



Problemas de gênero

Feminismo e subversão
da identidade

Judith Butler



COPYRIGHT © Routledge, Chapman & Hall, Inc., 1990
Edição em língua portuguesa publicada mediante acordo com Routledge, Inc.

TÍTULO ORIGINAL EM INGLÊS:
Gender Trouble — Feminism and the Subversion of Identity

CAPA:
Evelyn Grumach

PROJETO GRÁFICO:
Evelyn Grumach e João de Souza Leite

PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS E REVISÃO TÉCNICA:
Vera Ribeiro

EDITORACÃO ELETRÔNICA:
Imagem Virtual

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ.

Butler, Judith P.
B992p Problemas de gênero : feminismo e subversão da identidade
/ Judith Butler ; tradução, Renato Aguiar. — Rio de Janeiro:
Civilização Brasileira, 2003.

. — (Sujeito e História)

ISBN: 85-200-0611-6

1. Feminismo. 2. Teoria feminista. 3. Papel sexual. 4.
Sexo — Diferenças (Psicologia). 5. Identidade (Psicologia).
I. Título. II. Título: Feminismo e subversão da identidade.
III. Série

02-2104

CDD — 305.4
CDU — 396

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou
transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia
autorização por escrito.

Direitos desta edição adquiridos pela
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Um selo da
DISTRIBUIDORA RECORD DE SERVIÇOS DE IMPRENSA S.A.
Rua Argentina 171 - 20921-380 Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (21) 2585-2000

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL:
Caixa Postal 23.052, Rio de Janeiro, RJ, 20922-970

Impresso no Brasil
2003

Sumário

PREFÁCIO 7

CAPÍTULO I

- Sujeitos do sexo/gênero/desejo 15
1. "MULHERES" COMO SUJEITO DO FEMINISMO 17
 2. A ORDEM COMPULSÓRIA DO SEXO/GÊNERO/DESEJO 24
 3. GÊNERO: AS RUÍNAS CIRCULARES DO DEBATE CONTEMPORÂNEO 26
 4. TEORIZANDO O BINÁRIO, O UNITÁRIO E ALÉM 33
 5. IDENTIDADE, SEXO E A METAFÍSICA DA SUBSTÂNCIA 37
 6. LINGUAGEM, PODER E ESTRATÉGIAS DE DESLOCAMENTO 49

CAPÍTULO 2

- Proibição, psicanálise e a produção da matriz heterossexual 61
1. A PERMUTA CRÍTICA DO ESTRUTURALISMO 68
 2. LACAN, RIVIERE E AS ESTRATÉGIAS DA MASCARADA 74
 3. FREUD E A MELANCOLIA DO GÊNERO 91
 4. A COMPLEXIDADE DO GÊNERO E OS LIMITES DA IDENTIFICAÇÃO 102
 5. REFORMULANDO A PROIBIÇÃO COMO PODER 109

CAPÍTULO 3

- Atos corporais subversivos 119
1. A CORPO-POLÍTICA DE JULIA KRISTEVA 121
 2. FOUCAULT, HERCULINE E A POLÍTICA DA DESCONTINUIDADE SEXUAL 140
 3. MONIQUE WITTIG: DESINTEGRAÇÃO CORPORAL E SEXO FICTÍCIO 162
 4. INSCRIÇÕES CORPORAIS, SUBVERSÕES PERFORMATIVAS 185

CONCLUSÃO	
Da paródia à política	203
NOTAS	215
ÍNDICE	233

Prefácio

Os debates feministas contemporâneos sobre os significados do conceito de gênero levam repetidamente a uma certa sensação de problema, como se sua indeterminação pudesse culminar finalmente num fracasso do feminismo. Mas “problema” talvez não precise ter uma valência tão negativa. No discurso vigente em minha infância, criar problema era precisamente o que não se devia fazer, pois isso traria problemas para nós. A rebeldia e sua repressão pareciam ser apreendidas nos mesmos termos, fenômeno que deu lugar a meu primeiro discernimento crítico da manha sutil do poder: a lei dominante ameaçava com problemas, ameaçava até nos colocar em apuros, para evitar que tivéssemos problemas. Assim, concluí que problemas são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los. Com o passar do tempo, outras ambigüidades alcançaram o cenário crítico. Observei que os problemas algumas vezes exprimiam, de maneira eufemística, algum misterioso problema fundamental, geralmente relacionado ao pretenso mistério do feminino. Li Beauvoir, que explicava que ser mulher nos termos de uma cultura masculinista é ser uma fonte de mistério e de incognoscibilidade para os homens, o que pareceu confirmar-se de algum modo quando li Sartre, para quem todo desejo, problemáticamente presumido como heterossexual e masculino, era definido como *problema*. Para esse sujeito masculino do desejo, o problema tornou-se escândalo com a intrusão repentina, a intervenção não antecipada, de um “objeto” feminino que retornava inexplicavelmente o olhar, revertia a mirada, e contestava o lugar e a autoridade da posição masculina. A dependência radical do sujeito masculino diante do “Outro” feminino

expôs repentinamente o caráter ilusório de sua autonomia. Contudo, essa reviravolta dialética do poder não pôde reter minha atenção — embora outras o tenham feito, seguramente. O poder parecia ser mais do que uma permuta entre sujeitos ou uma relação de inversão constante entre um sujeito e um Outro; na verdade, o poder parecia operar na própria produção dessa estrutura binária em que se pensa o conceito de gênero. Perguntei-me então: que configuração de poder constrói o sujeito e o Outro, essa relação binária entre “homens” e “mulheres”, e a estabilidade interna desses termos? Que restrição estaria operando aqui? Seriam esses termos não-problemáticos apenas na medida em que se conformam a uma matriz heterossexual para a conceituação do gênero e do desejo? O que acontece ao sujeito e à estabilidade das categorias de gênero quando o regime epistemológico da presunção da heterossexualidade é desmascarado, explicitando-se como produtor e reificador dessas categorias ostensivamente ontológicas?

Mas como questionar um sistema epistemológico/ontológico? Qual a melhor maneira de problematizar as categorias de gênero que sustentam a hierarquia dos gêneros e a heterossexualidade compulsória? Considere o fardo dos “problemas de mulher”, essa configuração histórica de uma indisposição feminina sem nome, que mal disfarça a noção de que ser mulher é uma indisposição natural. Por mais séria que seja a medicalização dos corpos das mulheres, o termo também é risível, e rir de categorias sérias é indispensável para o feminismo. Sem dúvida, o feminismo continua a exigir formas próprias de seriedade. *Female Trouble* é também o título do filme de John Waters estrelado por Divine, também herói/heroína de *Hairspray* — *Éramos todos jovens*, cuja personificação de mulheres sugere implicitamente que o gênero é uma espécie de imitação persistente, que passa como real. A performance dela/dele desestabiliza as próprias distinções entre natural e artificial, profundidade e superfície, interno e externo — por meio das quais operam quase sempre os discursos sobre gênero. Seria o *drag* uma imitação de gênero, ou dramatizaria os gestos significantes mediante os quais o gênero se estabelece? Ser mulher constituiria um

“fato natural” ou uma performance cultural, ou seria a “naturalidade” constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos, que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas? Contudo, as práticas de gênero de Divine nos limites das culturas gay e lésbica tematizam freqüentemente “o natural” em contextos de paródia que destacam a construção performativa de um sexo original e verdadeiro. Que outras categorias fundacionais da identidade — identidade binária de sexo, gênero e corpo — podem ser apresentadas como produções a criar o efeito do natural, original e inevitável?

Explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de “genealogia”. A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como *origem e causa* categorias de identidade que, na verdade, são *efeitos* de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. A tarefa dessa investigação é centrar-se — e descentrar-se — nessas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória.

A genealogia toma como foco o gênero e a análise relacional por ele sugerida precisamente porque o “feminino” já não parece mais uma noção estável, sendo seu significado tão problemático e errático quanto o de “mulher”, e porque ambos os termos ganham seu significado problemático apenas como termos relacionais. Além disso, já não está claro que a teoria feminista tenha que tentar resolver as questões da identidade primária para dar continuidade à tarefa política. Em vez disso, devemos nos perguntar: que possibilidades políticas são consequência de uma crítica radical das categorias de identidade? Que formas novas de política surgem quando a noção de identidade como base comum já não restringe o discurso sobre políticas feministas? E até que ponto o esforço para localizar uma identidade comum como fundamento para uma po-

lítica feminista impede uma investigação radical sobre as construções e as normas políticas da própria identidade?

O presente texto se divide em três capítulos, que empreendem uma genealogia crítica das categorias de gênero em campos discursivos muito distintos. O capítulo 1, “Sujeitos do sexo/gênero/desejo”, reconsidera o *status* da “mulher” como sujeito do feminismo e a distinção de sexo/gênero. A heterossexualidade compulsória e o falocentrismo são compreendidos como regimes de poder/discurso com maneiras frequentemente divergentes de responder às questões centrais do discurso do gênero: como a linguagem constrói as categorias de sexo? “O feminino” resiste à representação no âmbito da linguagem? A linguagem é compreendida como falocêntrica (a pergunta de Lucy Irigaray)? Seria “o feminino” o único sexo representado numa linguagem que funde o feminino e o sexual (a afirmação de Monique Wittig)? Onde e como convergem heterossexualidade compulsória e falocentrismo? Onde estão os pontos de ruptura entre eles? Como a linguagem produz a construção fictícia de “sexo” que sustenta esses vários regimes de poder? No âmbito de uma língua da heterossexualidade presumida, que tipos de continuidades se presume que existam entre sexo, gênero e desejo? Seriam esses termos distintos e separados? Que tipos de práticas culturais produzem uma descontinuidade e uma dissonância subversivas entre sexo, gênero e desejo, e questionam suas supostas relações?

O capítulo 2, “Proibição, psicanálise e a produção da matriz heterossexual”, oferece uma leitura seletiva do estruturalismo, relatos psicanalíticos e feministas do tabu do incesto como mecanismo que tenta impor identidades de gênero distintas e internamente coerentes no âmbito de uma estrutura heterossexual. Em alguns discursos psicanalíticos, a questão da homossexualidade é invariavelmente associada a formas de uninteligibilidade cultural e, no caso do lesbianismo, à dessexualização do corpo feminino. Por outro lado, usa-se a teoria psicanalítica para explicar “identidades” de gênero complexas por meio de análises da identidade, da identificação e do disfarce ou mascarada, como em Joan Riviere e outros textos psicanalíticos. Uma vez submetido o tabu do

incesto à crítica de Foucault da hipótese repressiva, em “*A história da sexualidade*”, revelou-se que essa estrutura proibitiva ou jurídica tanto instala a heterossexualidade compulsória no interior de uma economia sexual masculinista como possibilita um questionamento dessa economia. Seria a psicanálise uma investigação antifundamentalista a afirmar o tipo de complexidade sexual que desregula eficientemente códigos sexuais rígidos e hierárquicos, ou preservaria ela um conjunto de suposições não confessadas sobre os fundamentos da identidade, o qual funciona em favor dessas hierarquias?

O último capítulo, “Atos corporais subversivos”, inicia-se com uma consideração crítica sobre a construção do corpo materno em Julia Kristeva, para mostrar as normas implícitas que governam a inteligibilidade cultural do sexo e da sexualidade em seu trabalho. Embora Foucault se empenhasse em apresentar uma crítica de Kristeva, um exame mais detido de alguns dos próprios trabalhos de Foucault revela uma indiferença problemática em relação à diferença sexual. Contudo, sua crítica da categoria de sexo provê uma visão das práticas reguladoras de algumas ficções médicas contemporâneas, concebidas para designar um sexo unívoco. Tanto a teoria como a ficção de Monique Wittig propõem uma “desintegração” de corpos culturalmente constituídos, sugerindo que a própria morfologia seria consequência de um sistema conceitual hegemônico. A parte final do capítulo, “Inscrições corporais, subversões performativas”, considera que a fronteira e a superfície dos corpos são politicamente construídas, inspirando-se no trabalho de Mary Douglas e de Julia Kristeva. Como estratégia para descaracterizar e dar novo significado às categorias corporais, descrevo e proponho uma série de práticas parodísticas baseadas numa teoria performativa de atos de gênero que rompem as categorias de corpo, sexo, gênero e sexualidade, ocasionando sua re-significação subversiva e sua proliferação além da estrutura binária.

Parece que cada texto possui mais fontes do que pode reconstruir em seus próprios termos. Trata-se de fontes que definem e informam a lin-

guagem do texto, de modo a exigir uma exegese abrangente do próprio texto para ser compreendido —, é claro, não haveria garantias de que tal exegese pudesse acabar um dia. Embora eu tenha iniciado este prefácio com uma história de infância, trata-se de uma fábula irredutível aos fatos. Certamente, a proposta aqui é, de maneira geral, observar o modo como as fábulas de gênero estabelecem e fazem circular sua denominação errônea de fatos naturais. É claramente impossível recuperar as origens destes ensaios, localizar os vários momentos que viabilizaram este texto. Os textos estão reunidos para facilitar uma convergência política das perspectivas feministas, gays e lésbicas sobre o gênero com a da teoria pós-estruturalista. A filosofia é o mecanismo disciplinar predominante a mobilizar presentemente esta autora-sujeito, embora muito raramente apareça dissociada de outros discursos. Esta investigação busca afirmar essas posições nos limites críticos da vida disciplinar. A questão não é permanecer marginal, mas participar de todas as redes de zonas marginais geradas a partir de outros centros disciplinares, as quais, juntas, constituam um deslocamento múltiplo dessas autoridades. A complexidade do conceito de gênero exige um conjunto interdisciplinar e pós-disciplinar de discursos, com vistas a resistir à domesticação acadêmica dos estudos sobre o gênero ou dos estudos sobre as mulheres, e de radicalizar a noção de crítica feminista.

Escrever estes textos foi possível graças a numerosas formas de apoio institucional e individual. O American Council of Learned Societies forneceu uma bolsa para o outono de 1987 (Recent Recipient of the Ph.D. Fellowship) e a School of Social Science do Institute for Advanced Study, em Princeton, proporcionou bolsa, alojamento e discussões estimulantes ao longo do ano acadêmico de 1987-1988. A George Washington University Faculty Research Grant também apoiou minha pesquisa durante os verões de 1987 e 1988. Joan W. Scott foi uma crítica inestimável e incisiva ao longo das várias etapas deste trabalho. Seu compromisso e sua disposição de repensar criticamente os pressupostos da política feminista me desafiaram e inspiraram. O “Gender Seminar”, realizado no Institute for Advanced Study sob a direção de Joan ajudou-me a esclarecer e a elaborar meus pontos de vista, em virtude das divisões

significativas e instigantes em nosso pensamento coletivo. Conseqüentemente, agradeço a Lila Abu-Lughod, Yasmine Ergas, Donna Haraway, Evelyn Fox Keller, Dorinne Kondo, Rayna Rapp, Carroll Smith-Rosenberg e Louise Tilly. Meus alunos no seminário “Gênero, identidade e desejo”, realizado na Wesleyan University e em Yale, em 1985 e 1986 respectivamente, foram indispensáveis por sua disposição de imaginar mundos com gêneros alternativos. Também apreciei muito a variedade de respostas críticas que recebi do Princeton Women’s Studies Colloquium, do Humanities Center da Johns Hopkins University, da University of Notre Dame, da University of Kansas, da Amherst College e da Yale University School of Medicine, quando da apresentação de partes do presente trabalho. Meus agradecimentos igualmente a Linda Singer, cujo radicalismo persistente foi inestimável, a Sandra Bartky, por seu trabalho e suas oportunas palavras de estímulo, a Linda Nicholson, por seu conselho editorial e crítico, e a Linda Anderson, por suas agudas intuições políticas. E também agradeço às seguintes pessoas, amigos e colegas, que deram forma a meu pensamento e o apoiaram: Eloise Moore Agger, Inés Azar, Peter Caws, Nancy F. Cott, Kathy Natanson, Lois Natanson, Maurice Natanson, Stacy Pies, Josh Shapiro, Margaret Soltan, Robert V. Stone, Richard Vann e Eszti Votaw. Agradeço a Sandra Schmidt por seu excelente trabalho de ajuda na preparação do manuscrito, e a Meg Gilbert por sua assistência. Também agradeço a Maureen MacGrogan, por encorajar este projeto e outros com humor, paciência e excelente orientação editorial.

Como sempre, agradeço a Wendy Owen por sua imaginação implacável, sua crítica aguçada e pela provocação de seu trabalho.

CAPÍTULO I Sujeitos do sexo/gênero/desejo

A gente não nasce mulher, torna-se mulher.

— Simone de Beauvoir

Estritamente falando, não se pode dizer que existam “mulheres”.

— Julia Kristeva

Mulher não tem sexo.

— Luce Irigaray

A manifestação da sexualidade... estabeleceu essa noção de sexo.

— Michel Foucault

A categoria do sexo é a categoria política que funda a sociedade heterossexual.

— Monique Wittig

1. “MULHERES” COMO SUJEITO DO FEMINISMO

Em sua essência, a teoria feminista tem presumido que existe uma identidade definida, compreendida pela categoria de mulheres, que não só deflagra os interesses e objetivos feministas no interior de seu próprio discurso, mas constitui o sujeito mesmo em nome de quem a repre-

sentação política é almejada. Mas *política e representação* são termos polêmicos. Por um lado, a *representação* serve como termo operacional no seio de um processo político que busca estender visibilidade e legitimidade às mulheres como sujeitos políticos; por outro lado, a *representação* é a função normativa de uma linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro sobre a categoria das mulheres. Para a teoria feminista, o desenvolvimento de uma linguagem capaz de representá-las completa ou adequadamente pareceu necessário, a fim de promover a visibilidade política das mulheres. Isso parecia obviamente importante, considerando a condição cultural difusa na qual a vida das mulheres era mal representada ou simplesmente não representada.

Recentemente, essa concepção dominante da relação entre teoria feminista e política passou a ser questionada a partir do interior do discurso feminista. O próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes. É significativa a quantidade de material ensaístico que não só questiona a viabilidade do “sujeito” como candidato último à representação, ou mesmo à libertação, como indica que é muito pequena, afinal, a concordância quanto ao¹ que constitui, ou deveria constituir, a categoria das mulheres. Os domínios da “representação” política e lingüística estabeleceram *a priori* o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com o resultado de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito. Em outras palavras, as qualificações do ser sujeito têm que ser atendidas para que a representação possa ser expandida.

Foucault observa que os sistemas jurídicos de poder *produzem* os sujeitos que subseqüentemente passam a representar.¹ As noções jurídicas de poder parecem regular a vida política em termos puramente negativos — isto é, por meio de limitação, proibição, regulamentação, controle e mesmo “proteção” dos indivíduos relacionados àquela estrutura política, mediante uma ação contingente e retratável de escolha. Porém, em virtude de a elas estarem condicionados, os sujeitos regulados por tais estruturas são formados, definidos e reproduzidos de acordo com as exigências delas. Se esta análise é correta, a formação jurídica da linguagem e da política que representa as mulheres como “o sujeito” do

feminismo é em si mesma uma formação discursiva e efeito de uma dada versão da política representacional. E assim, o sujeito feminista se revela discursivamente constituído —, e pelo próprio sistema político que supostamente deveria facilitar sua emancipação, o que se tornaria politicamente problemático, se fosse possível demonstrar que esse sistema produza sujeitos com traços de gênero determinados em conformidade com um eixo diferencial de dominação, ou os produza presumivelmente masculinos. Em tais casos, um apelo acrítico a esse sistema em nome da emancipação das “mulheres” estaria inelutavelmente fadado ao fracasso.

“O sujeito” é uma questão crucial para a política, e particularmente para a política feminista, pois os sujeitos jurídicos são invariavelmente produzidos por via de práticas de exclusão que não “aparecem”, uma vez estabelecida a estrutura jurídica da política. Em outras palavras, a construção política do sujeito procede vinculada a certos objetivos de legitimação e de exclusão, e essas operações políticas são efetivamente ocultas e naturalizadas por uma análise política que toma as estruturas jurídicas como seu fundamento. O poder jurídico “produz” inevitavelmente o que alega meramente representar; conseqüentemente, a política tem de se preocupar com essa função dual do poder: jurídica e produtiva. Com efeito, a lei produz e depois oculta a noção de “sujeito perante a lei”², de modo a invocar essa formação discursiva como premissa básica natural que legitima, subseqüentemente, a própria hegemonia reguladora da lei. Não basta inquirir como as mulheres podem se fazer representar mais plenamente na linguagem e na política. A crítica feminista também deve compreender como a categoria das “mulheres”, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca-se a emancipação.

Certamente, a questão das mulheres como sujeito do feminismo suscita a possibilidade de não haver um sujeito que se situe “perante” a lei, à espera de representação na lei ou pela lei. Talvez o sujeito, bem como a evocação de um “antes” temporal, sejam constituídos pela lei como fundamento fictício de sua própria reivindicação de legitimidade. A hipótese prevalecente da integridade ontológica do sujeito perante a lei pode ser vista como o vestígio contemporâneo da hipótese do estado

natural, essa fábula fundante que é constitutiva das estruturas jurídicas do liberalismo clássico. A invocação performativa de um “antes” não histórico torna-se a premissa básica a garantir uma ontologia pré-social de pessoas que consentem livremente em ser governadas, constituindo assim a legitimidade do contrato social.

Contudo, além das ficções “fundacionistas” que sustentam a noção de sujeito, há o problema político que o feminismo encontra na oposição de que o termo *mulheres* denote uma identidade comum. Ao invés de um significante estável a comandar o consentimento daquelas a quem pretende descrever e representar, *mulheres* — mesmo no plural — tornou-se um termo problemático, um ponto de contestação, uma causa de ansiedade. Como sugere o título de Denise Riley, *Am I That Name?* [“Sou eu este nome?”], trata-se de uma pergunta gerada pela possibilidade mesma dos múltiplos significados do nome.³ Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafênalia específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida.

A presunção política de ter de haver uma base universal para o feminismo, a ser encontrada numa identidade supostamente existente em diferentes culturas, acompanha frequentemente a idéia de que a opressão das mulheres possui uma forma singular, discernível na estrutura universal ou hegemônica da dominação patriarcal ou masculina. A noção de um patriarcado universal tem sido amplamente criticada em anos recentes, por seu fracasso em explicar os mecanismos da opressão de gênero nos contextos culturais concretos em que ela existe. Exatamente onde esses vários contextos foram consultados por essas teorias, eles o foram para encontrar “exemplos” ou “ilustrações” de um princípio universal pressuposto desde o ponto de partida. Esta forma de teo-

rização feminista foi criticada por seus esforços de colonizar e se apropriar de culturas não ocidentais, instrumentalizando-as para confirmar noções marcadamente ocidentais de opressão, e também por tender a construir um “Terceiro Mundo” ou mesmo um “Oriente” em que a opressão de gênero é sutilmente explicada como sintomática de um barbarismo intrínseco e não ocidental. A urgência do feminismo no sentido de conferir um *status* universal ao patriarcado, com vistas a fortalecer a aparência de representatividade das reivindicações do feminismo, motivou ocasionalmente um atalho na direção de uma universalidade categórica ou fictícia da estrutura de dominação, tida como responsável pela produção da experiência comum de subjugação das mulheres.

