coisas têm de ser exatamente assim. O fetichista é imobilizado por seu fetiche; o masoquista interpreta e reinterpreta a cena que é essencial para ele. A rigidez e a repetição constituem a compulsão e o enigma da sexualidade masoquista. Para a lésbica sadomasoquista, por outro lado, existe uma plasticidade erótica e movimento: ela constrói fetiches e os substitui, um a um; ela multiplica as fantasias e as experimenta, como peças de vestuário. Tudo isso é feito de forma bastante explícita como uma incitação dos sentidos, uma proliferação de prazeres corporais, uma excitação transgressora; um jogo com a identidade e um jogo com a genitalidade. É uma intensificação perversa do prazer.

**[pág. 354]**

Agora, se isso ilustra com bastante exatidão o que Bersani e Dutoit querem dizer quando falam sobre a mobilidade de desejos, podemos supor o desapego ao falo, sobre o qual era predicada essa mobilidade de desejos? Será que a lésbica sadomasoquista conseguiu separar-se do falo paterno sem cair numa doença? Aqui o psicanalista provavelmente será limitado

por suas pressuposições. Pois, como de praxe, trata-se da questão do falo paterno como norteador da bússola do desejo e das conseqüências patológicas de nos orientarmos fora de seu campo magnético. O texto de Mannoni mostra como a recusa do índio *hopi* é usada tanto para sua orientação fálica quanto para a orientação cultural. Mas sugere um tom de patologia no caso de Casanova, no qual a referência ao falo paterno e acompanhada de uma recusa mais desenvolvida. Eu mostrei que o perverso clínico também conserva essa referência, apesar de sua recusa da diferença sexual, e talvez o tenha feito ao preço da patologia. Poderíamos dizer que é essa contradição que determina a presença da patologia?

Se é assim, a ausência de patologia na lésbica sadomasoquista sugeriria a ausência de contradição; o que quer dizer que ela conseguiu separar-se da referência fálica e orientar sua sexualidade para fora do campo fálico; o que, por sua vez, sugere que a questão da sexualidade finalmente foi divorciada da questão de gênero.

Isso nos leva de volta ao começo desse ensaio. Lá eu mostrei como o sexo e gênero da menina lhe obstruem a entrada no desejo. Esta é sua dificuldade: a de reconhecer a diferença sexual. Quase poderíamos dizer que ela *por conseguinte* tem dificuldades com a questão de sua própria sexualidade e gênero. O desejo é um problema justamente porque a sexualidade está ligada ao gênero. Vimos então que o que acontece nas perversões é muito diferente. Assim, o que acontece para a lésbica sadomasoquista é muito diferente.

O que então significa a sexualidade da lésbica sadomasoquista? É fundamental reconhecer que é uma homossexualidade organizada de modo bastante diferente da homossexualidade da lésbica que não seja perversa. (Na descrição tradicional, a homossexualidade feminina não é uma perversão, ainda que a masculina o seja.) A tradicional homossexual feminina é fundamentalmente semelhante à tradicional heterossexual feminina pelo fato de que ela também carrega o ônus de manter um ponto de referência que não pode lhe dar o rumo. Para essas duas mulheres o falo paterno é o

[pág. 355]

significante do desejo, e nada muda esse fato. Na posição feminina heterossexual a mulher encontra o significante de seu desejo, no corpo do homem; dentro do complexo de masculinidade a mulher heterossexual que realizou uma identificação viril com o pai quer que o homem lhe reconheça a virilidade, e a mulher homossexual está, do mesmo modo, capacitada a oferecer aquilo que ela não tem. Mas a mulher não é simplesmente um homem; assim vemos Lacan falar de *uma jouissance* especificamente feminina. Parece que o problema da entrada no desejo tem de ser

compreendido como tentativa de empreender uma *jouissance* especificamente feminina. Essa tentativa está condenada ao fracasso, dentro do drama edipiano. Daí a questão de uma *jouissance* feminina para além do falo.

Mas, se a lésbica sadomasoquista resolveu o problema de sua entrada no desejo, isso não se deu por meio da realização de qualquer coisa que nós possamos *chamai jouissance* feminina. Ela recusou as formas de patologia feminina organizada dentro do campo fálico; não encontra o significativo do seu desejo no corpo do homem nem oferece, já que não faz nenhuma identificação viril, aquilo que não tem. Já que a lésbica sadomasoquista recusou-se a operar dentro do espaço das opções de masculino e feminino, não faria sentido chamar isso de *jouissance feminina* para além do falo. A lésbica sadomasoquista separou a sexualidade do gênero e consegue encenar diferenças no teatro onde os papéis circulam livremente.

Esta é uma sexualidade que não está centrada no falo paterno e que, portanto, continua fora da ordem social e familiar. Mas, paradoxalmente, essa sexualidade transgressora só pode associar-se a uma realidade psíquica numa relação complexa com alguma porção muito nova da realidade externa.

[pág. 256]

[pág. 257-258] Notas

## Notas sobre as colaboradoras

---

**PAEVEEN ADAMS** faz conferências sobre psicanálise em Brunel. Ela é co-fundadora e co-editora da publicação feminista *m/f*. Ela é a editora de *Language in Thinking* e publicou numerosos artigos sobre feminismo.

**RACHEL BOWLBY** é conferencista de Língua Inglesa na Universidade de Essex e autora de muitos artigos e livros. Seu livro mais recente é *Virginia Woolf: Feminist Destinations*.

**ROSI BRAIDOTTI** é professora-titular de Estudos da Mulher, na Universidade de Utrecht. Ela é autora de *Patterns of Dissonance* e de muitos artigos e traduções.