Embora afirmar a existência de um patriarcado universal não tenha mais a credibilidade ostentada no passado, a noção de uma concepção genericamente compartilhada das “mulheres”, corolário dessa perspectiva, tem se mostrado muito mais difícil de superar. É verdade, houve muitos debates: existiriam traços comuns entre as “mulheres”, preexistentes à sua opressão, ou estariam as “mulheres” ligadas em virtude somente de sua opressão? Há uma especificidade das culturas das mulheres, independente de sua subordinação pelas culturas masculinistas hegemônicas? Caracterizam-se sempre a especificidade e a integridade das práticas culturais ou linguísticas das mulheres por oposição e, portanto, nos termos de alguma outra formação cultural dominante? Existe uma região do “especificamente feminino”, diferenciada do masculino como tal e reconhecível em sua diferença por uma universalidade indistinta e conseqüentemente presumida das “mulheres”? A noção binária de masculino/feminino constitui não só a estrutura exclusiva em que essa especificidade pode ser reconhecida, mas de todo modo a “especificidade” do feminino é mais uma vez totalmente descontextualizada, analítica e politicamente separada da constituição de classe, raça, etnia e outros eixos de relações de poder, os quais tanto constituem a “identidade” como tornam equívoca a noção singular de identidade.⁴

É minha sugestão que as supostas universalidade e unidade do sujeito do feminismo são de fato minadas pelas restrições do discurso representacional em que funcionam. Com efeito, a insistência prematura

num sujeito estável do feminismo, compreendido como uma categoria uma das mulheres, gera, inevitavelmente, múltiplas recusas a aceitar essa categoria. Esses domínios de exclusão revelam as conseqüências coercitivas e reguladoras dessa construção, mesmo quando a construção é elaborada com propósitos emancipatórios. Não há dúvida, a fragmentação no interior do feminismo e a oposição paradoxal ao feminismo — por parte de “mulheres” que o feminismo afirma representar — sugerem os limites necessários da política da identidade. A sugestão de que o feminismo pode buscar representação mais ampla para um sujeito que ele próprio constrói gera a conseqüência irônica de que os objetivos feministas correm o risco de fracassar, justamente em função de sua recusa a levar em conta os poderes constitutivos de suas próprias reivindicações representacionais. Fazer apelos à categoria das mulheres, em nome de propósitos meramente “estratégicos”, não resolve nada, pois as estratégias sempre têm significados que extrapolam os propósitos a que se destinam. Nesse caso, a própria exclusão pode restringir como tal um significado inintencional, mas que tem conseqüências. Por sua conformação às exigências da política representacional de que o feminismo articule um sujeito estável, o feminismo abre assim a guarda a acusações de deturpação cabal da representação.

Obviamente, a tarefa política não é recusar a política representacional — como se pudéssemos fazê-lo. As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo, mas somente uma genealogia crítica de suas próprias práticas de legitimação. Assim, o ponto de partida crítico é o *presente histórico*, como definiu Marx. E a tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam.

Talvez exista, na presente conjuntura político-cultural, período que alguns chamariam de “pós-feminista”, uma oportunidade de refletir a partir de uma perspectiva feminista sobre a exigência de se construir um sujeito do feminismo. Parece necessário repensar radicalmente as construções ontológicas de identidade na prática política feminista, de modo

a formular uma política representacional capaz de renovar o feminismo em outros termos. Por outro lado é tempo de empreender uma crítica radical, que busque libertar a teoria feminista da necessidade de construir uma base única e permanente, invariavelmente contestada pelas posições de identidade ou anti-identidade que o feminismo invariavelmente exclui. Será que as práticas excludentes que baseiam a teoria feminista numa noção das “mulheres” como sujeito solapam, paradoxalmente os objetivos feministas de ampliar suas reivindicações de “representação”?⁵

Pode ser que o problema seja ainda mais sério. Seria a construção da categoria das mulheres como sujeito coerente e estável uma regulação e reificação inconsciente das relações de gênero? E não seria essa reificação precisamente o contrário do objetivo feministas? Em que medida a categoria das mulheres só alcança estabilidade e coerência no contexto da matriz heterossexual?⁶ Se a noção estável de gênero dá mostras de não mais servir como premissa básica da política feminista, talvez um novo tipo de política feminista seja agora desejável para contestar as próprias reificações do gênero e a identidade — isto é, uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político.

Determinar as operações políticas que produzem e ocultam o que se qualifica como sujeito jurídico do feminismo é precisamente a tarefa da *genealogia feminista* da categoria das mulheres. Ao longo do esforço de questionar a noção de “mulheres” como sujeito do feminismo, a invocação não problematizada dessa categoria pode *obstar* à possibilidade do feminismo como política representacional. Qual o sentido de estender a representação a sujeitos cuja onstituição se dá mediante a exclusão daqueles que não se conformam às exigências normativas não explicitadas do sujeito? Que relações de dominação e exclusão se afirmam inintencionalmente quando a representação se torna o único foco da política? A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento. Talvez, paradoxalmente, a idéia de “representação” só ve-

nha realmente a fazer sentido para o feminismo quando o sujeito “mulheres” não for presumido em parte alguma.

2. A ORDEM COMPULSÓRIA DO SEXO/GÊNERO/DESEJO

Embora a unidade indiscutida da noção de “mulheres” seja frequentemente invocada para construir uma solidariedade da identidade, uma divisão se introduz no sujeito feminista por meio da distinção entre sexo e gênero. Concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: conseqüentemente, não é nem o resultado causal do sexo, nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo. Assim, a unidade do sujeito já é potencialmente contestada pela distinção que abre espaço ao gênero como interpretação múltipla do sexo.⁷

Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra, de um sexo desta ou daquela maneira. Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos. Supondo por um momento a estabilidade do sexo binário, não decorre daí que a construção de “homens” aplique-se exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo “mulheres” interprete somente corpos femininos. Além disso, mesmo que os sexos pareçam não problemáticamente binários em sua morfologia e constituição (ao que será questionado), não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois.⁸ A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito. Quando o *status* construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a conseqüência de que *homem* e *masculino* podem, com igual fa-

cilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e *mulher* e *feminino*, tanto um corpo masculino como um feminino.

Essa cisão radical do sujeito tomado em seu gênero levanta outro conjunto de problemas. Podemos referir-nos a um “dado” sexo ou um “dado” gênero, sem primeiro investigar como são dados o sexo e/ou gênero e por que meios? E o que é, afinal? o “sexo”? É ele natural, anatômico, cromossômico ou hormonal, e como deve a crítica feminista avaliar os discursos científicos que alegam estabelecer tais “fatos” para nós?⁹ Teria o sexo uma história?¹⁰ Possuiria cada sexo uma história ou histórias diferentes? Haveria uma história de como se estabeleceu a dualidade do sexo, uma genealogia capaz de expor as opções binárias como uma construção variável? Seriam os fatos ostensivamente naturais do sexo produzidos discursivamente por vários discursos científicos a serviço de outros interesses políticos e sociais? Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma.¹¹

Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura. Essa concepção do “sexo” como radicalmente não-construído será novamente objeto de nosso interesse na discussão sobre Lévi-Strauss e o estruturalismo, no capítulo 2. Na conjuntura atual, já está claro que colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas. Essa produção do sexo *como* pré-discursivo deve ser compreendida como efeito do apa-

rato de construção cultural que designamos por *gênero*. Assim, como dever a noção de gênero ser reformulada, para abranger as relações de poder que produzem o efeito de um sexo pré-discursivo e ocultam, desse modo, a própria operação da produção discursiva?

3. GÊNERO: AS RUÍNAS CIRCULARES DO DEBATE CONTEMPORÂNEO

Haverá “um” gênero que as pessoas *possuem*, conforme se diz, ou é o gênero um atributo essencial do que se diz que a pessoa *é*, como implica a pergunta “Qual é o seu gênero?” Quando teóricas feministas afirmam que o gênero é uma interpretação cultural do sexo, ou que o gênero é construído culturalmente, qual é o modo ou mecanismo dessa construção? Se o gênero é construído, poderia sê-lo diferentemente, ou sua característica de construção implica alguma forma de determinismo social que exclui a possibilidade de agência ou transformação? Porventura a noção de “construção” sugere que certas leis geram diferenças de gênero em conformidade com eixos universais da diferença sexual? Como e onde ocorre a construção do gênero? Que juízo podemos fazer de uma construção que não pode presumir um construtor humano anterior a ela mesma? Em algumas explicações, a idéia de que o gênero é construído sugere um certo determinismo de significados do gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como récipientes passivos de uma lei cultural inexorável. Quando a “cultura” relevante que “constrói” o gênero é compreendida nos termos dessa lei ou conjunto de leis, tem-se a impressão de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino. Nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino.

Por outro lado, Simone de Beauvoir sugere, em *O segundo sexo*, que “a gente não nasce mulher, torna-se mulher”¹². Para Beauvoir, o gênero é “construído”, mas há um agente implicado em sua formulação, um *cogito* que de algum modo assume ou se apropria desse gênero, poden-

do, em princípio, assumir algum outro. É o gênero tão variável e volitivo quanto parece sugerir a explicação de Beauvoir? Pode, nesse caso, a noção de “construção” reduzir-se a uma forma de escolha? Beauvoir diz claramente que a gente “se torna” mulher, mas sempre sob uma compulsão cultural a fazê-lo. E tal compulsão claramente não vem do “sexo”. Não há nada em sua explicação que garanta que o “ser” que se torna mulher seja necessariamente fêmea. Se, como afirma ela, “o corpo é uma situação”¹³, não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais; conseqüentemente, o sexo não poderia qualificar-se como uma facticidade anatômica pré-discursiva. Sem dúvida, será sempre apresentado, por definição, como tendo sido gênero desde o começo.¹⁴

A controvérsia sobre o significado de *construção* parece basear-se na polaridade filosófica convencional entre livre-arbítrio e determinismo. Em conseqüência, seria razoável suspeitar que algumas restrições lingüísticas comuns ao pensamento tanto formam como limitam os termos do debate. Nos limites desses termos, “o corpo” aparece como um meio passivo sobre o qual se inscrevem significados culturais, ou então como o instrumento pelo qual uma vontade de apropriação ou interpretação determina o significado cultural por si mesma. Em ambos os casos, o corpo é representado como um mero *instrumento* ou *meio* com o qual um conjunto de significados culturais é apenas externamente relacionado. Mas o “corpo” é em si mesmo uma construção, assim como o é a miríade de “corpos” que constitui o domínio dos sujeitos com marcas de gênero. Não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca do seu gênero; e emerge então a questão: em que medida pode o corpo *vir a existir* na(s) marca(s) do gênero e por meio delas? Como conceber novamente o corpo, não mais como um meio ou instrumento passivo à espera da capacidade vivificadora de uma vontade caracteristicamente imaterial?¹⁵

Se o gênero ou o sexo são fixos ou livres, é função de um discurso que, como se irá sugerir, busca estabelecer certos limites à análise ou salvaguardar certos dogmas do humanismo como um pressuposto de qualquer análise do gênero. O *locus* de intratabilidade, tanto na noção de

“sexo” como na de “gênero”, bem como no próprio significado da noção de “construção”, fornece indicações sobre as possibilidades culturais que podem e não podem ser mobilizadas por meio de quaisquer análises posteriores. Os limites da análise discursiva do gênero pressupõem e definem por antecipação as possibilidades das configurações imagináveis e realizáveis do gênero na cultura. Isso não quer dizer que toda e qualquer possibilidade de gênero seja facultada, mas que as fronteiras analíticas sugerem os limites de uma experiência discursivamente condicionada. Tais limites se estabelecem sempre nos termos de um discurso cultural hegemônico, baseado em estruturas binárias que se apresentam como a linguagem da racionalidade universal. Assim, a coerção é introduzida naquilo que a linguagem constitui como o domínio imaginável do gênero.

Embora os cientistas sociais se refiram ao gênero como um “fator” ou “dimensão” da análise, ele também é aplicado a pessoas reais como uma “marca” de diferença biológica, lingüística e/ou cultural. Nestes últimos casos, o gênero pode ser compreendido como um significado assumido por um corpo (já) diferenciado sexualmente; contudo, mesmo assim esse significado só existe *em relação* a outro significado oposto. Algumas teóricas feministas afirmam ser o gênero “uma relação”, aliás um conjunto de relações, e não um atributo individual. Outras, na senda de Beauvoir, argumentam que somente o gênero feminino é marcado, que a pessoa universal e o gênero masculino se fundem em um só gênero, definindo com isso, as mulheres nos termos do sexo deles e enaltecendo os homens como portadores de uma pessoalidade universal que transcende o corpo.

Num movimento que complica ainda mais a discussão, Luce Irigaray argumenta que as mulheres constituem um paradoxo, se não uma contradição, no seio do próprio discurso da identidade. As mulheres são o “sexo” que não é “uno”. Numa linguagem difusamente masculinista, uma linguagem falocêntrica, as mulheres constituem o *irrepresentável*. Em outras palavras, as mulheres representam o sexo que não pode ser pensado, uma ausência e opacidade lingüísticas. Numa linguagem que

repousa na significação unívoca, o sexo feminino constitui aquilo que não se pode restringir nem designar. Nesse sentido, as mulheres são o sexo que não é “uno”, mas múltiplo.¹⁶ Em oposição a Beauvoir, para quem as mulheres são designadas como o Outro, Irigaray argumenta que tanto o sujeito como o Outro são os esteios de uma economia significante falocêntrica e fechada, que atinge seu objetivo totalizante por via da completa exclusão do feminino. Para Beauvoir, as mulheres são o negativo dos homens, a falta em confronto com a qual a identidade masculina se diferencia; para Irigaray, essa dialética particular constitui um sistema que exclui uma economia significante inteiramente diferente. Não só as mulheres são falsamente representadas na perspectiva sartriana do sujeito-significador e do Outro-significado, como a falsidade da significação salienta a inadequação de toda a estrutura da representação. Assim, o sexo que não é uno propicia um ponto de partida para a crítica das representações ocidentais hegemônicas e da metafísica da substância que estrutura a própria noção de sujeito.

O que é a metafísica da substância, e como ela informa o pensamento sobre as categorias de sexo? Em primeiro lugar, as concepções humanistas do sujeito tendem a presumir uma pessoa substantiva, portadora de vários atributos essenciais e não essenciais. A posição feminista humanista compreenderia o gênero como um *atributo* da pessoa, caracterizada essencialmente como uma substância ou um “núcleo” de gênero preestabelecido, denominado pessoa, denotar uma capacidade universal de razão, moral, deliberação moral ou linguagem. Como ponto de partida de uma teoria social do gênero, entretanto, a concepção universal da pessoa é deslocada pelas posições históricas ou antropológicas que compreendem o gênero como uma *relação* entre sujeitos socialmente constituídos, em contextos especificáveis. Este ponto de vista relacional ou contextual sugere que o que a pessoa “é” — e a rigor, o que o gênero “é” — refere-se sempre às relações construídas em que ela é determinada.¹⁷ Como fenômeno inconstante e contextual, o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes.

Irigaray afirmaria, no entanto, que o “sexo” feminino é um ponto

de *ausência* lingüística, a impossibilidade de uma substância gramaticalmente denotada e, conseqüentemente, o ponto de vista que expõe essa substância como uma ilusão permanente e fundante de um discurso masculinista. Essa ausência não é marcada como tal na economia significante masculinista — afirmação que se contrapõe ao argumento de Beauvoir (e de Wittig) de que o sexo feminino é marcado, ao passo que o masculino não o é. Para Irigaray, o sexo feminino não é uma “falta” ou um “Outro” que define o sujeito negativa e imanentemente em sua masculinidade. Ao contrário, o sexo feminino se furta às próprias exigências da representação, pois ela não é nem o “Outro” nem a “falta”, categorias que permanecem relativas no sujeito sartriano, imanentes a esse esquema falocêntrico. Assim, para Irigaray, o feminino jamais poderia ser a *marca de um sujeito*, como sugeriria Beauvoir. Além disso, o feminino não poderia ser teorizado em termos de uma *relação* determinada entre o masculino e o feminino em qualquer discurso dado, pois a noção de discurso não é relevante aqui. Mesmo tomados em sua variedade, os discursos constituem modalidades da linguagem falocêntrica. O sexo feminino é, portanto, também o *sujeito* que não é uno. A relação entre masculino e feminino não pode ser representada numa economia significante em que o masculino constitua o círculo fechado do significante e do significado. Paradoxalmente, Beauvoir prefigurou essa impossibilidade em *O segundo sexo*, ao argumentar que os homens não podiam resolver a questão das mulheres porque, nesse caso, estariam agindo como juízes e como partes interessadas.¹⁸

As distinções existentes entre as posições acima mencionadas estão longe de ser nítidas, podendo cada uma delas ser compreendida como a problematização da localização e do significado do “sujeito” e do “gênero” no contexto de uma assimetria de gênero socialmente instituída. As possibilidades interpretativas do conceito de gênero não se exaurem absolutamente nas alternativas acima sugeridas. A circularidade problemática da investigação feminista sobre o gênero é sublinhada pela presença, por um lado, de posições que pressupõem ser o gênero uma característica secundária das pessoas, e por outro, de posições que argumentam ser a própria noção de pessoa, posicionada na linguagem

como “sujeito”, uma construção masculinista e uma prerrogativa que exclui efetivamente a possibilidade semântica e estrutural de um gênero feminino. Essas discordâncias tão agudas sobre o significado do gênero (se *gênero* é de fato o termo a ser discutido, ou se a construção discursiva do *sexo* é mais fundamental, ou talvez a noção de *mulheres* ou *mulher* e/ou de *homens* ou *homem*) estabelecem a necessidade de repensar radicalmente as categorias da identidade no contexto das relações de uma assimetria radical do gênero.

Para Beauvoir, o “sujeito”, na analítica existencial da misoginia, é sempre já masculino, fundido com o universal, diferenciando-se de um “Outro” feminino que está fora das normas universalizantes que constituem a condição de pessoa, inexoravelmente “particular”, corporificado e condenado à imanência. Embora veja-se freqüentemente em Beauvoir uma defensora do direito de as mulheres se tornarem de fato sujeitos existenciais, e portanto, de serem incluídas nos termos de uma universalidade abstrata, sua posição também implica uma crítica fundamental à própria descorporificação do sujeito epistemológico masculino abstrato.¹⁹ Esse sujeito é abstrato na medida em que repudia sua corporificação socialmente marcada e em que, além disso, projeta essa corporificação renegada e desacreditada na esfera feminina, renomeando efetivamente o corpo como feminino. Essa associação do corpo com o feminino funciona por relações mágicas de reciprocidade, mediante as quais o sexo feminino torna-se restrito a seu corpo, e o corpo masculino, plenamente renegado, torna-se, paradoxalmente, o instrumento incorpóreo de uma liberdade ostensivamente radical. A análise de Beauvoir levanta implicitamente a questão: mediante que ato de negação e renegação posa o masculino como uma universalidade descorporificada e é o feminino construído como uma corporalidade renegada? A dialética do senhor e do escravo, aqui plenamente reformulada nos termos não recíprocos da assimetria do gênero, prefigura o que Irigaray descrevia mais tarde como a economia significante masculina, a qual inclui tanto o sujeito existencial como o seu Outro.

Beauvoir propõe que o corpo feminino deve ser a situação e o instrumento da liberdade da mulher, e não uma essência definidora e limi-

tadora.²⁰ A teoria da corporificação que impregna a análise de Beauvoir é claramente limitada pela reprodução acrítica da distinção cartesiana entre liberdade e corpo. Apesar de meus próprios esforços anteriores de argumentar o contrário, fica claro que Beauvoir mantém o dualismo mente/corpo, mesmo quando propõe uma síntese desses termos.²¹ A preservação dessa distinção pode ser lida como sintomática do próprio falocentrismo que Beauvoir subestima. Na tradição filosófica que se inicia em Platão e continua em Descartes, Husserl e Sartre, a distinção ontológica entre corpo e alma (consciência, mente) sustenta, invariavelmente, relações de subordinação e hierarquia políticas e psíquicas. A mente não só subjuga o corpo, mas nutre ocasionalmente a fantasia de fugir completamente à corporificação. As associações culturais entre mente e masculinidade, por um lado, e corpo e feminilidade, por outro, são bem documentadas nos campos da filosofia e do feminismo.²² Resulta que qualquer reprodução acrítica da distinção corpo/mente deve ser repensada em termos da hierarquia de gênero que essa distinção tem convencionalmente produzido, mantido e racionalizado.

A construção discursiva “do corpo”, e sua separação do estado de “liberdade”, em Beauvoir, não consegue marcar no eixo do gênero a própria distinção corpo/mente que deveria esclarecer a persistência da assimetria dos gêneros. Oficialmente, Beauvoir assevera que o corpo feminino é marcado no interior do discurso masculinista, pelo qual o corpo masculino, em sua fusão com o universal, permanece não marcado. Irigaray sugere claramente que tanto o marcador como o marcado são mantidos no interior de um modo masculinista de significação, no qual o corpo feminino é como que “separado” do domínio do significável. Em termos pós-hegelianos, ela seria “anulada”, mas não preservada. Na leitura de Irigaray, a afirmação de Beauvoir de que mulher “é sexo” inverte-se para significar que ela não é o sexo que é designada a ser, mas, antes, é ainda — *encore (e en corps)** — o sexo masculino, paradeado à maneira da alteridade. Para Irigaray, esse modo falocêntrico de significar o sexo femi-

* Ressalta-se o jogo de palavras, citadas em francês no original, entre *encore* (ainda) e *en corps* (no corpo), homófonas em francês. (N. da Rev. Téc.)

nino reproduz perpetuamente as fantasias de seu próprio desejo auto-engrandecedor. Ao invés de um gesto linguístico autolimitativo que garanta a alteridade ou a diferença das mulheres, o falocentrismo oferece um nome para eclipsar o feminino e tomar seu lugar.

4. TEORIZANDO O BINÁRIO, O UNITÁRIO E ALÉM

Beauvoir e Irigaray diferem claramente sobre as estruturas fundamentais que reproduzem a assimetria do gênero; Beauvoir volta-se para a reciprocidade malograda de uma dialética assimétrica, ao passo que Irigaray sugere ser a própria dialética a elaboração monológica de uma economia significativa masculinista. Embora Irigaray amplie claramente o espectro da crítica feminista pela exposição das estruturas lógicas, ontológicas e epistemológicas de uma economia significativa masculinista, o poder de sua análise é minado precisamente por seu alcance globalizante. Será possível identificar a economia masculinista monolítica e também monológica que atravessa toda a coleção de contextos culturais e históricos em que ocorre a diferença sexual? Será o fracasso em reconhecer as operações culturais específicas da própria opressão do gênero uma espécie de imperialismo epistemológico, imperialismo esse que não se atenua pela elaboração pura e simples das diferenças culturais como “exemplos” do mesmíssimo falocentrismo? O esforço de *incluir* “Outras” culturas como ampliações diversificadas de um falocentrismo global constitui um ato de apropriação que corre o risco de repetir o gesto auto-engrandecedor do falocentrismo, colonizando sob o signo do mesmo diferenças que, de outro modo, poderiam questionar esse conceito totalizante.²³

A crítica feminista tem de explorar as afirmações totalizantes da economia significativa masculinista, mas também deve permanecer autocrítica em relação aos gestos totalizantes do feminismo. O esforço de identificar o inimigo como singular em sua forma é um discurso invertido que mimetiza acriticamente a estratégia do opressor, em vez

de oferecer um conjunto diferente de termos. O fato de a tática poder funcionar igualmente em contextos feministas e antifeministas sugere que o gesto colonizador não é primária ou irredutivelmente masculinista. Ele pode operar para levar a cabo outras relações de subordinação hetero-sexista, racial e de classe, para citar apenas algumas. Claro que arrolar as variedades de opressão, como comecei a fazer, supõe sua coexistência descontínua e seqüencial ao longo de um eixo horizontal que não descreve suas convergências no campo social. Um modelo vertical seria igualmente insuficiente; as opressões não podem ser sumariamente, classificadas, relacionadas causalmente, e distribuídas entre planos pretensamente correspondentes ao que é “original” e ao que é “derivado”.²⁴ Certamente, o campo de poder em parte estruturado pelo gesto imperializante de apropriação dialética excede e abrange o eixo da diferença sexual, oferecendo um mapa de interseções diferenciais que não podem ser sumariamente hierarquizadas, nem nos termos do falocentrismo, nem nos de qualquer outro candidato à posição de “condição primária da opressão”. Em vez de tática exclusiva das economias significantes masculinistas, a apropriação e a supressão dialéticas do Outro são uma tática entre muitas, centralmente empregada, é fato, mas não exclusivamente a serviço da expansão e da racionalização do domínio masculinista.

Os debates feministas contemporâneos sobre o essencialismo colocam de outra maneira a questão da universalidade da identidade feminina e da opressão masculina. As alegações universalistas são baseadas em um ponto de vista epistemológico comum ou compartilhado, compreendido como consciência articulada, ou como estruturas compartilhadas de opressão, ou como estruturas ostensivamente transculturais da feminilidade, maternidade, sexualidade e/ou da *écriture féminine*. A discussão que abre este capítulo argumenta que esse gesto globalizante gerou um certo número de críticas da parte das mulheres que afirmam ser a categoria das “mulheres” normativa e excludente, invocada enquanto as dimensões não marcadas do privilégio de classe e de raça permanecem intactas. Em outras palavras, a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplici-

dade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das “mulheres”.

Alguns esforços foram realizados para formular políticas de coalizão que não pressuponham qual seria o conteúdo da noção de “mulheres”. Eles propõem, em vez disso, um conjunto de encontros dialógicos mediante o qual mulheres diferentemente posicionadas articulem identidades separadas na estrutura de uma coalizão emergente. É claro, não devemos subestimar o valor de uma política de coalizão; porém, a forma mesma da coalizão, de uma montagem emergente e imprevisível de posições, não pode ser antecipada. Apesar do impulso claramente democratizante que motiva a construção de coalizões, a teórica aliancista pode inadvertidamente reinserir-se como soberana do processo, ao buscar *antecipar* uma forma ideal para as estruturas da coalizão, vale dizer, aquela que garanta efetivamente a unidade do resultado. Esforços correlatos para determinar qual é e qual não é a verdadeira forma do diálogo, aquilo que constitui a posição do sujeito — e, o mais importante, quando a “unidade” foi ou não alcançada —, podem impedir a dinâmica de autoformação e autolimitação da coalizão.

Insistir *a priori* no objetivo de “unidade” da coalizão supõe que a solidariedade, qualquer que seja seu preço, é um pré-requisito da ação política. Mas que espécie de política exige esse tipo de busca prévia da unidade? Talvez as coalizões devam reconhecer suas contradições e agir deixando essas contradições intactas. Talvez o entendimento dialógico também encerre em parte a aceitação de divergências, rupturas, dissensões e fragmentações, como parcela do processo frequentemente tortuoso de democratização. A própria noção de “diálogo” é culturalmente específica e historicamente delimitada, e mesmo que uma das partes esteja certa de que a conversação está ocorrendo, a outra pode estar certa de que não. Em primeiro lugar, devemos questionar as relações de poder que condicionam e limitam as possibilidades dialógicas. De outro modo, o modelo dialógico corre o risco de degenerar num liberalismo que pressupõe que os diversos agentes do discurso ocupam posições de poder iguais de poder e falam apoiados nas mesmas pressuposições sobre o que constitui “acordo” e “unidade”, que seriam certamente os objetivos a

serem perseguidos. Seria errado supor de antemão a existência de uma categoria de “mulheres” que apenas necessitasse ser preenchida com os vários componentes de raça, classe, idade, etnia e sexualidade para tornar-se completa. A hipótese de sua incompletude essencial permite à categoria servir permanentemente como espaço disponível para os significados contestados. A incompletude por definição dessa categoria poderá, assim, vir a servir como um ideal normativo, livre de qualquer força coercitiva.

É a “unidade” necessária para a ação política efetiva? Não será precisamente a insistência prematura no objetivo de unidade a causa da fragmentação cada vez maior e mais acirrada das fileiras? Certas formas aceitas de fragmentação podem facilitar a ação, e isso exatamente porque a “unidade” da categoria das mulheres não é nem pressuposta nem desejada. Não implica a “unidade” uma norma excludente de solidariedade no âmbito da identidade, excluindo a possibilidade de um conjunto de ações que rompam as próprias fronteiras dos conceitos de identidade, ou que busquem precisamente efetuar essa ruptura como um objetivo político explícito? Sem a pressuposição ou o objetivo da “unidade”, sempre instituído no nível conceitual, unidades provisórias podem emergir no contexto de ações concretas que tenham outras propostas que não a articulação da identidade. Sem a expectativa compulsória de que as ações feministas devam instituir-se a partir de um acordo estável e unitário sobre a identidade, essas ações bem poderão desencadear-se mais rapidamente e parecer mais adequadas ao grande número de “mulheres” para as quais o significado da categoria está em permanente debate.

Essa abordagem antifundacionista da política de coalizões não supõe que a “identidade” seja uma premissa, nem que a forma ou significado da assembléia coalizada possa ser conhecida antes de realizar-se na prática. Considerando que a articulação de uma identidade nos termos culturais disponíveis instaura uma definição que exclui previamente o surgimento de novos conceitos de identidade nas ações politicamente engajadas e por meio delas, a tática fundacionista não é capaz de tomar como objetivo normativo a transformação ou expansão dos conceitos de identidade existentes. Além disso, quando as identidades ou as estru-

turas dialógicas consensuais pelas quais as identidades já estabelecidas são comunicadas não constituem o tema ou o objeto da política, isso significa que as identidades podem ganhar vida e se dissolver, dependendo das práticas concretas que as constituam. Certas práticas políticas instituem identidades em bases contingentes, de modo a atingir os objetivos em vista. A política de coalizões não exige uma categoria ampliada de “mulheres” nem um *eu* internamente múltiplo a desvelar de chofre sua complexidade.

O gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalizão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso; tratar-se-á de uma assembléia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor.

5. IDENTIDADE, SEXO E A METAFÍSICA DA SUBSTÂNCIA

O que pode então significar “identidade”, e o que alicerça a pressuposição de que as identidades são idênticas a si mesmas, persistentes ao longo do tempo, unificadas e internamente coerentes? Mais importante, como essas suposições impregnam o discurso sobre as “identidades de gênero”? Seria errado supor que a discussão sobre a “identidade” deva ser anterior à discussão sobre a identidade de gênero, pela simples razão de que as “pessoas” só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero. Convencionalmente, a discussão sociológica tem buscado compreender a noção de pessoa como uma agência que reivindica prioridade ontológica aos vários papéis e funções pelos quais assume viabilidade e significado sociais. No próprio discurso filosófico, a noção de “pessoa” tem sido analiticamente elaborada com base na suposição de que, qualquer que seja o contexto social em que “está”, a pessoa permanece de algum modo externamente relacionada à estrutura definidora da condição de

peessoa, seja esta a consciência, a capacidade de linguagem ou a deliberação moral. Embora não esteja aqui em exame essa literatura, uma das premissas dessas indagações é o foco de exploração e inversão críticas. Enquanto a indagação filosófica quase sempre centra a questão do que constitui a “identidade pessoal” nas características internas da pessoa, naquilo que estabeleceria sua continuidade ou auto-identidade no decorrer do tempo, a questão aqui seria: em que medida as *práticas reguladoras* de formação e divisão do gênero constituem a identidade, a coerência interna do sujeito, e, a rigor, o *status* auto-idêntico da pessoa? Em que medida é a “identidade” um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência? E como as práticas reguladoras que governam o gênero também governam as noções culturalmente inteligíveis de identidade? Em outras palavras, a “coerência” e a “continuidade” da “pessoa” não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas. Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas.

Gêneros “inteligíveis” são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual.

A noção de que pode haver uma “verdade” do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes. A heterossexualização do desejo requer e

institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e de “fêmea”. A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam: “existir” — isto é, aquelas em que o gênero não decorre do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero”. Nesse contexto, “decorrer” seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade. Ora, do ponto de vista desse campo, certos tipos de “identidade de gênero” parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente porque não se conformam às normas da inteligibilidade cultural. Entretanto, sua persistência e proliferação criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero.

Contudo, antes de considerar essas práticas perturbadoras, parece crucial compreender a “matriz de inteligibilidade”. É ela singular? De que se compõe? Que aliança peculiar existe, presumivelmente, entre um sistema de heterossexualidade compulsória e as categorias discursivas que estabelecem os conceitos de identidade do sexo? Se a “identidade” é um *efeito* de práticas discursivas, em que medida a identidade de gênero — entendida como uma relação entre sexo, gênero, prática sexual e desejo — seria o efeito de uma prática reguladora que se pode identificar como heterossexualidade compulsória? Tal explicação não nos faria retornar a mais uma estrutura totalizante em que a heterossexualidade compulsória tomaria meramente o lugar do falocentrismo como causa monolítica da opressão de gênero?

No espectro da teoria feminista e pós-estruturalista francesas, compreende-se que regimes muitos diferentes de poder produzem os conceitos de identidade sexual. Consideremos a divergência que existe entre posições como a de Irigaray, que afirma só haver um sexo, o masculino, que elabora a si mesmo na e através da produção do “Outro”, e posições

como a de Foucault, por exemplo, que presumem que a categoria do sexo, tanto masculino como feminino, é produto de uma economia reguladora difusa da sexualidade. Consideremos igualmente o argumento de Wittig de que a categoria do sexo é, sob as condições de heterossexualidade compulsória, sempre feminina (mantendo-se o masculino não marcado e, conseqüentemente, sinônimo do universal). Ainda que paradoxalmente, Wittig concorda com Foucault ao afirmar que a própria categoria do sexo desapareceria e a rigor *se dissiparia* no caso de uma ruptura e deslocamento da hegemonia heterossexual.

Os vários modelos explicativos oferecidos aqui sugerem os caminhos muitos diferentes pelos quais a categoria do sexo é compreendida, dependendo de como se articula o campo do poder. É possível preservar a complexidade desses campos de poder e pensar suas capacidades produtivas ao mesmo tempo? Por um lado, a teoria da diferença sexual de Irigaray sugere que as mulheres jamais poderão ser compreendidas segundo o modelo do “sujeito” nos sistemas representacionais convencionais da cultura ocidental, exatamente porque constituem o fetiche da representação e, por conseguinte, o irrepresentável como tal. Segundo essa ontologia das substâncias, as mulheres nunca podem “ser”, precisamente porque constituem a relação da diferença, excluído pelo qual esse domínio se distingue. As mulheres também são uma “diferença” que não pode ser compreendida como simples negação ou como o “Outro” do sujeito desde sempre masculino. Como discutido anteriormente, elas não são nem o sujeito nem o seu Outro, mas uma diferença da economia da oposição binária, um ardil, ela mesma, para a elaboração monológica do masculino.

A noção de que o sexo aparece na linguagem hegemônica como *substância*, ou, falando metafisicamente, como ser idêntico a si mesmo, é central para cada uma dessas concepções. Essa aparência se realiza mediante um truque performativo da linguagem e/ou do discurso, que oculta o fato de que “ser” um sexo ou um gênero é fundamentalmente impossível. Para Irigaray, a gramática jamais poderá ser um índice seguro das relações de gênero, precisamente porque sustenta o modelo substancial do gênero como sendo uma relação binária entre dois termos positivos e representáveis.²⁵ Na opinião de Irigaray, a gramática substantiva do gênero, que

supõe homens e mulheres assim como seus atributos de masculino e feminino, é um exemplo de sistema binário a mascarar de fato o discurso unívoco e hegemônico do masculino, o falocentrismo, silenciando o feminino como lugar de uma multiplicidade subversiva. Para Foucault, a gramática substantiva do sexo impõe uma relação binária artificial entre os sexos, bem como uma coerência interna artificial em cada termo desse sistema binário. A regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica.

Para Wittig, a restrição binária que pesa sobre o sexo atende aos objetivos reprodutivos de um sistema de heterossexualidade compulsória; ela afirma, ocasionalmente, que a derrubada da heterossexualidade compulsória irá inaugurar um verdadeiro humanismo da “pessoa”, livre dos grilhões do sexo. Em outros contextos, ela sugere que a profusão e difusão de uma economia erótica não falocêntrica irá banir as ilusões do sexo, do gênero e da identidade. Em mais outras passagens de seu texto, parece que “a lésbica” emerge como um terceiro gênero, prometendo transcender a restrição binária ao sexo, imposta pelo sistema da heterossexualidade compulsória. Em sua defesa do “sujeito cognitivo”, Wittig parece não entrar em disputas metafísicas com os modos hegemônicos de significação ou representação; de fato, o sujeito, com seu atributo de autodeterminação, parece ser a reabilitação do agente da escolha existencial, sob o nome de lésbica: “o advento de sujeitos individuais exige, em primeiro lugar, que se destruam as categorias de sexo (...) a lésbica é o único conceito que conheço que está além das categorias de sexo.”²⁶ Ela não critica o “sujeito” como invariavelmente masculino, segundo as regras de um Simbólico inevitavelmente patriarcal, mas propõe em seu lugar o equivalente de um sujeito lésbico como usuário da linguagem.²⁷

Para Beauvoir — como para Wittig — a identificação das mulheres com o “sexo” é uma fusão da categoria das mulheres com as características ostensivamente sexualizadas dos seus corpos e, portanto, uma recusa a conceder liberdade e autonomia às mulheres, tal como as pretendidamente desfrutadas pelos homens. Assim, a destruição da categoria do sexo representaria a destruição de um atributo, o sexo, o qual, por meio

de um gesto misógino de sinédoque, tomou o lugar da pessoa, do *cogito* autodeterminador. Em outras palavras, só os homens são “pessoas” e não existe outro gênero senão o feminino:

O gênero é o índice lingüístico da oposição política entre os sexos. E gênero é usado aqui no singular porque sem dúvida não há dois gêneros. Há somente um: o feminino, o “masculino” não sendo um gênero. Pois o masculino não é o masculino, mas o geral.²⁸

Conseqüentemente, Wittig clama pela destruição do “sexo”, para que as mulheres possam assumir o *status* de sujeito universal. Em busca dessa destruição, as “mulheres” devem assumir um ponto de vista tanto particular quanto universal.²⁹ Como sujeito que pode realizar a universalidade concreta por meio da liberdade, a lésbica de Wittig confirma, ao invés de contestar, as promessas normativas dos ideais humanistas cuja premissa é a metafísica da substância. Nesse aspecto, Wittig se diferencia de Irigaray, não só nos termos das oposições hoje conhecidas entre essencialismo e materialismo,³⁰ mas naqueles da adesão a uma metafísica da substância que confirma o modelo normativo do humanismo como o arcabouço do feminismo. Onde Wittig parece subscrever um projeto radical de emancipação lésbica e impor uma distinção entre “lésbica” e “mulher”, ela o faz por via da defesa de uma “pessoa” cujo gênero é preestabelecido, caracterizada como liberdade. Esse seu movimento não só confirma o *status* pré-social da liberdade humana, mas subscreve a metafísica da substância, responsável pela produção e naturalização da própria categoria de sexo.

A *metafísica da substância* é uma expressão associada a Nietzsche na crítica contemporânea do discurso filosófico. Num comentário sobre Nietzsche, Michel Haar argumenta que diversas ontologias filosóficas caíram na armadilha das ilusões do “Ser” e da “Substância” que são promovidas pela crença em que a formulação gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo. Esses construtos, argumenta Haar, constituem os meios filosóficos artificiais pelos quais a simplicidade, a ordem e a identidade são eficaz-

mente instituídas. Em nenhum sentido, todavia, eles revelam ou representam uma ordem verdadeira das coisas. Para nossos propósitos, essa crítica nietzschiana torna-se instrutiva quando aplicada às categorias filosóficas que governam uma parte apreciável do pensamento teórico e popular sobre a identidade de gênero. Segundo Haar, a crítica à metafísica da substância implica uma crítica da própria noção de pessoa psicológica como coisa substantiva:

A destruição da lógica por intermédio de sua genealogia traz consigo a ruína das categorias psicológicas fundamentadas nessa lógica. Todas as categorias psicológicas (ego, indivíduo, pessoa) derivam da ilusão da identidade substancial. Mas essa ilusão remonta basicamente a uma superstição que engana não só o senso comum mas também os filósofos — a saber, a crença na linguagem e, mais precisamente, na verdade das categorias gramaticais. Foi a gramática (a estrutura de sujeito e predicado) que inspirou a certeza de Descartes de que “eu” é o sujeito de “penso”, enquanto, na verdade, são os pensamentos que vêm a “mim”: no fundo, a fé na gramática simplesmente traduz a vontade de ser a “causa” dos pensamentos de alguém. O sujeito, o eu, o indivíduo, são apenas conceitos falsos, visto que transformam em substâncias fictícias unidades que inicialmente só têm realidade lingüística.³¹

Wittig fornece uma crítica alternativa ao mostrar que não é possível significar as pessoas na linguagem sem a marca do gênero. Ela apresenta uma análise política da gramática do gênero em francês. Segundo Wittig, o gênero não somente designa as pessoas, as “qualifica”, por assim dizer, mas constitui uma episteme conceitual mediante a qual o gênero binário é universalizado. Embora a língua francesa atribua um gênero a todos os tipos de substantivos além das pessoas, Wittig argumenta que sua análise tem conseqüências igualmente para o inglês. No princípio de *The Mark of Gender* [“A marca do gênero”] (1984), ela escreve:

Segundo os gramáticos, a marca do gênero afeta os substantivos. É em termos de função que eles falam sobre isso. Se questionam seu significado, às vezes brincam, chamando o gênero de “sexo fictício”... no que concerne

às categorias de pessoa, ambas as línguas [inglês e francês] são igualmente portadoras do gênero. Ambas abrem caminho a um conceito ontológico primitivo que impõe, na linguagem, uma divisão dos seres em sexos... Como conceito ontológico que lida com a natureza do Ser, juntamente com toda uma névoa de outros conceitos primitivos pertencentes à mesma linha de pensamento, o gênero parece pertencer primariamente à filosofia.³²

Wittig nos diz que “pertencer à filosofia” significa, para o gênero, pertencer “àquele corpo de conceitos evidentes sem os quais os filósofos acham que não podem desenvolver uma linha sequer de raciocínio, e que são óbvios para eles, pois existem na natureza antes de todo pensamento, de toda ordem social”.³³ A opinião de Wittig é corroborada pelo discurso popular sobre a identidade de gênero, que emprega acriticamente a atribuição inflexional de “ser” para gêneros e “sexualidades”. Quando não problematizadas, as afirmações “ser” mulher e “ser” heterossexual seriam sintomáticas dessa metafísica das substâncias do gênero. Tanto no caso de “homens” como no de “mulheres”, tal afirmação tende a subordinar a noção de gênero àquela de identidade, e a levar à conclusão de que uma pessoa é um gênero e o é em virtude do seu sexo, de seu sentimento psíquico do eu, e das diferentes expressões desse eu psíquico, a mais notável delas sendo a do desejo sexual. Em tal contexto pré-feminista, o gênero, ingenuamente (ao invés de criticamente) confundido com o sexo, serve como princípio unificador do eu corporificado e mantém essa unidade por sobre e contra um “sexo oposto”, cuja estrutura mantém, presumivelmente, uma coerência interna paralela mas oposta entre sexo, gênero e desejo. O enunciado “sinto-me uma mulher”, proferido por uma mulher, ou “sinto-me um homem”, dito por um homem, supõe que em nenhum dos casos essa afirmação é absurdamente redundante. Embora possa parecer não problemático *ser* de uma dada anatomia (apesar de termos de considerar adiante as muitas dificuldades dessa proposta), considera-se a experiência de uma disposição psíquica ou identidade cultural de gênero como uma realização ou conquista. Assim, “sinto-me uma mulher” é verdade na mesma medida em que é presumida a evocação de Aretha Franklin do Outro definidor:

“você me faz sentir uma mulher natural”.³⁴ Essa conquista exige uma diferenciação em relação ao gênero oposto. Conseqüentemente, uma pessoa é o seu gênero na medida em que não é o outro gênero, formulação que pressupõe e impõe a restrição do gênero dentro desse par binário.