**TERESA BRENNAN** estudou psicanálise na Clínica Tavistock. Publicou artigos sobre feminismo, história e economia política, e também sobre psicanálise. Sua *History After Lacan* será publicada pela Routledge no ano vindouro.

**JOAN COPJEC** é uma editora da revista *October*, sediada em Nova York. Ela tem publicado assiduamente sobre feminismo, psicanálise e cinema. Seu livro a ser publicado em breve é *Apparatus and Umbra: A Feminist Critique of Film Theory*.

**JANE GALLOP** é docente de Língua Inglesa na Universidade de Wisconsin, Milwaukee. Ela é autora de *Intersections: A Reading of Sade with Bataille, Blanchot, and Klossowski*, de *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction*, e de *Reading Lacan*. Seu livro mais recente é *Thinking Through the Body*.

**LUCE IRIGARAY** é autora de mais de uma dezena de livros, inclusive: *Speculum: Of the Other Woman* e *The Ethic of Sexual Difference*. Esses e outros de seus livros foram (ou estão sendo) traduzidos. Luce Irigaray é também uma psicanalista praticante e divide seu tempo entre sua prática e o CNRS, onde é diretora de pesquisa.

**ALICE JARDINE** é professora-titular de Línguas e Literaturas Românicas em Harvard. Ela é autora de *Gynesis* e co-editora de *The Future of Difference* e *Men in Feminism*.

**LISA JARDINE** é professora-visitante do Jesus College, Cambridge. Ela é autora de artigos e livros sobre tópicos que vão de filosofia da ciência a mulher e literatura. Ela está trabalhando atualmente num livro intitulado *Reading Shakespeare Historically* e também está editando *Testaments of Women 1200-1500*.

**TORIL MOI** é autora de *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, editora de *The Kristeva Reader* e de *French Feminist Thought*, e trabalha presentemente num livro sobre Simone de Beauvoir. Ela divide seu tempo entre a Noruega, onde é professora-adjunta do Departamento de Literatura Comparada, e a Duke University, Carolina do Norte, onde é professora-titular de Literatura. Ela vive em Oxford.

**NAOMI SEGAL** leciona Línguas Modernas no St. John's College, Cambridge. E

co-editora de uma coletânea de artigos sobre *Freud in Exile* e autora de três livros: *The Banal Object: Theme and Thematics in Proust, Rilke, Hoffmannsthal and Sartre*; *The Unintended Reader, Feminism and Manon Lescaut*; e *Narcissus and Echo*; *Women in the French Récit*.

[pág. 359]

**MORAG SHIACH** é conferencista sobre Língua Inglesa no Queen Mary College, em Londres. Ela é autora de *Discourse on Popular Culture: Class, Gender and History in Cultural Analysis 1730 to the Present*. Está escrevendo seu próximo livro, sobre Hélène Cixous.

**GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK** tem publicado extensivamente sobre feminismo, desconstrução e críticas ao imperialismo, e é a mais célebre tradutora de Derrida. É professora de Língua Inglesa na Universidade de Pittsburgh, além de ter lecionado em Nova Deli, no Centro de Estudos Históricos, Jawaharlal Nehru University. Seu livro mais recente é *In Other Worlds*.

**MARGARET WHITFORD** faz conferências sobre Língua Francesa no Queen Mary College, Londres. Suas publicações incluem *Merleau-Ponty's Critique of Sartre's Philosophy*, e ela é co-editora (com Morweena Griffiths) de *Feminist Perspectives in Philosophy*.

**ELIZABETH WRIGHT** é conferencista e visitante de Língua Alemã no Girton College, Cambridge. É autora de *Psychoanalytic Criticism: Theory and Practice* e *Postmodern Brecht: A Re-presentation*.

*Digitalização, revisão e formatação: Dayse Duarte*

---

Esta obra foi digitalizada pelo grupo Digital Source para proporcionar, de maneira totalmente gratuita, o benefício de sua leitura àqueles que não podem comprá-la ou àqueles que necessitam de meios eletrônicos para ler. Dessa forma, a venda deste e-book ou até mesmo a sua troca por qualquer contraprestação é totalmente condenável em qualquer circunstância. A generosidade e a humildade é a marca da distribuição, portanto distribua este livro livremente.

Após sua leitura considere seriamente a possibilidade de adquirir o original, pois assim você estará incentivando o autor e a publicação de novas obras.



<http://groups.google.com.br/group/digitalsource>  
[http://groups.google.com/group/Viciados\\_em\\_Livros](http://groups.google.com/group/Viciados_em_Livros)

O vínculo entre a psicanálise influenciada por Lacan e a política feminista ocasionou grandes divergências entre algumas teóricas do feminismo. O resultado dessas divergências é o ponto de partida de *Para Além do Falo*.

O livro, editado e organizado por Teresa Brennan, tem por base uma série de seminários realizados na década de 80 na Universidade de Cambridge e no King's College, na Inglaterra, cujo objetivo era a tentativa de explorar os intensos debates que surgiram em torno da psicanálise, especialmente a lacaniana, e o feminismo. Tais debates discutiram, entre outros assuntos, o essencialismo, o tipo de lei simbólica que a cultura requer, a diferença sexual — marcada pelo falo —, o grau de patriarcalismo inerente ao conhecimento, e a prática e o uso político da psicanálise no feminismo.

Teresa Brennan leciona na Faculdade de Ciências Políticas e Sociais da Universidade de Cambridge.

0000170909



9 780000 170903