O gênero só pode denotar uma *unidade* de experiência, de sexo, gênero e desejo, quando se entende que o sexo, em algum sentido, exige um gênero — sendo o gênero uma designação psíquica e/ou cultural do eu — e um desejo — sendo o desejo heterossexual e, portanto, diferenciando-se mediante uma relação de oposição ao outro gênero que ele deseja. A coerência ou a unidade internas de qualquer dos gêneros, homem ou mulher, exigem assim uma heterossexualidade estável e oposicional. Essa heterossexualidade institucional exige e produz, a um só tempo, a univocidade de cada um dos termos marcados pelo gênero que constituem o limite das possibilidades de gênero no interior do sistema de gênero binário oposicional. Essa concepção do gênero não só pressupõe uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, mas sugere igualmente que o desejo reflete ou exprime o gênero, e que o gênero reflete ou exprime o desejo. Supõe-se que a unidade metafísica dos três seja verdadeiramente conhecida e expressa num desejo diferenciador pelo gênero oposto — isto é, numa forma de heterossexualidade oposicional. O “velho sonho da simetria”, como chamou-o Irigaray, é aqui pressuposto, reificado e racionalizado, seja como paradigma naturalista que estabelece uma continuidade causal entre sexo, gênero e desejo, seja como um paradigma expressivo autêntico, no qual se diz que um eu verdadeiro é simultânea ou sucessivamente revelado no sexo, no gênero e no desejo.

Esse esboço um tanto tosco nos dá uma indicação para compreendermos as razões políticas da visão do gênero como substância. A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino diferencia-se do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual. O ato de diferenciar os dois momentos oposicionais da estrutura binária resulta numa consolidação

de cada um de seus termos, da coerência interna respectiva do sexo, do gênero e do desejo.

O deslocamento estratégico dessa relação binária e da metafísica da substância em que ela se baseia pressupõe que a produção das categorias de feminino e masculino, mulher e homem, ocorra igualmente no interior da estrutura binária. Foucault abraça implicitamente essa explicação. No capítulo final do primeiro volume de *A história da sexualidade*, e em sua breve mas significativa introdução a *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Journals of a Nineteenth-Century Hermaphrodite* ["Herculine Barbin, ou os recém-descobertos diários de um hermafrodita do século XIX"]³⁵, Foucault sugere que a categoria de sexo, anterior a qualquer caracterização da diferença sexual, é ela própria construída por via de um modo de *sexualidade* historicamente específico. Ao postular o "sexo" como "causa" da experiência sexuais, do comportamento e do desejo a produção tática da categorização descontínua e binária do sexo oculta os objetivos estratégicos do próprio aparato de produção. A pesquisa genealógica de Foucault expõe essa "causa" ostensiva como um "efeito", como a produção de um dado regime de sexualidade que busca regular a experiência sexual instituindo as categorias distintas do sexo como funções *fundacionais* e causais, em todo e qualquer tratamento discursivo da sexualidade.

A introdução de Foucault aos diários do hermafrodita Herculine Barbin sugere que a crítica genealógica das categorias reificadas do sexo é uma conseqüência inopinada de práticas sexuais que não podem ser explicadas pelo discurso médico-legal da heterossexualidade naturalizada. Herculine não é uma "identidade", mas a impossibilidade sexual de uma identidade. Embora elementos anatômicos masculinos e femininos se distribuam conjuntamente por seu corpo, e dentro dele, não está aí a verdadeira origem do escândalo. As convenções lingüísticas que produzem eus com características de gênero inteligíveis encontram seu limite em Herculine, precisamente porque ela/ele ocasiona uma convergência e desorganização das regras que governam sexo/gênero/desejo. Herculine desdobra e redistribui os termos do sistema binário, mas essa mesma redistribuição os rompe e os faz proliferar fora desse sistema. Segundo

Foucault, Herculine não é categorizável no gênero binário como tal; a desconcertante convergência de heterossexualidade e homossexualidade em sua pessoa só é ocasionada, mas nunca causada, por sua descontinuidade anatômica. A apropriação de Herculine por Foucault é duvidosa³⁶, mas sua análise implica a interessante crença em que a heterogeneidade sexual (paradoxalmente excluída por uma "hetero"-sexualidade naturalizada) implica uma crítica da metafísica da substância, tal como esta informa as características identitárias do sexo. Foucault imagina a experiência de Herculine como "um mundo de prazeres em que há sorrisos pairando à toa".³⁷ Sorrisos, felicidade, prazeres e desejos são aqui representados como qualidades, sem a substância permanente à qual supostamente estão ligados. Como atributos flutuantes, eles sugerem a possibilidade de uma experiência de gênero que não pode ser apreendida pela gramática substancializante e hierarquizante dos substantivos (*res extensa*) e adjetivos (atributos, essenciais e acidentais). Pela leitura cursiva de Herculine, Foucault propõe uma ontologia dos atributos acidentais que expõe a postulação da identidade como um princípio culturalmente restrito de ordem e hierarquia, uma ficção reguladora.

Se é possível falar de um "homem" com um atributo masculino e compreender esse atributo como um traço feliz mas acidental desse homem, também é possível falar de um "homem" com um atributo feminino, qualquer que seja, mas continuar a preservar a integridade do gênero. Porém, se dispensarmos a prioridade de "homem" e "mulher" como substâncias permanentes, não será mais possível subordinar traços dissonantes do gênero como características secundárias ou acidentais de uma ontologia do gênero que permanece fundamentalmente intata. Se a noção de uma substância permanente é uma construção fictícia, produzida pela ordenação compulsória de atributos em seqüências de gênero coerentes, então o gênero como substância, a viabilidade de *homem* e *mulher* como substantivos, se vê questionado pelo jogo dissonante de atributos que não se conformam aos modelos seqüenciais ou causais de inteligibilidade.

Desse modo, a aparência de uma substância permanente ou de um

eu com traços de gênero, ao qual o psiquiatra Robert Stoller se refere como o “núcleo do gênero”³⁸, é produzida pela regulação dos atributos segundo linhas de coerência culturalmente estabelecidas. E resulta que a denúncia dessa produção fictícia é condicionada pela interação desregulada de atributos que resistem à sua assimilação numa estrutura pronta de substantivos primários e adjetivos subordinados. Claro que é sempre possível argumentar que os adjetivos dissonantes agem retroativamente, redefinindo as identidades substantivas que supostamente modificam, e expandindo conseqüentemente as categorias substantivas do gênero, para incluir possibilidades que elas antes excluíam. Mas se essas substâncias nada mais são do que coerências contingentemente criadas pela regulação de atributos, a própria ontologia das substâncias afigura-se não só um efeito artificial, mas essencialmente supérflua.

Nesse sentido, o gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Conseqüentemente, o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância — isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. No desafio de repensar as categorias do gênero fora da metafísica da substância, é mister considerar a relevância da afirmação de Nietzsche, em *A genealogia da moral*, de que “não há ‘ser’ por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o ‘fazedor’ é uma mera ficção acrescentada à obra — a obra é tudo”.³⁹ Numa aplicação que o próprio Nietzsche não teria antecipado ou aprovado, nós afirmaríamos como corolário: não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias “expressões” tidas como seus resultados.

6. LINGUAGEM, PODER E ESTRATÉGIAS DE DESLOCAMENTO

Grande parte da teoria e da literatura feministas supõe, todavia, a existência de um “fazedor” por trás da obra. Argumenta-se que sem um agente não pode haver ação e, portanto, potencial para iniciar qualquer transformação das relações de dominação no seio da sociedade. A teoria feminista radical de Wittig ocupa uma posição ambígua no *continuum* das teorias sobre a questão do sujeito. Por um lado, Wittig parece contestar a metafísica da substância, mas por outro, ela mantém o sujeito humano, o indivíduo, como *locus* metafísico da ação. Embora o humanismo de Wittig pressuponha claramente a existência de um agente por trás da obra, sua teoria delinea a construção *performativa* do gênero nas práticas materiais da cultura, contestando a temporalidade das explicações que confundem “causa” e “resultado”. Numa frase que sugere o espaço intertextual que liga Wittig a Foucault (e revela traços da idéia marxista de reificação nas teorias de ambos os pensadores), ela escreve:

Uma abordagem feminista materialista mostra que aquilo que tomamos por causa ou origem da opressão é na verdade a *marca* imposta pelo opressor; o “mito da mulher”, somado a seus efeitos e manifestações materiais na consciência e nos corpos apropriados das mulheres. Assim, essa marca não preexiste à opressão... o sexo é tomado como um “dado imediato”, um “dado sensível”, como “características físicas” pertencentes a uma ordem natural. Mas o que acreditamos ser uma percepção física e direta é somente uma construção sofisticada e mítica, uma “formação imaginária”.⁴⁰

Por essa produção de “natureza” operar de acordo com os ditames da heterossexualidade compulsória, o surgimento do desejo homossexual transcende, na opinião dela, as categorias do sexo: “se o desejo pudesse libertar a si mesmo, nada teria a ver com a marcação preliminar pelos sexos.”⁴¹

Wittig refere-se ao “sexo” como uma marca que de algum modo é aplicada pela heterossexualidade institucionalizada, marca esta que pode ser apagada ou obscurecida por meio de práticas que efetivamente

contestem essa instituição. Sua opinião, é claro, difere radicalmente daquela de Irigaray. Esta última compreenderia a “marca” de gênero como parte da economia significativa hegemônica do masculino, que opera mediante a auto-elaboração dos mecanismos especulares que virtualmente determinaram o campo da ontologia na tradição filosófica ocidental. Para Wittig, a linguagem é um instrumento ou utensílio que absolutamente não é misógino em suas estruturas, mas somente em suas aplicações.⁴² Para Irigaray, a possibilidade de outra linguagem ou economia significativa é a única chance de fugir da “marca” do gênero, que, para o feminino, nada mais é do que a obliteração misógina do sexo feminino. Enquanto Irigaray busca expor a relação ostensivamente “binária” entre os sexos como um artilheiro masculinista que exclui por completo o feminino, Wittig argumenta que posições como a de Irigaray reconstituem a lógica binária existente entre o masculino e o feminino, e reatualizam uma idéia mítica do feminino. Inspirando-se claramente na crítica de Beauvoir em *O segundo sexo*, Wittig afirma que “não há ‘escrita feminina’”.⁴³

Wittig acata claramente a idéia de um poder da linguagem de subordinar e excluir as mulheres. Como “materialista”, contudo, ela considera a linguagem como uma “outra ordem de materialidade”⁴⁴, uma instituição que pode ser radicalmente transformada. A linguagem figuraria entre as práticas e instituições concretas e contingentes mantidas pelas escolhas individuais, e conseqüentemente, enfraquecidas pelas ações coletivas de selecionar indivíduos. A ficção lingüística do “sexo”, argumenta ela, é uma categoria produzida e disseminada pelo sistema da heterossexualidade compulsória, num esforço para restringir a produção de identidades em conformidade com o eixo do desejo heterossexual. Em alguns de seus trabalhos, tanto a homossexualidade masculina como a feminina, assim como outras posições independentes do contrato heterossexual, facultam tanto a subversão como a proliferação da categoria do sexo. Em *The Lesbian Body* [“O corpo lésbico”], como em outros escritos, Wittig parece discordar contudo de uma sexualidade genitalmente organizada *per se* e evocar uma economia alternativa dos prazeres, a qual contestaria a construção da subjetividade feminina, marcada

pela função reprodutiva que supostamente distingue as mulheres.⁴⁵ Aqui a proliferação de prazeres fora da economia reprodutiva sugere uma forma especificamente feminina de difusão erótica, compreendida como contra-estratégia em relação à construção reprodutiva da genitalidade. Num certo sentido, para Wittig, *O corpo lésbico* pode ser entendido como uma leitura “invertida” dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de Freud, em que ele defende a superioridade da sexualidade genital em termos do desenvolvimento, sobre a sexualidade infantil, mais restrita e difusa. Somente o “invertido”, classificação médica invocados por Freud para “o homossexual”, deixa de “atingir” a norma genital. Ao empreender uma crítica política da genitalidade, Wittig parece desdobrar a “inversão” como prática de leitura crítica, valorizando precisamente os aspectos da sexualidade não desenvolvida designada por Freud, e inaugurando efetivamente uma “política pós-genital”.⁴⁶ Aliás, a noção de desenvolvimento só pode ser lida como uma normalização dentro da matriz heterossexual. Todavia, será essa a única leitura possível de Freud? E em que medida a prática de “inversão” de Wittig estará comprometida com o modelo de normalização que ela mesma busca dismantelar? Em outras palavras, se o modelo de uma sexualidade antigénital e mais difusa serve como alternativa singular e de oposição à estrutura hegemônica da sexualidade, em que medida não estará essa relação binária fadada a reproduzir-se interminavelmente? Que possibilidades existem de ruptura do próprio binário oposicional?

A oposição de Wittig à psicanálise produz uma conseqüência inesperada. Sua teoria presume justamente a teoria psicanalítica do desenvolvimento, nela plenamente “invertida”, que ela busca subverter. A perversão polimórfica, que supostamente existiria antes da marca do sexo, é valorizada como um *telos* da sexualidade humana.⁴⁷ Uma resposta psicanalítica feminista possível às colocações de Wittig seria argumentar que ela tanto subteoriza como subestima o significado e a função da *linguagem* em que ocorre “a marca do gênero”. Ela compreende essa prática de marcação como contingente, radicalmente variável e mesmo dispensável. O *status* de *proibição* primária, na teoria lacaniana, opera mais eficazmente e menos contingentemente do que a noção de *prática*

reguladora em Foucault, ou e do que a descrição materialista de um sistema de opressão heterossexista em Wittig.

Em Lacan, como na reformulação pós-lacianiana de Freud por Irigaray, a diferença sexual não é um binário simples que retém a metafísica da substância como sua fundação. O “sujeito” masculino é uma construção fictícia, produzida pela lei que proíbe o incesto e impõe um deslocamento infinito do desejo heterossexualizante. O feminino nunca é uma marca do sujeito; o feminino não pode ser o “atributo” de um gênero. Ao invés disso, o feminino é a significação da falta, significada pelo Simbólico, um conjunto de regras lingüísticas diferenciais que efetivamente cria a diferença sexual. A posição lingüística masculina passa pela individuação e heterossexualização exigidas pelas proibições fundadoras da lei Simbólica, a lei do Pai. O incesto, que separa o filho da mãe e portanto instala a relação de parentesco entre eles, é uma lei decretada “em nome do Pai”. Semelhantemente, a lei que proíbe o desejo da menina tanto por sua mãe como por seu pai exige que ela assuma o emblema da maternidade e perpetue as regras de parentesco. Ambas as posições, masculina e feminina, são assim instituídas por meio de leis proibitivas que produzem gêneros culturalmente inteligíveis, mas somente mediante a produção de uma sexualidade inconsciente, que ressurge no domínio do imaginário.⁴⁸

A apropriação feminista da diferença sexual, escrita em oposição ao falocentrismo de Lacan (Irigaray) ou como sua reelaboração crítica, tenta teorizar o feminino, não como uma expressão da metafísica da substância, mas como uma ausência não representável, produzida pela negação (masculina) que estabelece a economia significativa por via da exclusão. Como repudiado/excluído dentro do sistema, o feminino constitui uma possibilidade de crítica e de ruptura com esse esquema conceitual hegemônico. Os trabalhos de Jacqueline Rose⁴⁹ e Jane Gallop⁵⁰ sublinham de diferentes maneiras o *status* construído da diferença sexual, a instabilidade inerente dessa construção, e a linha de conseqüências duais de uma proibição que a um só tempo institui a identidade sexual e possibilita a denúncia das tênues bases de sua construção. Embora Wittig e outras feministas materialistas do contexto francês argu-

mentem que a diferença sexual é uma replicação irrefletida de um conjunto reificado de polaridades sexuadas, suas reflexões negligenciam a dimensão crítica do inconsciente, o qual, como sede da sexualidade recalçada, ressurge no discurso do sujeito como a própria impossibilidade de sua coerência. Como destaca Rose muito claramente, a construção de uma identidade sexual coerente, em conformidade com o eixo disjuntivo do feminismo/masculino, está fadada ao fracasso⁵¹; as rupturas dessa coerência por meio do ressurgimento inopinado do recalçado revelam não só que a “identidade” é construída, mas que a proibição que constrói a identidade é ineficaz (a lei paterna não deve ser entendida como uma vontade divina determinista, mas como um passo em falso perpétuo a preparar o terreno para insurreições contra ela).

As diferenças entre as posições materialista e lacianiana (e pós-lacianiana) emergem na disputa normativa sobre se há uma sexualidade resgatável “antes” ou “fora” da lei, na modalidade do inconsciente, ou “depois” da lei, como sexualidade pós-genital. Paradoxalmente, o tropo normativo da perversão polimórfica é compreendido como caracterizador de ambas as visões de sexualidade alternativa. Contudo, não há acordo sobre a maneira de delimitar essa “lei” ou conjunto de “leis”. A crítica psicanalítica dá conta da construção do “sujeito” — e talvez também da ilusão da substância — na matriz das relações normativas de gênero. Em seu modo existencial-materialista, Wittig presume que o sujeito, a pessoa, tem uma integridade pré-social e anterior a seus traços de gênero. Por outro lado, “a lei paterna”, em Lacan, assim como a primazia monológica do falocentrismo em Irigaray, levam a marca de uma singularidade monoteística talvez menos unitária e culturalmente universal do que presumem as suposições estruturalistas.⁵²

A disputa, porém, também parece girar em torno da articulação de um tropo temporal de uma sexualidade subversiva, que floresce *antes* da imposição da lei, *após* sua derrubada ou durante sua vigência, como desafio constante à sua autoridade. Aqui parece sensato evocar novamente Foucault, que, ao afirmar que sexualidade e poder são coextensivos, refuta implicitamente a postulação de uma sexualidade subversiva ou emancipatória que possa ser livre da lei. Podemos insistir nesse argu-

mento, salientando que “o antes” e “o depois” da lei são modos de temporalidade discursiva e *performativamente* instituídos, invocados nos termos de uma estrutura normativa que afirma que a subversão, a desestabilização ou o deslocamento exigem uma sexualidade que de algum modo escape das proibições hegemônicas a pesarem sobre o sexo. Para Foucault, essas proibições são invariável e inopinadamente produtivas, no sentido de que “o sujeito” que supostamente é fundado e produzido nelas e por meio delas não tem acesso a uma sexualidade que esteja, em algum sentido, “fora”, “antes” ou “depois” do próprio poder. O poder, ao invés da lei, abrange tanto as funções ou relações diferenciais jurídicas (proibitivas e reguladoras) como as produtivas (inintencionalmente generativas). Conseqüentemente, a sexualidade que emerge na matriz das relações de poder não é uma simples duplicação ou cópia da lei ela mesma, uma repetição uniforme de uma economia masculinista da identidade. As produções se desviam de seus propósitos originais e mobilizam inadvertidamente possibilidades de “sujeitos” que não apenas ultrapassam os limites da inteligibilidade cultural como efetivamente expandem as fronteiras do que é de fato culturalmente inteligível.

A norma feminista da sexualidade pós-genital tornou-se objeto de uma crítica significativa da parte das teóricas feministas da sexualidade, algumas das quais buscaram uma apropriação especificamente feminista e/ou lésbica de Foucault. Contudo, a noção utópica de uma sexualidade livre dos construtos heterossexuais, uma sexualidade além do “sexo”, não conseguiu reconhecer as maneiras como as relações de poder continuam construindo a sexualidade das mulheres, mesmo nos termos de uma homossexualidade ou lesbianismo “liberados”.⁵³ A mesma crítica é feita contra a noção de um prazer sexual especificamente feminino, radicalmente diferenciado da sexualidade fállica. Os esforços ocasionais de Irigaray para deduzir uma sexualidade feminina específica de uma anatomia feminina específica foram, por algum tempo, o centro dos argumentos antiessencialistas.⁵⁴ O retorno à biologia como base de uma sexualidade ou significação específicas femininas parece desbancar a premissa feminista de que a biologia não é o destino. Porém, quer a se-

xualidade feminina se articule aqui num discurso da biologia por razões puramente estratégicas,⁵⁵ quer seja de fato um retorno feminista ao essencialismo biológico, a caracterização da sexualidade feminina como radicalmente distinta da organização fállica da sexualidade continua problemática. As mulheres que não reconhecem essa sexualidade como sua, ou não compreendem sua sexualidade como parcialmente construída nos termos da economia fállica são potencialmente descartadas por essa teoria, acusadas de “identificação com o masculino” ou de “obscurantismo”. Na verdade, o texto de Irigaray é freqüentemente obscuro sobre a questão de saber se a sexualidade é culturalmente construída, ou se só é culturalmente construída nos termos do falo. Em outras palavras, estaria o prazer especificamente feminino “fora” da cultura, como sua pré-história ou seu futuro utópico? Se assim for, de que serve essa noção nas negociações das disputas contemporâneas sobre a sexualidade em termos de sua construção?

O movimento pró-sexualidade no âmbito da teoria e da prática feministas tem efetivamente argumentado que a sexualidade sempre é construída nos termos do discurso e do poder, sendo o poder em parte entendido em termos das convenções culturais heterossexuais e fállicas. A emergência de uma sexualidade construída (não determinada) nesses termos, nos contextos lésbico, bissexual e heterossexual, não constitui, portanto, um sinal de identificação masculina num sentido reducionista. Não se trata de nenhum projeto fracassado de criticar o falocentrismo ou a hegemonia heterossexual, como se críticas políticas tivessem o poder de desfazer efetivamente a construção cultural da sexualidade das críticas feministas. Se a sexualidade é construída culturalmente no interior das relações de poder existentes, então a postulação de uma sexualidade normativa que esteja “antes”, “fora” ou “além” do poder constitui uma impossibilidade cultural e um sonho politicamente impraticável, que adia a tarefa concreta e contemporânea de repensar as possibilidades subversivas da sexualidade e da identidade nos próprios termos do poder. Claro que essa tarefa crítica supõe que operar no interior da matriz de poder não é o mesmo que reproduzir acriticamente as relações de dominação. Ela oferece a possibilidade de uma repetição da lei que não

representa sua consolidação, mas seu deslocamento. No lugar de uma sexualidade com “identidade masculina”, em que o masculino atua como causa e significado irredutível dessa sexualidade, nós podemos desenvolver uma noção de sexualidade construída em termos das relações fálicas de poder, as quais reestruturariam e redistribuiriam as possibilidades desse falicismo por meio, precisamente, da operação subversiva das “identificações” que são inevitáveis no campo de poder da sexualidade. Se, como diz Jacqueline Rose, as “identificações” podem ser denunciadas como fantasias, então deve ser possível representar uma identificação que exiba sua estrutura fantástica. Em não havendo um repúdio radical de uma sexualidade culturalmente construída, o que resta é saber como reconhecer e “fazer” a construção em que invariavelmente estamos. Haverá formas de repetição que não constituam simples imitação, reprodução e, conseqüentemente, consolidação da lei (a noção anacrônica de “identificação masculina” que deve ser descartada do vocabulário feminista)? Que possibilidades existem de configurações de gênero entre as várias matrizes emergentes — e às vezes convergentes — da inteligibilidade cultural que rege a vida marcada pelo gênero?

Nos termos da teoria sexual feminista, é claro que a presença da dinâmica do poder na sexualidade não é, em nenhum sentido, a mesma coisa que a consolidação ou o aumento puro e simples de um regime de poder heterossexista ou falocêntrico. A “presença” das assim chamadas convenções heterossexuais nos contextos homossexuais, bem como a proliferação de discursos especificamente gays da diferença sexual, como no caso de “*butch*” e “*femme*”^{*} como identidades históricas de estilo sexual, não pode ser explicada como a representação quimérica de identidades originalmente heterossexuais. E tampouco elas podem ser compreendidas como a insistência perniciosa de construtos heterossexistas na sexualidade e na identidade gays. A repetição de construtos heterossexuais nas culturas sexuais gay e hetero bem pode representar o lugar inevitável da desnaturalização e mobilização

* Os termos “*butch*” e “*femme*” designam os papéis masculino e feminino eventualmente assumidos nos relacionamentos lésbicos. (N. do T.)

das categorias de gênero. A replicação de construtos heterossexuais em estruturas não heterossexuais salienta o *status* cabalmente construído do assim chamado heterossexual original. Assim, o gay é para o hetero não o que uma cópia é para o original, mas, em vez disso, o que uma cópia é para uma cópia. A repetição imitativa do “original”, discutida nas partes finais do capítulo 3 deste livro, revela que o original nada mais é do que uma paródia da *idéia* do natural e do original.⁵⁶ Mesmo que construtos heterossexistas circulem como lugares praticáveis de poder/discurso a partir dos quais faz-se o gênero, persiste a pergunta: que possibilidades existem de recirculação? Que possibilidades de fazer o gênero repetem e deslocam, por meio da hipérbole da dissonância, da confusão interna e da proliferação, os próprios construtos pelos quais os gêneros são mobilizados?

Observe-se não só que as ambigüidades e incoerências nas práticas heterossexual, homossexual e bissexual — e entre elas — são suprimidas e redescritas no interior da estrutura reificada do binário disjuntivo e assimétrico do masculino/feminino, mas que essas configurações culturais de confusão do gênero operam como lugares de intervenção, denúncia e deslocamento dessas reificações. Em outras palavras, a “unidade” do gênero é o efeito de uma prática reguladora que busca uniformizar a identidade do gênero por via da heterossexualidade compulsória. A força dessa prática é, mediante um aparelho de produção excludente, restringir os significados relativos de “heterossexualidade”, “homossexualidade” e “bissexualidade”, bem como os lugares subversivos de sua convergência e re-significação. O fato de os regimes de poder do heterossexismo e do falocentrismo buscarem incrementar-se pela repetição constante de sua lógica, sua metafísica e suas ontologias naturalizadas não implica que a própria repetição deva ser interrompida — como se isso fosse possível. E se a repetição está fadada a persistir como mecanismo da reprodução cultural das identidades, daí emerge a questão crucial: que tipo de repetição subversiva poderia questionar a própria prática reguladora da identidade?

Se não pode haver recurso a uma “pessoa”, um “sexo” ou uma “sexualidade” que escape à matriz de poder e às relações discursivas que

efetivamente produzem e regulam a inteligibilidade desses conceitos para nós, o que constituiria a possibilidade de inversão, subversão ou deslocamento efetivos nos termos de uma identidade construída? Que possibilidades existem *em virtude* do caráter construído do sexo e do gênero? Embora Foucault seja ambíguo sobre o caráter preciso das “práticas reguladoras” que produzem a categoria do sexo e Wittig pareça investir toda a responsabilidade da construção na reprodução sexual e seu instrumento, a heterossexualidade compulsória, outros discursos convergem no sentido de produzir essa ficção categórica, por razões nem sempre claras ou coerentes entre si. As relações de poder que permeiam as ciências biológicas não são facilmente redutíveis, e a aliança médico-legal que emergiu na Europa do século XIX gerou ficções categóricas que não poderiam ser antecipadas. A própria complexidade do mapa discursivo que constrói o gênero parece sustentar a promessa de uma convergência inopinada e generativa dessas estruturas discursivas e reguladoras. Se as ficções reguladoras do sexo e do gênero são, elas próprias, lugares de significado multiplamente contestado, então a própria multiplicidade de sua construção oferece a possibilidade de uma ruptura de sua postulação unívoca.

Claramente, esse projeto não propõe desenhar uma *ontologia* do gênero em termos filosóficos tradicionais, pela qual o significado de *ser* mulher ou homem seja elucidado em termos fenomenológicos. A presunção aqui é que o “ser” de um gênero é *um efeito*, objeto de uma investigação genealógica que mapeia os parâmetros políticos de sua construção no modo da ontologia. Declarar que o gênero é construído não é afirmar sua ilusão ou artificialidade, em que se compreende que esses termos residam no interior de um binário que contrapõe como opostos o “real” e o “autêntico”. Como genealogia da ontologia do gênero, a presente investigação busca compreender a produção discursiva da plausibilidade dessa relação binária, e sugerir que certas configurações culturais do gênero assumem o lugar do “real” e consolidam e incrementam sua hegemonia por meio de uma autonaturalização apta e bem-sucedida.

Se há algo de certo na afirmação de Beauvoir de que ninguém nasce e *sim torna-se* mulher decorre que *mulher* é um termo em processo, um

devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que *tenha uma* origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e re-significações. Mesmo quando o gênero parece cristalizar-se em suas formas mais reificadas, a própria “cristalização” é uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por vários meios sociais. Para Beauvoir, nunca se pode tornar-se mulher em definitivo, como se houvesse um *telos* a governar o processo de aculturação e construção. O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser. A genealogia política das ontologias do gênero, em sendo bem-sucedida, desconstruiria a aparência substantiva do gênero, desmembrando-a em seus atos constitutivos, e explicaria e localizaria esses atos no interior das estruturas compulsórias criadas pelas várias forças que policiam a aparência social do gênero. Expor os atos contingentes que criam a aparência de uma necessidade natural, tentativa que tem feito parte da crítica cultural pelo menos desde Marx, é tarefa que assume agora a responsabilidade acrescida de mostrar como a própria noção de sujeito, só inteligível por meio de sua aparência de gênero, admite possibilidades excluídas à força pelas várias reificações do gênero constitutivas de suas ontologias contingentes.

O capítulo seguinte investiga alguns aspectos da abordagem psicanalítica estruturalista da diferença sexual e da construção da sexualidade relativamente a seu poder de contestar os regimes reguladores aqui esboçados, e também a seu papel na reprodução acrítica desses regimes. A univocidade do sexo, a coerência interna do gênero e a estrutura binária para o sexo e o gênero são sempre consideradas como ficções reguladoras que consolidam e naturalizam regimes de poder convergentes de opressão masculina e heterossexista. O capítulo final considera a própria noção de “corpo”, não como uma superfície pronta à espera de significação, mas como um conjunto de fronteiras, individuais e sociais, politicamente significadas e mantidas. Mostraremos que o sexo, já não mais visto como uma “verdade” interior das predisposições e da identidade, é uma significação *performativamente* ordenada (e portanto não

“é” pura e simplesmente), uma significação que, liberta da interioridade e da superfície naturalizadas, pode ocasionar a proliferação parodística e o jogo subversivo dos significados do gênero. O texto continuará, então, como um esforço de refletir a possibilidade de subverter e deslocar as noções naturalizadas e reificadas do gênero que dão suporte à hegemonia masculina e ao poder heterossexista, para criar problemas de gênero não por meio de estratégias que representem um além utópico, mas da mobilização, da confusão subversiva e da proliferação precisamente daquelas categorias constitutivas que buscam manter o gênero em seu lugar, a posar como ilusões fundadoras da identidade.

CAPÍTULO 2 Proibição, psicanálise e a
produção da matriz heterossexual

A mentalidade *hetero* continua a afirmar que o incesto, e não a homossexualidade, representa sua maior interdição. Assim, quando pensada pela mente *hetero*, a homossexualidade não passa de heterossexualidade.

Monique Wittig, *The Straight Mind* ["A mentalidade hetero"]

Houve ocasiões em que a teoria feminista sentiu-se atraída pelo pensamento de uma origem, de um tempo anterior ao que alguns chamariam de "patriarcado", capaz de oferecer uma perspectiva imaginária a partir da qual estabelecer a contingência da história da opressão das mulheres. Surgiram debates para saber se existiram culturas pré-patriarcais; se eram matriarcais ou matrilineares em sua estrutura; e se o patriarcado teve um começo e está, conseqüentemente, sujeito a um fim. Compreensivelmente, o ímpeto crítico por trás desse tipo de pesquisa buscava mostrar que o argumento antifeminista da inevitabilidade do patriarcado constituía uma reificação e uma naturalização de um fenômeno *histórico* e contingente.

Embora se pretendesse que o retorno ao estado cultural pré-patriarcal expusesse a auto-reificação do patriarcado, esse esquema pré-patriarcal acabou mostrando ser outro tipo de reificação. Mais recentemente,

contudo, algumas feministas desenvolveram uma crítica reflexiva de alguns construtos reificados no interior do próprio feminismo. A própria noção de “patriarcado” andou ameaçando tornar-se um conceito universalizante, capaz de anular ou reduzir expressões diversas da assimetria do gênero em diferentes contextos culturais. Quando o feminismo buscou estabelecer uma relação integral com as lutas contra a opressão racial e colonialista, tornou-se cada vez mais importante resistir à estratégia epistemológica colonizadora que subordinava diferentes configurações de dominação à rubrica de uma noção transcultural de patriarcado. Enunciar a lei do patriarcado como uma estrutura repressiva e reguladora também exige uma reconsideração a partir dessa perspectiva crítica. O recurso feminista a um passado imaginário tem de ser cauteloso, pois, ao desmascarar as afirmações auto-reificadoras do poder masculinista, deve evitar promover uma reificação politicamente problemática da experiência das mulheres.

A autojustificação de uma lei repressiva ou subordinadora quase sempre baseia-se no histórico de como eram as coisas *antes* do advento da lei, e de como se deu seu surgimento em sua forma presente e necessária.¹ A fabricação dessas origens tende a descrever um estado de coisas anterior à lei, seguindo uma narração necessária e unilinear que culmina na constituição da lei e desse modo a justifica. A história das origens é, assim, uma tática astuciosa no interior de uma narrativa que, por apresentar um relato único e autorizado sobre um passado irrecuperável, faz a construção da lei parecer uma inevitabilidade histórica.

Algumas feministas encontraram traços de um futuro utópico no passado pré-jurídico, fonte potencial de subversão ou insurreição que encerraria a promessa de conduzir à destruição da lei e à afirmação de uma nova ordem. Mas, se o “antes” imaginário é inevitavelmente vislumbrado nos termos de uma narrativa pré-histórica — que serve para legitimar o estado atual da lei ou, alternativamente, o futuro imaginário além da lei —, então esse “antes” esteve desde sempre imbuído das fabricações autojustificadoras dos interesses presentes e futuros, fossem eles feministas ou antifeministas. A postulação desse “antes” na teoria feminista torna-se politicamente problemática quando obriga o futuro

a materializar uma noção idealizada do passado, ou quando apóia, mesmo inadvertidamente, a reificação de uma esfera pré-cultural do autêntico feminino. Esse recurso a uma feminidade original ou genuína é um ideal nostálgico e provinciano que rejeita a demanda contemporânea de formular uma abordagem do gênero como uma construção cultural complexa. Esse ideal tende não só a servir a objetivos culturalmente conservadores, mas a constituir uma prática excludente no seio do feminismo, precipitando precisamente o tipo de fragmentação que o ideal pretende superar.

Em toda a especulação de Engels, do feminismo socialista e das posições feministas enraizadas na antropologia estruturalista, são muitos os esforços para localizar na história ou na cultura momentos ou estruturas que estabeleçam hierarquias de gênero. Busca-se isolar essas estruturas ou períodos-chave de maneira a repudiar as teorias reacionárias que naturalizam ou universalizam a subordinação das mulheres. Como esforços significativos para produzir um deslocamento crítico dos gestos universalizantes de opressão, essas teorias constituem parte do campo teórico contemporâneo onde amadurecem novas contestações da opressão. Contudo, é preciso esclarecer se essas importantes críticas da hierarquia do gênero fazem ou não uso de pressuposições fictícias que implicam ideais normativos problemáticos.

A antropologia estruturalista de Lévi-Strauss, inclusive a problemática distinção natureza/cultura, foi apropriada por algumas teóricas feministas para dar suporte e elucidar a distinção sexo/gênero: a suposição de haver um feminino natural ou biológico, subseqüentemente transformado numa “mulher” socialmente subordinada, com a conseqüência de que o “sexo” está para a natureza ou a “matéria-prima” assim como o gênero está para a cultura ou o “fabricado”. Se a perspectiva de Lévi-Strauss fosse verdadeira, seria possível mapear a transformação do sexo em gênero, localizando o mecanismo cultural estável — as regras de intercâmbio do parentesco — que efetua essa transformação de modo regular. Nessa visão, o “sexo” vem antes da lei, no sentido de ser cultural e politicamente indeterminado, constituindo-se, por assim dizer, na

“matéria-prima” cultural que só começa a gerar significação por meio de e após sua sujeição às regras de parentesco.

Contudo, o próprio conceito do sexo-como-matéria, do sexo-como-instrumento-de-significação-cultural, é uma formação discursiva que atua como fundação naturalizada da distinção natureza/cultura e das estratégias de dominação por ela sustentadas. A relação binária entre cultura e natureza promove uma relação de hierarquia em que a cultura “impõe” significado livremente à natureza, transformando-a, conseqüentemente, num Outro a ser apropriado para seu uso ilimitado, salvaguardando a idealidade do significante e a estrutura de significação conforme o modelo de dominação.

As antropólogas Marilyn Strathern e Carol MacCormack argumentaram que o discurso natureza/cultura normalmente concebe que a natureza é “feminina” e precisa ser subordinada pela cultura, invariavelmente concebida como masculina, ativa e abstrata.² Como na dialética existencial da misoginia, trata-se de mais um exemplo em que a razão e a mente são associadas com a masculinidade e a ação, ao passo que corpo e natureza são considerados como a facticidade muda do feminino, à espera de significação a partir de um sujeito masculino oposto. Como na dialética misógina, materialidade e significado são termos mutuamente excludentes. A política sexual que constrói e mantém essa distinção oculta-se por trás da produção discursiva de uma natureza e, a rigor, de um sexo natural que figuram como a base inquestionável da cultura. Críticos do estruturalismo, como Clifford Geertz, argumentaram que seu arcabouço universalizante não considera a multiplicidade das configurações culturais da “natureza”. A análise que supõe ser a natureza singular e pré-discursiva não pode se perguntar: o que se caracteriza como “natureza” num dado contexto cultural, e com que propósito? É o dualismo realmente necessário? Como são construídos e naturalizados, um no outro e por meio um do outro, os dualismos sexo/gênero e natureza/cultura? A que hierarquias de gênero servem eles, e que relações de subordinação reificam? Se a própria designação do sexo é política, então o “sexo”, essa que se supõe designação ser a mais tosca mos-

tra-se desde sempre “fabricado”, e as distinções centrais da antropologia estruturalista perecem desmoronar.³

Compreensivelmente, o esforço para localizar uma natureza sexual antes da lei parece enraizar-se no projeto mais fundamental de se poder pensar que a lei patriarcal não é universalmente válida e determinante de tudo. Pois se o gênero construído é tudo que existe, parece não haver nada “fora” dele, nenhuma âncora epistemológica plantada em um “antes” pré-cultural, podendo servir como ponto de partida epistemológico alternativo para uma avaliação crítica das relações de gênero existentes. Localizar o mecanismo mediante o qual o sexo transforma-se em gênero é pretender estabelecer, em termos não biológicos, não só o caráter de construção do gênero, seu *status* não natural e não necessário, mas também a universalidade cultural da opressão. Como esse mecanismo é formulado? Pode ele ser encontrado, ou só meramente imaginado? A designação de sua universalidade ostensiva é menos reificadora do que a posição que explica a opressão universal pela biologia?

A noção *per se* de construto só se mostra útil ao projeto político de ampliar o espectro das possíveis configurações do gênero quando o mecanismo de construção do gênero implica a *contingência* dessa construção. Contudo, se há uma vida do corpo além da lei, ou uma recuperação do corpo antes da lei, que assim emerge como objetivo normativo da teoria feminista, tal norma afasta o foco da teoria feminista dos termos concretos da luta cultural contemporânea. Os subcapítulos a seguir, sobre psicanálise, estruturalismo e o *status* e poder de suas proibições instituidoras do gênero, se concentrarão precisamente nessa noção da lei: qual é seu *status* ontológico — é ele jurídico, opressivo e reducionista em seu funcionamento, ou cria inadvertidamente a possibilidade de sua própria substituição cultural? Em que medida a enunciação de um corpo anterior ao próprio enunciado contradiz *performativamente* a si mesma e gera alternativas em seu lugar?

1. A PERMUTA CRÍTICA DO ESTRUTURALISMO

O discurso estruturalista tende a se referir à Lei, no singular, seguindo o argumento de Lévi-Strauss de que existe uma estrutura universal da troca reguladora que caracteriza todos os sistemas de parentesco. Segundo *As estruturas elementares de parentesco*, as mulheres são o objeto da troca que consolida e diferencia as relações de parentesco, sendo ofertadas como dote de um clã patrilinear para outro, por meio da instituição do casamento.⁴ A ponte, o dote, o objeto de troca constitui “um signo e um valor”, o qual abre um canal de intercâmbio que atende não só ao objetivo funcional de facilitar o comércio, mas realiza o propósito simbólico ou ritualístico de consolidar os laços internos, a identidade coletiva de cada clã diferenciado por esse ato.⁵ Em outras palavras, a noiva funciona como termo relacional entre grupos de homens; ela não tem uma identidade, e tampouco permuta uma identidade por outra. Ela reflete a identidade masculina, precisamente por ser o lugar de sua ausência. Os membros do clã, invariavelmente masculino, evocam a prerrogativa da identidade por via do casamento, um ato repetido de diferenciação simbólica. A exogamia distingue e vincula patronimicamente tipos específicos de homens. A patrilinearidade é garantida pela expulsão ritualística das mulheres e, reciprocamente, pela importação ritualística de mulheres. Como esposas, as mulheres não só asseguram a reprodução do nome (objetivo funcional), mas viabilizam o intercuro simbólico entre clãs de homens. Como lugar da permuta patronímica, as mulheres são e não são o signo patronímico, pois são excluídas do significante, do próprio sobrenome que portam. No matrimônio, a mulher não se qualifica como uma identidade, mas somente como um termo relacional que distingue e vincula os vários clãs a uma identidade patrilinear comum mas internamente diferenciada.

A sistematicidade estrutural da explicação de Lévi-Strauss das relações de parentesco faz apelo a uma lógica universal que parece estruturar as relações humanas. Ainda que Lévi-Strauss nos revele, em *Tristes trópicos*, ter abandonado a filosofia porque a antropologia fornecia uma textura cultural mais concreta para a análise da vida humana, ele todavia

assimila essa textura cultural a uma estrutura lógica totalizante, a qual faz suas análises retornarem de fato às estruturas filosóficas descontextualizadas que ele teria pretensamente abandonado. Embora seja possível levantar diversas questões sobre as presunções de universalidade da obra de Lévi-Strauss (assim como em *Local Knowledge* [“Conhecimento local”], do antropólogo Clifford Geertz), as questões aqui dizem respeito ao lugar das hipóteses identitárias nessa lógica universal, e à relação dessa lógica identitária com o status subalterno das mulheres na realidade cultural que essa mesma lógica busca descrever. Se a natureza simbólica da troca é também seu caráter universalmente humano, e se essa estrutura universal distribui “identidades” às pessoas do sexo masculino e uma “negação” ou “falta” relacional e subalterna às mulheres, então a lógica em questão pode ser contestada por uma posição (ou conjunto de posições) excluída de seus próprios termos. Como seria uma lógica alternativa do parentesco? Até que ponto os sistemas lógicos identitários sempre exigem que a construção de identidades socialmente impossíveis ocupe o lugar de uma relação não nomeada, excluída, mas pressuposta e subseqüentemente ocultada pela própria lógica? Explicita-se aqui o ímpeto demarcador de Irigaray em relação à economia falocêntrica, bem como o grande impulso pós-estruturalista no seio do feminismo que questiona se uma crítica efetiva do falocentrismo exige a eliminação do Simbólico, como definido por Lévi-Strauss.

O caráter total e fechado da linguagem é presumido e contestado no estruturalismo. Embora Saussure entenda como arbitrária a relação entre significante e significado, ele situa essa relação arbitrária no interior de um sistema lingüístico necessariamente completo. Todos os termos lingüísticos pressupõem uma totalidade lingüística de estruturas, cuja integridade é pressuposta e implicitamente evocada para conferir sentido a qualquer termo. Essa opinião quase leibniziana, em que a linguagem figura como uma totalidade sistemática, suprime efetivamente o momento da diferença entre o significante e o significado, relacionando e unificando esse momento de arbitrariedade dentro de um campo totalizante. A ruptura pós-estruturalista com Saussure e com as estruturas identitárias de troca encontradas em Lévi-Strauss refuta as afirma-

ções de totalidade e universalidade, bem como a presunção de oposições estruturais binárias a operarem implicitamente no sentido de subjugar a ambigüidade e abertura insistentes da significação lingüística e cultural.⁶ Como resultado, a discrepância entre significante e significado torna-se a *différance* operativa e ilimitada de linguagem, transformando toda referência em deslocamento potencialmente ilimitado.

Para Lévi-Strauss, a identidade cultural masculina é estabelecida por meio de um ato aberto de diferenciação entre clãs patrilineares, em que a “diferença” nessa relação é hegeliana — isto é, distingue e vincula ao mesmo tempo. Mas a “diferença” estabelecida entre os homens e as mulheres que efetivam a diferenciação entre os homens escapa completamente a essa dialética. Em outras palavras, o momento diferenciador da troca social parece ser um laço social entre os homens, uma união hegeliana entre termos masculinos, simultaneamente especificados e individualizados.⁷ Num nível abstrato, trata-se de uma identidade-na-diferença, visto que ambos os clãs retêm uma identidade semelhante: masculinos, patriarcais e patrilineares. Ostentando nomes diferentes, eles particularizam a si mesmos no seio de uma identidade cultural masculina que tudo abrange. Mas que relação institui as mulheres como de objeto de troca, inicialmente portadoras de um sobrenome e depois de outro? Que tipo de mecanismo diferenciador distribui as funções do gênero desse modo? Que espécie de *différance* diferenciadora é pressuposta e excluída que há na economia hegeliana de Lévi-Strauss pela negação explícita e mediadora do masculino? Como argumenta Irigaray, essa economia falocêntrica depende essencialmente de uma economia da *différance* nunca manifesta, mas sempre pressuposta e renegada. Com efeito, as relações entre clãs patrilineares são baseadas em um desejo homosocial (o que Irigaray chama de “homo-sexualidade”)⁸, numa sexualidade *recalcada* e conseqüentemente desacreditada, numa relação entre homens que, em última instância, concerne aos laços entre os homens, mas se dá por intermédio da troca e da distribuição heterossexual das mulheres.⁹

Numa passagem que revela o inconsciente homoerótico da economia falocêntrica, Lévi-Strauss apresenta a ligação entre o tabu do incesto e a consolidação dos laços homoeróticos:

A troca — e, conseqüentemente, a regra da exogamia — não é simplesmente a da permuta de bens. A troca — e, conseqüentemente, a regra da exogamia que a expressa — tem em si mesma um valor social. Propicia os meios de manter os homens vinculados.

O tabu produz a heterossexualidade exogâmica, a qual Lévi-Strauss compreende como obra ou realização artificial de uma heterossexualidade não incestuosa, obtida mediante a proibição de uma sexualidade mais natural e irrestrita (hipótese partilhada por Freud em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*).

Contudo, a relação de reciprocidade estabelecida entre os homens é a condição de uma relação radical de não reciprocidade entre homens e mulheres e, também, por assim dizer, de uma não relação entre as mulheres. A famosa afirmação de Lévi-Strauss de que “o surgimento do pensamento simbólico deve ter exigido que as mulheres, como as palavras, fossem coisas a serem trocadas” sugere uma necessidade que o próprio Lévi-Strauss induz, a partir da posição retrospectiva de um observador transparente, das pretensas estruturas universais da cultura. Mas a expressão “deve ter exigido” só aparece como inferência *performativa*; considerando que o momento em que o simbólico surgiu não poderia ter sido testemunhado por Lévi-Strauss, ele conjetura uma história necessária: o relato torna-se assim injunção. Sua análise induziu Irigaray a refletir sobre o que aconteceria se “os deuses se juntassem” e revelassem a imprevista atuação de uma economia sexual alternativa. Seu trabalho recente, *Sexes e parentés*¹⁰, oferece uma exegese crítica de como essa construção da troca recíproca entre homens pressupõe uma não reciprocidade entre os sexos que não se pode articular dentro dessa economia, assim como a impossibilidade de nomear a fêmea, o feminino e a sexualidade lésbica.

Se existe um domínio sexual que é *excluído* do Simbólico e pode potencialmente revelá-lo como hegemônico, ao invés de totalizante em seu alcance, então tem de ser possível situar esse domínio excluído dentro ou fora dessa economia, e pensar sua intervenção estrategicamente, nos termos dessa localização. A releitura, a seguir, da lei estruturalista e

da narrativa que explica a produção da diferença sexual em seus termos centra-se na fixidez e universalidade presumidas dessa lei, e, através de uma crítica genealógica, busca expor seu poder de generatividade inadvertida e auto-anuladora. Produziria “a Lei” essas posições, unilateralmente ou invariavelmente? Pode ela gerar configurações de sexualidade que a contestem efetivamente, ou são essas contestações inevitavelmente fantasmáticas? É possível especificar a *generatividade* dessa lei como variável ou até subversiva?

A lei que proíbe o incesto é o *locus* da economia de parentesco que proíbe a endogamia. Lévi-Strauss afirma que a centralidade do tabu do incesto estabelece o nexos significante entre a antropologia estrutural e a psicanálise. Embora Lévi-Strauss reconheça o descrédito de *Totem e tabu*, de Freud, no terreno empírico, ele considera esse gesto de repúdio como uma prova paradoxal de apoio à tese de Freud. Para Lévi-Strauss, o incesto não é um fato social, mas uma fantasia cultural muito difundida. Presumindo a masculinidade heterossexual do sujeito do desejo, Lévi-Strauss sustenta que “o desejo pela mãe ou irmã, o assassinato do pai e o arrependimento dos filhos indubitavelmente não correspondem a nenhum fato ou grupo de fatos a ocupar um dado lugar na história. Mas talvez expressem simbolicamente um sonho antigo e vivedouro”.¹¹

Num esforço para afirmar a percepção psicanalítica da fantasia incestuosa inconsciente, Lévi-Strauss refere-se à “magia desse sonho, ao seu poder de moldar idéias que são desconhecidas dos homens... os atos evocados [pelo sonho] nunca foram cometidos, porque a cultura se opõe a eles em todos os tempos e em todos os lugares”.¹² Esta afirmação deveras surpreendente nos dá uma percepção não só da visível capacidade de negação de Lévi-Strauss (atos de incesto “nunca foram cometidos!”), mas também da dificuldade central decorrente da suposição da eficácia dessa proibição. O fato de a proibição existir não significa absolutamente que funcione. Ao invés disso, sua existência parece sugerir que desejos, ações e, a rigor, práticas sociais difundidas de incesto são produzidos precisamente em virtude da erotização desse tabu. O fato de que os desejos incestuosos sejam fantasísticos não implica de modo algum que deixem de ser “fatos sociais”. A questão é

antes saber como tais fantasias são produzidas e efetivamente instituídas, em consequência de sua proibição. Além disso, de que modo a convicção social de que a proibição é eficaz, aqui sintomaticamente articulada por Lévi-Strauss, renega e, portanto, cria um espaço social em que as práticas incestuosas ficam livres para se reproduzir sem proscricção?

Para Lévi-Strauss, tanto o tabu contra o ato do incesto heterossexual entre filho e mãe como a fantasia incestuosa instalam-se como verdades culturais universais. Mas como se constitui a heterossexualidade incestuosa como matriz ostensivamente natural e pré-artificial do desejo, e de que modo se estabelece o desejo como prerrogativa heterossexual masculina? Nessa perspectiva fundadora do estruturalismo, a naturalização tanto da heterossexualidade como da agência sexual masculina são construções discursivas em parte alguma explicadas, mas em toda parte presumidas.

A apropriação lacaniana de Lévi-Strauss está centrada na proibição do incesto e na regra da exogamia na reprodução da cultura, sendo a cultura primordialmente entendida como um conjunto de estruturas e significações lingüísticas. Para Lacan, a Lei que proíbe a união incestuosa entre o menino e a mãe inaugura as estruturas de parentesco, uma série altamente regulamentada de deslocamentos libidinais que ocorrem por intermédio da linguagem. Embora as estruturas da linguagem, coletivamente entendidas como o Simbólico, mantenham uma integridade ontológica separada dos vários agentes falantes pelos quais atuam, a Lei reafirma e individualiza a si mesma nos termos de toda entrada infantil na cultura. A fala só emerge em condições de insatisfação, sendo a insatisfação instituída por via da proibição incestuosa; perde-se a *jouissance* [o gozo] original pelo recalçamento primário que funda o sujeito. Em seu lugar emerge o signo que é analogamente barrado do significante, e que busca naquilo que significa a recuperação daquele prazer irrecuperável. Lastreado nessa proibição, o sujeito só fala para deslocar o desejo pelas substituições metonímicas desse prazer irrecuperável. A linguagem é o resíduo e a realização alternativa do desejo insatisfeito, a produção cultural diversificada de uma sublimação que nunca satisfaz realmente.

O fato de a linguagem, inevitavelmente, não conseguir significar é a conseqüência necessária da proibição que alicerça a possibilidade da linguagem e marca a futilidade de seus gestos referenciais.

2. LACAN, RIVIERE E AS ESTRATÉGIAS DA MASCARADA

Em termos lacanianos, perguntar sobre o “ser” do gênero e/ou do sexo é confundir o próprio objetivo da teoria da linguagem de Lacan. O autor contesta a primazia dada à ontologia na metafísica ocidental e insiste na subordinação da pergunta “o que é?” à pergunta “como se institui e localiza o ‘ser’ por meio das práticas significantes da economia paterna?”. A especificação ontológica do ser, a negação e as relações são determinadas por uma linguagem estruturada pela lei paterna e seus mecanismos de diferenciação. Uma coisa só entre elas assume a caracterização do “ser” e passa a ser mobilizada por esse gesto ontológico dentro de uma estrutura de significação que, como o Simbólico, é em si mesma pré-ontológica.

Não há portanto inquirição da ontologia *per se*, nenhum acesso ao ser, sem uma inquirição prévia do “ser” do Falo, a significação autorizadora da Lei que toma a diferença sexual como pressuposição de sua própria inteligibilidade. “Ser” o Falo e “ter” o Falo denotam posições sexuais divergentes, ou não-posições (na verdade, posições impossíveis), no interior da linguagem. “Ser” o Falo é ser o “significante” do desejo do Outro e *apresentar-se* como esse significante. Em outras palavras, é ser o objeto, o Outro de um desejo masculino (heterossexualizado), mas também é representar ou refletir esse desejo. Trata-se de um Outro que constitui não o limite da masculinidade numa alteridade feminina, mas o lugar de uma auto-elaboração masculina. Para as mulheres, “ser” o Falo significa refletir o poder do Falo, significar esse poder, “incorporar” o Falo, prover o lugar em que ele penetra, e significar o Falo mediante a condição de “ser” o seu Outro, sua ausência, sua falta, a confirmação dialética de sua identidade. Ao afirmar que o Outro a quem falta o Falo é aquele que é o Falo, Lacan

sugere claramente que o poder é exercido por essa posição feminina de não ter, e que o sujeito masculino que “tem” o Falo precisa que esse Outro confirme e, conseqüentemente, seja o Falo em seu sentido “ampliado”.¹³

Essa caracterização ontológica pressupõe que a aparência ou efeito do ser é sempre produzido pelas estruturas de significação. A ordem simbólica cria a inteligibilidade cultural por meio das posições mutuamente excluídas de “ter” o Falo (a posição dos homens) e “ser” o Falo (a posição paradoxal das mulheres). A interdependência dessas posições evoca as estruturas hegelianas da reciprocidade falha entre o senhor e o escravo, particularmente a inesperada dependência do senhor em relação ao escravo para estabelecer sua própria identidade, mediante reflexão.¹⁴ Lacan, entretanto, monta este drama num domínio fantasístico. Todo esforço para estabelecer a identidade nos termos dessa disjunção entre o “ser” e o “ter” retorna às inevitáveis “falta” e “perda” que alicerçam sua construção fantasística e marcam a incomensurabilidade do Simbólico e do real.

Se o Simbólico é compreendido como uma estrutura de significação cultural universal, em parte alguma plenamente exemplificada no real, faz sentido perguntar: o que ou quem significa o que ou quem nessa história ostensivamente transcultural? Essa pergunta, contudo, insere-se num contexto que pressupõe um sujeito como significante e um objeto como significado, a dicotomia epistemológica tradicional da filosofia antes do deslocamento estruturalista do sujeito. Lacan questiona esse esquema de significação. Ele apresenta a relação entre os sexos em termos que revelam o “eu” falante como um efeito masculinizado do recalçamento, que figura como um sujeito autônomo e auto-referido, mas cuja própria coerência é posta em questão pelas posições sexuais que exclui no processo de formação da identidade. Para Lacan, o sujeito só passa a existir — isto é, só começa a colocar-se como um significante auto-referido no corpo da linguagem — sob a condição de um recalçamento primário dos prazeres incestuosos pré-individuados associados com o corpo materno (então recalçado).

O sujeito masculino só *se manifesta* para originar significados e, por meio disso, significar. Sua autonomia aparentemente auto-referida tenta ocultar o recalçamento que, ao mesmo tempo, é sua base e a possibili-

dade perpétua de seu deslastreamento. Mas esse processo de constituição do sentido exige que as mulheres reflitam esse poder masculino e confirmem por toda a parte a esse poder a realidade de sua autonomia ilusória. Essa tarefa se confunde, para dizer o mínimo, quando a demanda de que as mulheres reflitam o poder autônomo do sujeito/significante masculino torna-se essencial para a construção dessa autonomia, tornando-se, assim, a base de uma dependência radical que na verdade solapa a função a que serve. Além disso, porém, essa dependência, ainda que negada, também é *buscada* pelo sujeito masculino, pois a mulher como signo garante é o corpo materno deslocado, a promessa vã mas persistente de recuperar o gozo pré-individuado. Assim, o conflito da masculinidade parece ser precisamente a demanda de um reconhecimento pleno da autonomia, o qual encerrará — também e todavia — a promessa de um retorno aos prazeres plenos anteriores ao recalçamento e à individuação.

Diz-se que as mulheres “são” o Falo no sentido de manterem o poder de refletir ou representar a “realidade” das posturas auto-referidas do sujeito masculino, um poder que, se retirado, romperia as ilusões fundadoras da posição desse sujeito. Para “ser” o Falo, refletoras ou garantas da posição aparente do sujeito masculino, as mulheres têm de se tornar, têm de “ser” (no sentido de “posarem como se fossem”) precisamente o que os homens não são e, por sua própria falta, estabelecer a função essencial dos homens. Assim, “ser” o Falo é sempre “ser para” um sujeito masculino que busca reconfirmar e aumentar sua identidade pelo reconhecimento dessa que “é para”. Num sentido vigoroso, Lacan contesta a noção de que os *homens* signifiquem o significado das *mulheres*, ou de que as *mulheres* signifiquem o significado dos *homens*. A divisão e a troca entre “ser” e “ter” o Falo é estabelecida pelo Simbólico, a lei paterna. Claro, parte da dimensão cômica desse modelo falho de reciprocidade é que tanto a posição masculina como a feminina são significadas, pertencendo o significante ao Simbólico, o qual nunca pode ser mais do que nominalmente assumido por ambas as posições.

Ser o Falo é ser significado pela lei paterna, é tanto ser seu objeto e instrumento como, em termos estruturalistas, o “signo” e a promessa de

seu poder. Conseqüentemente, como objeto constituído ou significado de troca pelo qual a lei paterna estende seu poder e o modo como se apresenta, diz-se que as mulheres são o Falo, isto é, o emblema de sua circulação contínua. Mas esse “ser” o Falo é necessariamente insatisfatório, na medida em que as mulheres jamais poderão refletir plenamente essa lei; algumas feministas argumentam que isso exigiria uma renúncia ao próprio desejo das mulheres (uma dupla renúncia, de fato, correspondente à “onda dupla” de recalçamento que Freud afirmou fundar a feminilidade)¹⁵, o que representaria a expropriação desse desejo como um desejo de não ser nada além do reflexo, do garante da necessidade difundida do Falo.

Por outro lado, diz-se que os homens “têm” o Falo mas nunca o “são”, no sentido de que o pênis não é equivalente à Lei, e nunca poderá simbolizá-la plenamente. Assim, verifica-se a impossibilidade necessária ou presuposta de todo esforço para ocupar a posição de “ter” o Falo, com a conseqüência de que ambas as posições, a de “ter” ou a de “ser”, devem ser entendidas nos termos de Lacan, como fracassos cômicos, todavia obrigados a articular e encenar essas impossibilidades repetidas.

Mas, como as mulheres “parecem” ser o Falo, a falta que encarna e afirma o Falo? Segundo Lacan, isso se faz através da mascarada, efeito de uma melancolia que é essencial à posição feminina como tal. No ensaio “A significação do Falo”, ele escreve sobre “as relações entre os sexos”:

Digamos que essas relações girarão em torno de um ser e de um ter que, por se reportarem a um significante, o falo, têm o efeito contrário de, por um lado, dar realidade ao sujeito nesse significante, e, por outro, irrealizar as relações a serem significadas.¹⁶

Nas linhas imediatamente subseqüentes, Lacan parece referir-se à aparência de “realidade” do sujeito masculino, assim como à “irrealidade” da heterossexualidade. Ele também parece referir-se à posição das mulheres (minha intervenção está entre colchetes): “E isso pela intervenção de um *parcer* que substitui o ter [exige-se uma substituição, sem

dúvida, pois diz-se que as mulheres não ‘têm’], para, de um lado, protegê-lo e, do outro, mascarar sua falta no outro.” Embora não se explicita aqui propriamente o gênero gramatical, parece que Lacan está descrevendo a posição das mulheres para quem a “falta” é característica, precisando portanto ser mascarada, e que, num sentido inespecífico, carecem de proteção. Lacan afirma então que essa situação produz “o efeito [de] projetar inteiramente as manifestações ideais ou típicas do comportamento de cada um dos sexos, até o limite do ato da copulação, na comédia”. (701)

Lacan continua sua exposição sobre a comédia heterossexual, explicando que esse “parecer” o Falo que as mulheres são compelidas a representar é inevitavelmente *uma mascarada*. O termo é significativo porque sugere sentidos contraditórios: por um lado, se o “ser”, a especificação ontológica do Falo, é uma mascarada, então isso pareceria reduzir todo ser a uma forma de aparência, a aparência de ser, com a consequência de que toda a ontologia do gênero é redutível a um jogo de aparências. Por outro lado, mascarada sugere que existe um “ser” ou uma especificação ontológica da feminilidade *anterior* à mascarada, um desejo ou demanda feminina que é mascarado e capaz de revelação, e que, na verdade, pode pressagiar uma ruptura e deslocamento eventuais da economia significante falocêntrica.

Podem-se discernir pelo menos duas tarefas muito diferentes a partir da estrutura ambígua da análise de Lacan. Por um lado, pode-se compreender a mascarada como a produção *performativa* de uma ontologia sexual, uma aparência que se faz convincente como “ser”; por outro lado, pode-se ler a mascarada como a negação de um desejo feminino, a qual pressupõe uma feminilidade ontológica anterior, regularmente não representada pela economia fálica. Irigaray observa nesse sentido que “a mascarada... é o que as mulheres fazem... para participar do desejo masculino, mas ao custo de abrir mão do delas mesmas”.¹⁷ A primeira tarefa envolveria uma reflexão crítica sobre a ontologia do gênero como (des)construção imitativa e, talvez, buscar as possibilidades móveis da distinção escorregadia entre “parecer” e “ser”, uma radicalização da dimensão “cômica” da ontologia sexual, só parcialmente compreendida

por Lacan. A segunda iniciaria estratégias feministas de desmascaramento para recuperar ou libertar qualquer desejo feminino que tenha permanecido recalcado nos termos da economia fálica.¹⁸

Talvez essas direções alternativas não sejam tão mutuamente excluídas quanto parecem, pois as aparências são cada vez mais duvidosas. As reflexões sobre o significado da mascarada em Lacan e em *Womanliness as a Masquerade* [“A feminilidade como disfarce”], de Joan Riviere, são muito diferentes, em sua interpretação, precisamente daquilo que é mascarado pelo disfarce. É a mascarada a consequência de um desejo feminino que tem de ser negado e, assim, transformado numa falta que tem todavia de se manifestar de algum modo? É a mascarada a consequência de uma negação *dessa* falta, no intuito de parecer o Falo? Constrói a mascarada a feminilidade como reflexo do Falo, para disfarçar possibilidades bissexuais que, de outro modo, poderiam romper a construção sem suturas da feminilidade heterossexualizada? Transforma a mascarada a agressão e o medo de represálias em sedução e flerte, como sugere Joan Riviere? Serve ela primariamente para ocultar ou recalcar uma feminilidade já dada, um desejo feminino que pode estabelecer uma alteridade insubordinada ao sujeito masculino e expor o necessário fracasso da masculinidade? Ou será a mascarada o meio pelo qual a própria feminilidade é *inicialmente* estabelecida, a prática excludente da formação da identidade, em que o masculino é efetivamente excluído e instalado como externo às fronteiras de uma posição com a marca feminina do gênero?

Lacan continua a citação mencionada acima:

Por mais paradoxal que possa parecer essa formulação, dizemos que é para ser o falo, isto é, o significante do desejo do Outro, que a mulher vai rejeitar uma parcela essencial da feminilidade, nomeadamente todos os seus atributos na mascarada. É pelo que ela não é que ela pretende ser desejada, ao mesmo tempo que amada. Mas ela encontra o significante de seu próprio desejo no corpo daquele a quem sua demanda de amor é endereçada. Não convém esquecer que, sem dúvida, o órgão que se reveste dessa função significante adquire um valor de fetiche. (701)

Se esse “órgão” inominado, presumivelmente o pênis (tratado como o *Yahweh* hebraico, que nunca é mencionado), é um fetiche, como é possível que o esqueçamos tão facilmente, como presume o próprio Lacan? E que “parcela essencial de sua feminilidade” deve ser rejeitada? Tratar-se-ia, uma vez mais, da parte inominada que, uma vez rejeitada, aparece como falta? Ou será a própria falta que deve ser rejeitada, para que a mulher possa parecer o próprio Falo? É o caráter inominável dessa “parcela essencial” o mesmo caráter inominável pertinente ao “órgão” masculino, o qual nós corremos o risco permanente de esquecer? Não será precisamente esse esquecimento que constitui o recalçamento situado no cerne da mascarada feminina? Tratar-se-ia de uma masculinidade presumida que tem de ser abandonada, para que pareça ser a falta que confirma e, conseqüentemente, é o Falo, ou de uma possibilidade fálica que tem de ser negada, para se transformar na falta que confirma?

Lacan esclarece sua posição ao observar que “a função da máscara... domina as identificações em que se resolvem as recusas da demanda [de amor]”. (702) Em outras palavras, a máscara é parte da estratégia incorporadora da melancolia, a assunção de atributos do objeto/Outro perdido, na qual a perda é a conseqüência de uma recusa amorosa.¹⁹ O fato de que a máscara “dominar” e “resolver” essas recusas sugere que a apropriação é a estratégia mediante a qual essas recusas são elas mesmas recusadas, numa dupla negação que reproduz a estrutura da identidade através da absorção melancólica daquele que é, com efeito, duas vezes perdido.

Significativamente, Lacan situa a discussão sobre a máscara em conjunto com a explicação da homossexualidade feminina. Ele afirma que “a homossexualidade feminina (...), como mostra a observação, orienta-se por uma decepção que reforça a vertente da demanda de amor”. (702) Quem está observando e o que está sendo observado são convenientemente suprimidos aqui, mas Lacan acha que seu comentário é óbvio para todos os que quiserem observar. O que se vê por meio da “observação” é o desapontamento fundante do homossexualismo feminino, em que esse desapontamento evoca as recusas dominadas/resolvidas pela mascarada. “Observa-se” também que a homossexualidade fe-

minina está de algum modo sujeita a uma idealização reforçada, uma demanda amorosa perseguida às expensas do desejo.

Lacan continua seu parágrafo sobre a “homossexualidade feminina” com a afirmação parcialmente citada acima: “Esses comentários mereceriam ter maiores nuances mediante um retorno à função da máscara, na medida em que ela domina as identificações em que se resolvem as recusas da demanda”, e, se a homossexualidade feminina é compreendida como a *conseqüência* de um desapontamento, “como mostra a observação”, então esse desapontamento tem de aparecer, e aparecer claramente, para poder ser observado. Se Lacan presume que a homossexualidade feminina advém de uma heterossexualidade desapontada, como se diz mostrar a observação, não poderia ser igualmente claro para o observador que a heterossexualidade provém de uma homossexualidade desapontada? É a máscara da homossexual feminina que é “observada”, e se assim for, que expressão claramente legível fornece provas desse “desapontamento” e dessa “orientação”, bem como do deslocamento do desejo pela demanda (idealizada) de amor? Talvez Lacan esteja sugerindo que o que é claro para a observação é o *status* dessexualizado da lésbica, a incorporação de uma recusa que aparece como ausência de desejo.²⁰ Mas podemos entender que essa conclusão é o resultado necessário de uma observação realizada a partir de um ponto de vista masculino e heterossexualizado, o qual toma a sexualidade lésbica como recusa da sexualidade *per se*, somente porque a sexualidade é presumida heterossexual, e o observador, aqui entendido como heterossexual masculino, está claramente sendo recusado. Ora, não seria essa explicação a conseqüência de uma recusa que desaponta o observador, cujo desapontamento, rejeitado e projetado, é transformado no traço essencial das mulheres que efetivamente o recusam?

Num deslizamento característico nas posições pronominais, Lacan não consegue deixar claro quem recusa quem. Como leitores, contudo, nós devemos compreender que essa “recusa” flutuante está vinculada, de modo significativo, à máscara. Se toda recusa é finalmente uma lealdade para com outro laço no presente ou no passado, a recusa é ao mesmo tempo preservação. A máscara oculta assim essa perda, mas a

preserva (e nega) por meio de sua ocultação. A máscara tem uma dupla função, que é a dupla função da melancolia. Ela é assumida pelo processo de incorporação, que é uma maneira de inscrever e depois usar uma identificação melancólica dentro e sobre o corpo; com efeito, é a significação do corpo no molde do Outro que foi recusado. Dominada mediante apropriação, toda recusa fracassa, e o recusador se torna parte da própria identidade do recusado, torna-se, na verdade, a recusa psíquica do recusado. A perda do objeto nunca é absoluta, porque é redistribuída numa fronteira psíquica/corporal que se expande para incorporar essa perda. Isto situa o processo da incorporação do gênero na órbita mais ampla da melancolia.

Publicado em 1929, o ensaio de Joan Riviere *Womanliness as a Masquerade*²¹ introduz a noção da feminilidade como mascarada, nos termos de uma teoria da agressão e da resolução de conflitos. À primeira vista, essa teoria parece muito distante da análise lacaniana da máscara, em termos de comédia das posições sexuais. Ela começa com um respeitoso exame da tipologia de Ernest Jones do desenvolvimento da sexualidade feminina nas formas heterossexual e homossexual. Contudo, concentra sua atenção nos “tipos intermediários” que obscurecem as fronteiras entre o heterossexual e o homossexual, questionando implicitamente a capacidade descritiva do sistema classificatório de Jones. Num comentário que tem ressonância com a fácil referência de Lacan à “observação”, Riviere busca recorrer à percepção ou experiência mundana para validar seu foco nesses “tipos intermediários”: “Na vida cotidiana, encontram-se constantemente tipos de homens e mulheres que, embora principalmente heterossexuais em seu desenvolvimento, exibem claramente características marcantes do outro sexo.” (35) O que aqui é mais óbvio é a classificação que condiciona e estrutura a percepção dessa mistura de atributos. Claramente, Riviere parte de noções estabelecidas sobre o que é exibir características sexuais, e como essas características óbvias são compreendidas como expressando ou refletindo uma orientação sexual ostensiva.²² Essa percepção ou observação não só supõe uma correlação entre características, desejos e “orientações”²³, mas cria essa unidade por meio do próprio perceptivo. A unidade postulada

por Riviere entre os atributos do gênero e uma “orientação” naturalizada aparece como um exemplo daquilo a que Wittig se refere como a “formação imaginária” do sexo.

Todavia, Riviere questiona essas tipologias naturalizadas ao fazer um apelo a uma explicação psicanalítica que situa o significado dos atributos confusos do gênero na “interação dos conflitos”. (35) Significativamente, ela contrasta esse tipo de teoria psicanalítica com outro que reduz a presença de atributos ostensivamente masculinos numa mulher a uma “tendência radical ou fundamental”. Em outras palavras, a aquisição de tais atributos e a consumação de uma orientação heterossexual ou homossexual são produzidas mediante a resolução de conflitos que têm por objetivo a eliminação da angústia. Citando Ferenczi para estabelecer uma analogia com sua própria explicação, Riviere escreve:

Ferenczi ressaltou... que os homens homossexuais exageram sua heterossexualidade como “defesa” contra sua homossexualidade. Tentarei mostrar que as mulheres que desejam a masculinidade podem colocar uma máscara de feminilidade para evitar a angústia, e a temida represália dos homens. (35)

Não fica claro qual é a forma “exagerada” de heterossexualidade que o homem homossexual pretensamente exibiria, mas o fenômeno sob escrutínio aqui pode apenas ser que os homens gays simplesmente podem não parecer muito diferentes de seus equivalentes heterossexuais. Essa falta de um estilo ou aparência abertamente diferenciadores só pode ser diagnosticada como “defesa” sintomática porque o homem gay em questão não corresponde à idéia de homossexual que o analista formou e nutriu a partir de estereótipos culturais. Uma análise lacaniana argumentaria que o suposto “exagero” do homem homossexual de quaisquer atributos que figurem como uma heterossexualidade aparente representaria uma tentativa de “ter” o Falo, uma posição de sujeito que encerra um desejo ativo e heterossexualizado. De maneira semelhante, a “máscara” das “mulheres que desejam a masculinidade” pode ser interpretada como um esforço para renunciar a “ter” o Falo, de modo a

evitar a retaliação daqueles de quem o Falo terá sido obtido mediante castração. Riviere explica o medo da retaliação como conseqüência da fantasia da mulher de tomar o lugar do homem, mais precisamente, do pai. No caso que ela própria examina, e que alguns consideram ser autobiográfico, a rivalidade com o pai não se dá em torno do desejo da mãe, como se poderia esperar, mas do lugar do pai no discurso público, como orador, conferencista ou escritor — isto é, como usuário de signos ao invés de um signo-objeto ou elemento de troca. Esse desejo castrador pode ser compreendido como o desejo de abandonar o *status* de mulher-como-signo, para aparecer como sujeito no interior da linguagem.

Ora, a analogia que Riviere traça entre o homem homossexual e a mulher mascarada não é, na opinião dela, uma analogia entre a homossexualidade masculina e feminina. A feminilidade é assumida pela mulher que “deseja a masculinidade”, mas que teme as conseqüências retaliadoras de assumir publicamente a aparência de masculinidade. A masculinidade é assumida pelo homossexual masculino que, presumivelmente, busca esconder — não dos outros, mas de si mesmo — uma feminilidade ostensiva. A mulher assume a máscara deliberadamente, para ocultar sua masculinidade da platéia masculina que ela quer castrar. Mas diz-se que o homem homossexual exagera sua “heterossexualidade” (significando aqui uma masculinidade que lhe permite passar por heterossexual?) como “defesa”, inconsciente, porque não pode reconhecer sua própria homossexualidade (ou será o analista que não a reconheceria, caso fosse sua?). Em outras palavras, o homossexual masculino chama a si a retaliação inconsciente, desejando e temendo as conseqüências da castração. O homossexual masculino não “conhece” sua homossexualidade, ainda que Ferenczi e Riviere aparentemente a conheçam.

Porém, conhece Riviere a homossexualidade da mulher na mascarada que ela descreve? Quando se trata da contrapartida da analogia que ela mesma estabelece, a mulher que “deseja a masculinidade” só é homossexual por sustentar uma identificação masculina, mas não nos termos de uma orientação ou desejo sexual. Invocando mais uma vez a tipologia de Jones, como se fosse um escudo fálico, ela formula uma “defesa” que designa como assexual uma classe de homossexuais

femininas compreendida como do tipo mascarado: “Seu primeiro grupo [é] de mulheres homossexuais que, embora não se interessem por outras mulheres, desejam o ‘reconhecimento’ da sua masculinidade pelos homens e afirmam ser iguais aos homens ou, em outras palavras, homens elas próprias.” (37) Como em Lacan, a lésbica é representada aqui como uma posição assexual, uma posição que, a rigor, recusa a sexualidade. Para completar a analogia anterior com Ferenczi, dir-se-ia que essa descrição apresenta a “defesa” contra a homossexualidade feminina *como sexualidade*, todavia compreendida como a estrutura reflexa do “homem homossexual”. Contudo, não há maneira clara de ler essa descrição de uma homossexualidade feminina que não concerne ao desejo sexual por mulheres. Riviere queria que acreditássemos que essa curiosa anomalia tipológica não pode ser reduzida a uma homossexualidade ou heterossexualidade feminina recalçada. O que se oculta não é a sexualidade, mas o ódio.

Uma interpretação possível é que a mulher na mascarada deseja a masculinidade para entrar no discurso público com homens e, como homem, como parte de uma troca masculina homoerótica. E exatamente porque essa troca masculina homoerótica significaria a castração, ela teme a mesma retaliação que motiva as “defesas” do homem homossexual. Ora, talvez a feminilidade como mascarada deva desviar-se da homossexualidade masculina — sendo esta a pressuposição erótica do discurso hegemônico, a “homo-sexualidade” que nos sugere Irigaray. Em qualquer caso, Riviere nos faria considerar que tais mulheres mantêm uma identificação masculina não para ocupar uma posição na interação sexual, mas, ao invés disso, para dar continuidade a uma rivalidade que não tem objeto sexual ou, pelo menos, que não tem nenhum que ela nomeie.

O texto de Riviere oferece uma maneira de reconsiderar a questão: o que é mascarado pela mascarada? Numa passagem-chave que marca seu afastamento da análise restrita demarcada pelo sistema classificatório de Jones, ela sugere que a “mascarada” é mais do que uma característica do “tipo intermediário”, que é central para toda “feminilidade”:

O leitor pode agora perguntar como defino a feminilidade, ou onde esteja a fronteira entre a feminilidade genuína e a “mascarada”. Minha sugestão, contudo, é que não há tal diferença; radicais ou superficiais, elas são a mesma coisa. (38)

Essa recusa a postular uma feminilidade anterior ao mimetismo e à máscara é retomada por Stephen Heath no artigo “Joan Riviere and the Mascarade”, como comprovação da noção de que a “feminilidade autêntica é este mimetismo, é a mascarada”. Abraçando a postulação da libido como masculina, Heath conclui que a feminilidade é a negação dessa libido, a “dissimulação de uma masculinidade fundamental”.²⁴

A feminilidade torna-se uma máscara que domina/resolve uma identificação masculina, pois a identificação masculina produz, na suposta matriz heterossexual do desejo, um desejo pelo objeto feminino, o Falo; conseqüentemente, portar a feminilidade como máscara pode revelar uma recusa da homossexualidade feminina; e, ao mesmo tempo, a incorporação hiperbólica desse Outro feminino que é recusado — forma peculiar de preservar e proteger esse amor no círculo de narcisismo melancólico e negativo que resulta da inculca psíquica da heterossexualidade compulsória.

Uma leitura possível de Riviere é que ela tem medo de seu próprio falicismo²⁵ — isto é, da identidade fálica que se arrisca a revelar ao longo de seu texto, de sua escrita, a rigor, da escrita do falicismo que seu próprio ensaio oculta e expressa. Contudo, o que ela busca negar e expressa ao tornar-se o objeto que ela mesma se proíbe de amar pode ser menos sua própria identidade masculina do que o desejo masculino heterossexual que é sua assinatura. Essa é a condição produzida por uma matriz que explica todo desejo de mulheres, por parte de sujeitos de qualquer sexo ou gênero, como originário de uma posição masculina, heterossexual. A libido-como-masculino é a fonte de que brota, presumivelmente, toda sexualidade possível.²⁶

Aqui a tipologia do gênero e da sexualidade precisa dar lugar à explicação discursiva da produção cultural do gênero. Se o analisando de Riviere é um homossexual sem homossexualidade, talvez seja porque

essa opção já é recusada a ela; a existência cultural dessa proibição está no espaço da conferência, determinando e diferenciando sua posição de oradora e sua platéia principalmente masculina. Embora tema que seu desejo castrador possa ser percebido, ela nega a existência de uma competição em torno de um objeto comum de desejo, sem o qual faltaria confirmação e signo essencial à identificação masculina que ela reconhece. Ora, sua explicação pressupõe a primazia da agressão sobre a sexualidade, o desejo de castrar e tomar o lugar do sujeito masculino, um desejo admitidamente enraizado numa rivalidade, mas que, para ela, se exaure no ato de deslocamento. Mas seria útil formular a questão: a que fantasia sexual serve essa agressão, e que sexualidade autoriza ela? Ainda que o direito de ocupar a posição de usuário da linguagem seja o objetivo aparente da agressão do analisando, podemos perguntar se não há um repúdio do feminino, que prepara essa posição no interior do discurso e ressurgue invariavelmente como o Outro-Fálico que confirmará fantasmaticamente a autoridade do sujeito falante.

Podemos então repensar as próprias noções de masculinidade e feminilidade, entendidas aqui como enraizadas em investimentos homossexuais não resolvidos. A recusa/dominação melancólica da homossexualidade culmina na incorporação do objeto do desejo do mesmo sexo e ressurgue na construção de “naturezas” sexuais distintas, as que exigem e instituem seus opostos por exclusão. Ainda assim, presumir a primazia da bissexualidade ou a caracterização primária da libido como masculina não explica a construção dessas várias “primazias”. Algumas explicações psicanalíticas argumentam que a feminilidade baseia-se na exclusão do masculino, sendo o masculino uma “parte” da composição psíquica bissexual. Supõe-se a coexistência desse binário, e então intercedem o recalçamento e a exclusão, para fabricar, a partir dele, identidades de gênero distintas, com o resultado de que a identidade é sempre já inerente a uma disposição bissexual que, por meio do recalçamento, é separada em suas partes componentes. Num sentido, a restrição binária sobre a cultura coloca-se como a bissexualidade pré-cultural que se divide na familiaridade heterossexual por via de seu advento na “cultura”. Desde o começo, contudo, a restrição binária à sexualidade mostra claramente

que a cultura não é de modo algum posterior à bissexualidade que ela supostamente reprime: ela constitui a matriz de inteligibilidade pela qual a própria bissexualidade primária se torna pensável. A “bissexualidade” postulada como fundação psíquica, e que se diz ser recalcada numa data posterior, é uma produção discursiva que afirma ser anterior a todo discurso, levada a efeito mediante práticas excludentes compulsórias e geradoras de uma heterossexualidade normativa.

O centro do discurso lacaniano é a noção de “cisão”, uma cisão primária ou fundamental que torna o sujeito internamente dividido e estabelece a dualidade dos sexos. Mas por que este foco exclusivo na divisão em dois? Em termos lacanianos, a cisão sempre aparenta ser o *efeito* da lei, e não uma condição preexistente sobre a qual a lei atua. Jacqueline Rose escreve que, “em ambos os sexos, a sexualidade dirá necessariamente respeito à duplicidade que mina sua cisão fundamental”²⁷, sugerindo que a divisão sexual, efetuada através do recalçamento, é invariavelmente minada pelo próprio ardid da identidade. Mas não se trataria aí de uma duplicidade pré-discursiva a minar a postura unívoca de cada posição no campo da diferença sexual? Rose escreve convincentemente que, “para Lacan, como vimos, não há realidade pré-discursiva (‘Como voltar a uma realidade pré-discursiva senão através de um discurso especial?’ SXX, p. 33), não há lugar anterior à lei que esteja disponível e possa ser recuperado”. Numa crítica indireta aos esforços de Irigaray de marcar um lugar para a escrita feminina fora da economia fálica, Rose acrescenta: “E não há feminino fora da linguagem.”²⁸ Se a proibição cria a “cisão fundamental” da sexualidade, e se essa “cisão” mostra-se dúbia exatamente por causa do artificialismo dessa divisão, então deve haver uma divisão que *resista* à divisão, uma duplicidade psíquica ou uma bissexualidade intrínseca que mina todo e qualquer esforço de separação. Considerar essa duplicidade psíquica como o *efeito* da Lei é o objetivo declarado de Lacan, mas é igualmente o ponto de resistência em sua teoria.

Sem dúvida, Rose está certa ao afirmar que toda identificação, precisamente por ter uma fantasia como ideal, está fadada ao fracasso. Qualquer teoria psicanalítica que preceitue um processo de desenvolvi-

mento que pressuponha a realização de uma dada identificação pai-filho ou mãe-filha funde erroneamente o Simbólico com o real, e perde de vista o ponto crítico de incomensurabilidade que expõe a “identificação” e o drama de “ser” e de “ter” o Falo como invariavelmente fantasístico.²⁹ Contudo, o que determina o domínio do fantasístico, as regras que regulam a incomensurabilidade do Simbólico com o real? Claro, não basta afirmar que esse drama diz respeito aos habitantes dos lares do capitalismo ocidental recente e que, talvez, em uma época ainda a ser definida, algum outro regime simbólico irá governar a linguagem da ontologia sexual. Ao instituir o simbólico como invariavelmente fantasístico, a “invariabilidade” acaba se modificando em “inevitabilidade”, gerando uma descrição da sexualidade cujos termos promovem um resultado de estase cultural.

A interpretação de Lacan, que compreende o pré-discursivo como uma impossibilidade, indica uma crítica que conceitua a Lei como proibitiva e generativa ao mesmo tempo. O fato de a linguagem da fisiologia ou de predisposição não se manifestar aqui é alvissareiro, mas há que notar que as restrições binárias continuam a operar no sentido de estruturar e formular a sexualidade, e delimitar de antemão as formas de sua resistência ao “real”. Ao demarcar o próprio domínio do que está sujeito ao recalçamento, a exclusão opera antes do recalçamento — isto é, na delimitação da Lei e de seus objetos de subordinação. Embora seja possível argumentar que, para Lacan, o recalçamento cria o recalçado mediante a lei proibitiva e paterna, este argumento não explica a nostalgia da plenitude perdida do gozo que permeia seu trabalho. Ora, a perda não poderia ser compreendida como perda, a menos que a própria irre recuperabilidade do prazer em questão não designasse um passado barrado do presente pela lei interditora. O fato de que não possamos conhecer esse passado a partir da posição do sujeito fundado não quer dizer que ele não ressurgir no discurso deste sujeito como *fêlure*, descontinuidade ou deslizamento metonímico. Assim como a realidade numenal mais verdadeira de Kant, o passado pré-jurídico do gozo é incognoscível a partir do interior da língua falada; isso não quer dizer, todavia, que esse passado não tenha realidade. A própria inacessibilidade do passado, in-

dicada pelo deslizamento metonímico no discurso contemporâneo, confirma essa plenitude original como realidade última.

Emerge uma outra questão: que credibilidade pode ser dada a uma explicação do Simbólico que exige conformidade a uma lei que se mostra impossível de cumprir e que não abre, para si mesma, nenhum espaço de flexibilidade, para sua reformulação cultural em formas de maior plasticidade? A injunção de tornar-se sexuado nos modos prescritos pelo Simbólico leva sempre ao fracasso e, em alguns casos, à revelação da natureza fantasmática da própria identidade sexual. A afirmação do Simbólico como inteligibilidade cultural em sua forma presente e hegemônica consolida efetivamente o poder dessas fantasias, bem como dos vários dramas dos fracassos da identificação. A alternativa não é sugerir que a identificação deva tornar-se uma realização viável. Mas o que parece realmente acontecer é uma romantização ou mesmo uma idealização religiosa do “fracasso”, uma humildade e limitação diante da Lei, o que torna a narrativa de Lacan ideologicamente suspeita. A dialética entre o imperativo jurídico que não pode ser cumprido e o fracasso inevitável “diante da lei” evoca a relação torturada entre o Deus do Velho Testamento e seus humildes servos, que lhe oferecem obediência sem pedir recompensa. Essa sexualidade incorpora hoje esse impulso religioso, sob a forma de uma demanda de amor (considerada “absoluta”) que se diferencia tanto da necessidade como do desejo (numa espécie de transcendência extática que eclipsa a sexualidade de modo geral) e que empresta credibilidade ao Simbólico, como aquilo que funciona, para os sujeitos humanos, como uma divindade inacessível mas determinante.

Essa estrutura de tragédia religiosa na teoria lacaniana mina efetivamente qualquer estratégia de política cultural para configurar uma alternativa imaginária para o jogo dos desejos. Se o Simbólico garante o fracasso das tarefas que ele ordena, talvez seus propósitos, como os do Deus do Velho Testamento, sejam inteiramente não teleológicos — não a realização de algum objetivo, mas obediência e sofrimento, para impor ao “sujeito” o sentido de sua limitação “diante da lei”. Há, é claro, o lado cômico desse drama, o qual é revelado pela descoberta da impos-

sibilidade permanente da realização da identidade. Mas até essa comédia é a expressão inversa de uma escravização ao Deus que ela afirma ser incapaz de superar.

A teoria lacaniana deve ser compreendida como uma espécie de “moral do escravo”. Mas como seria reformulada após a apropriação do *insight* de Nietzsche, em *Sobre a genealogia da moral*, de que Deus, o Simbólico inacessível, é tornado *inacessível* por um poder (a vontade de poder) que institui regularmente sua própria impotência?³⁰ Essa representação da lei paterna como autoridade inevitável e incognoscível diante da qual o sujeito sexuado está fadado a fracassar é na verdade o impulso teológico que a motiva, bem como a crítica da teologia que aponta para além desse marco. A construção da lei que garante o fracasso é sintomática de uma moral do escravo, que renega os próprios poderes generativos que usa para construir a “Lei” como impossibilidade permanente. Que poder cria essa ficção que reflete a sujeição inevitável? Qual o interesse cultural de conservar o poder nesse círculo de abnegação, e como resgatar esse poder das armadilhas de uma lei proibitiva que é esse poder em sua dissimulação e auto-sujeição?

3. FREUD E A MELANCOLIA DO GÊNERO

Ainda que Irigaray mantenha que a estrutura da feminilidade e da melancolia “se reiterem mutuamente”³¹, e que, em “Motherhood According to Bellini” e em *Soleil noir: Dépression et mélancolie*³², Kristeva identifique a maternidade com a melancolia, poucos foram os esforços para compreender a negação/preservação melancólica da homossexualidade na produção do gênero no interior da estrutura heterossexual. Freud isola o mecanismo da melancolia, caracterizando-o como essencial à “formação do ego” e do “caráter”, mas só faz menção indireta à centralidade da melancolia no gênero. Em *O ego e o id* (1923), ele discorre sobre o luto como estrutura incipiente da formação do ego, tescujos rastros podem ser encontrados no ensaio de 1917 “Luto e melan-

colia”.³³ Na experiência de perder um outro ser humano amado, argumenta Freud, o ego incorpora esse outro em sua própria estrutura, assumindo atributos do outro e “preservando-o” por meio de atos mágicos de imitação. A perda do outro desejado e amado é superada mediante um ato específico de identificação, ato este que busca acolher o outro na própria estrutura do eu: “Assim, refugiando-se no ego, o amor escapa à aniquilação.” (178) Essa identificação não é meramente momentânea ou ocasional, mas se torna uma nova estrutura da identidade; com efeito, o outro se torna parte do ego através da internalização permanente de seus atributos.³⁴ Nos casos em que uma relação ambivalente é interrompida pela perda, essa ambivalência é internalizada como uma predisposição autocrítica ou autodepreciativa, em que o papel do outro passa a ser ocupado e dirigido pelo próprio ego: “A identificação narcísica com o objeto torna-se então um substituto do investimento erótico, e resulta que, apesar do conflito com a pessoa amada, não é preciso abrir mão da relação amorosa.” (170) Freud esclarece, posteriormente, que o processo de internalização e preservação dos amores perdidos é crucial para a formação do ego e de sua “escolha de objeto”.

Em *O ego e o id*, Freud refere-se a esse processo de internalização descrito em “Luto e Melancolia” e observa:

(...) conseguimos explicar o doloroso distúrbio da melancolia pela suposição de que [nos que sofrem dele] um objeto perdido é reinstaurado no ego — isto é, que um investimento no objeto é substituído por uma identificação. Na época, contudo, não apreciamos plenamente o significado desse processo e não soubemos o quanto era comum e típico. Desde então, compreendemos que esse tipo de substituição tem grande peso na determinação da forma assumida pelo ego, e que dá uma contribuição essencial para a construção daquilo a que se chama seu “caráter”. (18)

Na seqüência deste capítulo sobre “O ego e o superego (ideal de ego)”, contudo, vemos que não é meramente o “caráter” que está sendo descrito, mas igualmente a aquisição de uma identidade do gênero. Ao afirmar que “é possível que essa identificação seja a única condição sob

a qual o id pode abrir mão de seus objetos”, Freud sugere que a estratégia de internalização da melancolia não se *opõe* ao trabalho do luto, mas pode ser o único caminho em que o ego pode sobreviver à perda de seus laços afetivos essenciais com o outro. Freud afirma então que “o caráter do ego é um precipitado de investimentos objetais abandonados e contém a história dessas escolhas de objeto”. (19) Esse processo de internalização de amores perdidos se torna pertinente à formação do gênero quando compreendemos que o tabu do incesto, entre outras funções, inicia, para o ego, a perda de um objeto de amor, e que esse ego se recupera dessa perda mediante a internalização do objeto tabu do desejo. No caso de uma união heterossexual proibida, é o objeto que é negado, mas não a modalidade de desejo, de modo que o desejo é desviado desse objeto para outros objetos do sexo oposto. Mas no caso de uma união homossexual proibida, é claro que tanto o desejo como o objeto requerem uma renúncia e, assim, se tornam sujeitos às estratégias de internalização da melancolia. Conseqüentemente, “o menino lida com seu pai identificando-se com ele”. (21)

Na formação inicial da identificação menino-pai, Freud especula que a identificação ocorre sem o investimento objetal anterior, (21) o que significa que a identificação em questão não é a conseqüência de um amor perdido ou proibido do filho pelo pai. Posteriormente, contudo, Freud postula a bissexualidade primária como fator complicador do processo de formação do caráter e do gênero. Com a postulação de um conjunto de disposições bissexuais da libido, não há razão para negar o amor sexual original do filho pelo pai, mas Freud implicitamente o faz. O menino mantém, todavia, um investimento primário na mãe, e Freud observa que a bissexualidade manifesta-se no comportamento masculino e feminino com que o menino tenta seduzir a mãe.

Embora Freud introduza o complexo de Édipo para explicar porque o menino precisa repudiar a mãe e adotar uma atitude ambivalente em relação ao pai, observa logo a seguir que “é até possível que a ambivalência nas relações com os pais deva ser inteiramente atribuída à bissexualidade, e que não se desenvolva, como indiquei acima, a partir da identificação em conseqüência da rivalidade”. (23, n.1) Mas o que condicionaria a am-

bivalência nesse caso? Freud sugere claramente que o menino tem de escolher não só entre as duas escolhas de objeto, mas entre as duas predisposições sexuais, masculina e feminina. O fato de o menino geralmente escolher o heterossexual não resultaria do medo da castração pelo pai, mas do medo de castração — isto é, do medo da “feminização”, associado com a homossexualidade masculina nas culturas heterossexuais. Com efeito, não é primordialmente o desejo heterossexual pela mãe que deve ser punido e sublimado, mas é o investimento homossexual que deve ser subordinado a uma heterossexualidade culturalmente sancionada. Ora, se é a bissexualidade primária, e não o drama edipiano da rivalidade, que produz no menino o repúdio da feminilidade e sua ambivalência em relação ao pai, então a primazia do investimento materno torna-se cada vez mais duvidosa e, conseqüentemente, a heterossexualidade primária do investimento objetual do menino.

Independentemente da razão por que o menino repudia a mãe (analisamos nós o pai punitivo como rival ou como objeto do desejo que proíbe a si mesmo como tal?), o repúdio se torna o momento fundador do que Freud chama de “consolidação” do gênero. Ao renunciar à mãe como objeto do desejo, o menino internaliza essa perda por meio de uma identificação com ela, ou desloca seu apego heterossexual, caso em que fortalece sua ligação com o pai e, por meio disso, “consolida” sua masculinidade. Como sugere a metáfora da consolidação, há claramente fragmentos de masculinidade a serem encontrados na paisagem, nas predisposições, tendências sexuais e objetivos psíquicos, mas eles são difusos e desorganizados, ainda não amarrados pela exclusividade de uma escolha de objeto heterossexual. De fato, quando o menino renuncia tanto ao objetivo como ao objeto, e portanto ao investimento heterossexual, ele internaliza a mãe e estabelece um superego feminino, o qual dissolve e desorganiza a masculinidade, consolidando disposições libidinais femininas em seu lugar.

Quanto à menina, o complexo de Édipo também pode ser “positivo” (identificação com o mesmo sexo) ou “negativo” (identificação com o sexo oposto); a perda do pai, iniciada pelo tabu do incesto, pode resultar numa identificação com o objeto perdido (consolidação da masculini-

dade) ou fazer com que o alvo se desvie do objeto, caso em que a heterossexualidade triunfa sobre a homossexualidade, e um objeto substituto é encontrado. Na conclusão do breve parágrafo sobre o complexo de Édipo negativo na menina, Freud observa que o fator a decidir se a identificação se realizará é a força ou fraqueza da masculinidade e da feminilidade em sua predisposição. Significativamente, Freud admite sua confusão sobre o que é exatamente uma predisposição masculina ou feminina, ao interromper sua reflexão a meio caminho com uma dúvida entre travessões: “— o que quer que seja isso —.” (22)

O que são essas predisposições primárias em que o próprio Freud parece se embaraçar? Serão elas atributos de uma organização libidinal inconsciente? Como exatamente estabelecem-se as várias identificações instauradas em conseqüência do trabalho do conflito edipiano no sentido de reforçar ou dissolver cada uma dessas predisposições? Que aspecto da “feminilidade” nós consideramos atinente à predisposição, e qual é a conseqüência da identificação? Ora, o que nos impediria de entender as “predisposições” de bissexualidade como *efeitos* ou *produtos* de uma série de internalizações? Além disso, como identificar, desde a origem, uma predisposição “feminina” ou “masculina”? Por que traços é ela reconhecida, e em que medida supomos que a predisposição “feminina” ou “masculina” é a precondição de uma escolha de objeto heterossexual? Em outras palavras, até que ponto nós tomamos o desejo pelo pai como prova de uma predisposição feminina, só porque partimos de uma matriz heterossexual do desejo, apesar da postulação da bissexualidade primária?

A conceituação da bissexualidade em termos de *predisposições*, feminina e masculina, que têm objetivos heterossexuais como seus correlatos intencionais sugere que, para Freud, a *bissexualidade é a coincidência de dois desejos heterossexuais no interior de um só psiquismo*. Com efeito, a predisposição masculina nunca se orienta para o pai como objeto de amor sexual, e tampouco se orienta para a mãe a predisposição feminina (a menina pode assim se orientar, mas isso antes de ter renunciado ao lado “masculino” da sua natureza disposicional). Ao repudiar a mãe

como objeto do amor sexual, a menina repudia necessariamente sua masculinidade e “fixa” paradoxalmente sua feminilidade, como uma conseqüência. Assim, não há homossexualidade na tese de bissexualidade primária de Freud, e só os opostos se atraem.

Mas que prova nos dá Freud da existência dessas predisposições? Se não há modo de distinguir entre a feminilidade adquirida mediante internalizações e aquela estritamente oriunda das predisposições, o que nos impede de concluir que todas as afinidades específicas do gênero são conseqüência de internalizações? Em que bases são atribuídas predisposições e identidades sexuais aos indivíduos, e que significados podemos dar à “feminilidade” e à “masculinidade” em sua origem? Tomando a problemática da internalização como ponto de partida, consideremos o *status* das identificações internalizadas na formação do gênero e, secundariamente, a relação entre uma afinidade de gênero internalizada e a melancolia autopunitiva das identificações internalizadas.

Em “Luto e Melancolia”, Freud interpreta as atitudes autocríticas do melancólico como resultantes da internalização de um objeto amoroso perdido. É precisamente porque foi perdido, mesmo que a relação permaneça ambivalente e não resolvida, que esse objeto é “trazido para dentro” do ego, onde a disputa recomeça magicamente, como um diálogo interior entre duas partes do psiquismo. Em “Luto e Melancolia”, o objeto perdido se estabelece no interior do ego como voz ou agência crítica, e a raiva originalmente sentida por ele se inverte, de modo que, internalizado, o objeto passa a recriminar o ego:

Ao escutar pacientemente as muitas e variadas auto-acusações do melancólico, não se pode evitar a impressão de que freqüentemente as mais violentas delas não se aplicam ao próprio paciente, mas, com modificações insignificantes, referem-se de fato a um outro, a alguém que o paciente ama, amou ou deveria amar... as auto-recriminações são recriminações contra um objeto amado, deslocadas para o ego do próprio paciente. (169)

O melancólico recusa a perda do objeto, e a internalização se torna uma estratégia de ressuscitação mágica do objeto perdido, não só porque

a perda é dolorosa, mas porque a ambivalência sentida em relação ao objeto exige que ele seja preservado até que as diferenças sejam superadas. Nesse ensaio, um dos primeiros, Freud compreende a tristeza como a retirada do investimento libidinal do objeto e sua transferência bem-sucedida para um novo objeto. Em *O ego e o id*, contudo, Freud revê essa distinção entre luto e melancolia, e sugere que o processo de identificação associado à melancolia pode ser “a única condição sob a qual o id pode abrir mão de seus objetos”. (19) Em outras palavras, a identificação com amores perdidos que é característica da melancolia torna-se uma precondição do trabalho do luto. Os dois processos, concebidos originalmente como opostos, passam a ser entendidos como aspectos integralmente relacionados do processo do luto.³⁵ Nessa última visão, Freud observa que a internalização da perda é compensatória: “Quando o ego assume as características do objeto, está, por assim dizer, impondo-se à perda do id, como se dissesse: ‘Olhe, você também pode me amar — sou muito parecido com o objeto.’” (20) Estritamente falando, abrir mão do objeto não é uma negação do investimento, mas sua internalização e, conseqüentemente, preservação.

Qual é exatamente a topologia da psique em que o ego e seus amores perdidos residem em abrigo perpétuo? Freud conceitua claramente o ego na companhia perpétua do ideal de ego, o qual atua como agência moral de vários tipos. As perdas internalizadas do ego são restabelecidas como parte desse agente de escrutínio moral, como a internalização da raiva e da culpa originalmente sentidas pelo objeto em sua forma externa. No ato da internalização, a raiva e a culpa, inevitavelmente aumentadas pela própria perda, voltam-se para dentro e são preservadas; o ego troca de lugar com o objeto internalizado e, por meio dessa operação, investe essa externalidade internalizada de ação e força morais. Assim, o ego cede sua raiva e eficácia ao ideal de ego, o qual se volta contra o próprio ego que o mantém e preserva; em outras palavras, o ego constrói um modo de se voltar contra si mesmo. E Freud adverte sobre as possibilidades hipermorais desse ideal de ego, que, levadas a extremos, podem motivar o suicídio.³⁶

A construção de um ideal de ego interior envolve igualmente a in-

ternalização de identidades de gênero. Freud observa que o ideal de ego é uma solução do complexo de Édipo e, assim, é instrumental na consolidação bem-sucedida da masculinidade e da feminidade:

O superego não é, todavia, um simples resíduo das escolhas de objeto anteriores do id: também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas. Sua relação com o ego não é esgotada pelo preceito: “Você tem de ser assim (como seu pai).” Ela abrange também uma proibição: “Você não pode ser assim (como seu pai) — isto é, não pode fazer tudo que ele faz; algumas coisas são prerrogativas dele.” (24)

O ideal de ego serve assim como agência interna de sanção e tabu, a qual, segundo Freud, atua para consolidar identidades de gênero por meio da reorientação e sublimação apropriadas do desejo. A internalização do genitor como objeto amoroso sofre uma inversão necessária de sentido. O genitor não só é proibido como objeto amoroso, mas é internalizado como objeto de amor *proibido* ou impeditivo. Desse modo, a função proibidora do ideal de ego age para inibir ou reprimir a expressão do desejo por esse genitor, mas também funda um “espaço” interno em que o amor pode ser *preservado*. Haja vista poder ser “positiva” ou “negativa” a solução do dilema edipiano, a proibição do genitor do sexo oposto pode levar tanto a uma identificação com o sexo do genitor perdido como a uma recusa dessa identificação e, conseqüentemente, a um desvio do desejo heterossexual.

Como conjunto de sanções e tabus, o ideal de ego regula e determina as identificações masculina e feminina. Considerando que as identificações substituem as relações de objeto e são a conseqüência de uma perda, a identificação de gênero é uma espécie de melancolia em que o sexo do objeto proibido é internalizado como proibição. Essa proibição sanciona e regula identidades de gênero distintas e a lei do desejo heterossexual. A resolução do complexo de Édipo afeta a identificação de gênero por via não só do tabu do incesto, mas, antes disso, do tabu contra a homossexualidade. O resultado é que a pessoa se identifica com o objeto amoroso do mesmo sexo, internalizando por meio disso tanto o

objetivo como o objeto do investimento homossexual. As identificações conseqüentes à melancolia são modos de preservação de relações de objeto não resolvidas e, no caso da identificação de gênero com o mesmo sexo, as relações de objeto não resolvidas são invariavelmente homossexuais. Aliás, quanto mais rigorosa e estável é a afinidade de gênero, menos resolvida é a perda original, de modo que as rígidas fronteiras de gênero agem inevitavelmente no sentido de ocultar a perda de um objeto amoroso original, o qual, não reconhecido, não pode se resolver.

Obviamente, porém, nem toda identificação de gênero baseia-se na implementação bem-sucedida do tabu contra a homossexualidade. Se as predisposições masculina e feminina são resultado da internalização efetiva desse tabu, e se a resposta melancólica à perda do objeto do mesmo sexo é incorporar e, a rigor, *tornar-se* esse objeto, por via da construção do ideal de ego, então a identidade de gênero parece ser, em primeiro lugar, a internalização de uma proibição que se mostra formadora da identidade. Além disso, essa identidade é construída e mantida pela aplicação coerente desse tabu, não só na estilização do corpo segundo categorias sexuais distintas, mas também na produção e na “predisposição” do desejo sexual. A linguagem das predisposições evolui de uma formação verbal (*estar disposto*) para formação substantival, em conseqüência do que se cristaliza (*ter predisposições*); a linguagem das “predisposições” desdobra-se assim em falso *fundacionismo*, sendo os resultados da afetividade formados ou “fixados” pelos efeitos da proibição. Como conseqüência, as predisposições não são fatos sexuais primários do psiquismo, mas efeitos produzidos por uma lei imposta pela cultura e pelos atos cúmplices e *transvalorizados* do ideal de ego.

Na melancolia, o objeto amado é perdido por uma variedade de meios: separação, morte ou ruptura de um laço afetivo. Na situação edipiana, contudo, a perda é ditada por uma *proibição* acompanhada de um conjunto de punições. A melancolia da identificação de gênero que “responde” ao dilema edipiano deve ser entendida, portanto, como a internalização de uma diretriz moral interna, que adquire sua estrutura e energia a partir de um tabu externamente imposto. Embora Freud não

o argumento explicitamente, dir-se-ia que o tabu contra a homossexualidade deve *preceder* o tabu heterossexual do incesto; o tabu contra a homossexualidade com efeito cria as “predisposições” heterossexuais pelas quais o conflito edipiano torna-se possível. O menino e a menina que entram no drama edipiano com objetivos incestuosos heterossexuais já foram submetidos a proibições que os “predispuseram” a direções sexuais distintas. Conseqüentemente, as predisposições que Freud supõe serem os fatos primários ou constitutivos da vida sexual são efeitos de uma lei que, internalizada, produz e regula identidades de gênero distintas e a heterossexualidade.

Longe de serem *fundantes*, essas predisposições são o resultado de um processo cujo objetivo é dissimular sua própria genealogia. Em outras palavras, as “predisposições” são vestígios de uma história de proibições sexuais impostas, de uma história que não é contada e cujas proibições buscam torná-la indizível. A narrativa da apropriação do gênero que começa pela postulação de predisposições exclui efetivamente seu ponto de partida, que a exporia como tática de auto-ampliação da própria proibição. Na narrativa psicanalítica, as predisposições são ensinadas, fixadas e consolidadas por uma proibição que, posteriormente e em nome da cultura, consegue subjugar o distúrbio criado por um investimento homossexual irrefreado. Contada do ponto de vista que toma a lei proibitiva como momento fundador da narrativa, a lei tanto produz a sexualidade sob forma de “predisposições” como reaparece arditosamente, num momento posterior, para transformar essas predisposições aparentemente “naturais” em estruturas culturalmente aceitáveis de parentesco exogâmico. Para ocultar sua genealogia como norma produtora do próprio fenômeno que ela afirma posteriormente somente canalizar ou reprimir, a lei desempenha um terceira função: ao instalar a si mesma como princípio de continuidade lógica numa narrativa de relações causais que toma os fatos psíquicos como seu ponto de partida, essa configuração da lei exclui a possibilidade de uma genealogia mais radical das origens culturais da sexualidade e das relações de poder.

O que significa exatamente inverter a narrativa causal de Freud e

pensar as disposições primárias como efeitos da lei? No primeiro volume de *A história da sexualidade*, Foucault critica a hipótese repressiva por ela pressupor um desejo original (não “desejo” nos termos de Lacan, mas gozo) que conserva integridade ontológica e prioridade temporal em relação à lei repressiva.³⁷ Essa lei, segundo Foucault, silencia ou transmuda subseqüentemente esse desejo em uma forma ou expressão secundária e inevitavelmente insatisfatória (deslocamento). Foucault argumenta que o desejo, que tanto é concebido como original quanto como recalçado, é o efeito da própria lei coercitiva. Conseqüentemente, a lei produz a suposição do desejo recalçado para racionalizar suas próprias estratégias auto-amplificadoras; e ao invés de exercer uma função repressiva, a lei jurídica deve ser reconcebida, aqui como em toda parte, como uma prática discursiva produtora ou generativa — discursiva porque produz a ficção lingüística do desejo recalçado para manter sua própria posição como instrumento teleológico. O desejo em questão assume o significado de “recalçado” na medida em que a lei constitui sua estrutura de contextualização; na verdade, a lei identifica e faz vigorar o “desejo recalçado” como tal, dissemina o termo e, com efeito, cava o espaço discursivo para a experiência constrangida e lingüisticamente elaborada chamada “desejo recalçado”.

O tabu contra o incesto, e implicitamente contra a homossexualidade é uma injunção repressora que presume um desejo original, localizado na noção de “predisposições”, o qual sofre a repressão de um direcionamento libidinal originalmente homossexual e produz o fenômeno deslocado do desejo heterossexual. A estrutura dessa metanarrativa particular do desenvolvimento infantil representa as predisposições sexuais como impulsos pré-discursivos, temporariamente primários e ontologicamente distintos, dotados de um propósito e, conseqüentemente, de um significado anterior a seu surgimento na linguagem e na cultura. A própria entrada no campo cultural desvia esse desejo de seu significado original, com a conseqüência de que o desejo é, na cultura, necessariamente, uma série de deslocamentos. Assim, a lei repressiva efetivamente produz a heterossexualidade, e atua não como um código meramente negativo ou excludente, mas como uma sanção e, mais apro-

priadamente, uma lei do discurso, distinguindo o que é dizível do que é indizível (delimitando e construindo o campo do indizível), o que é legítimo do que é ilegítimo.

4. A COMPLEXIDADE DO GÊNERO E OS LIMITES DA IDENTIFICAÇÃO

As análises precedentes de Lacan, de Riviere e de Freud, em *O ego e o id*, apresentam versões rivais de como funcionam as identificações do gênero — se é que se pode dizer que de fato “funcionam”. Podem a complexidade e a dissonância do gênero ser explicado pela multiplicação e convergência de uma variedade de identificações culturalmente dissonantes? Ou será toda identificação construída mediante a exclusão de uma sexualidade que questiona essas identificações? No primeiro caso, as identificações múltiplas podem constituir uma configuração não hierárquica de identidades mutáveis e superpostas que questionam a primazia de quaisquer atribuições unívocas de gênero. Na formulação de Lacan, a identificação é compreendida como fixada na disjunção binária entre “ter” e “ser” o Falo, com a consequência de que o termo excluído do binário assombra e perturba continuamente a postura coerente dos sujeitos. O termo excluído é uma sexualidade excluída que contesta as pretensões auto-referentes do sujeito, bem como suas afirmações de conhecer a fonte e o objeto de seu desejo.

Em sua maior parte, as críticas feministas preocupadas com a problemática psicanalítica da identificação têm concentrado sua atenção na questão da identificação materna, buscando elaborar uma posição epistemológica feminista a partir dessa identificação materna e/ou um discurso materno desenvolvido do ponto de vista dessa identificação e de suas dificuldades. Embora grande parte desse trabalho seja extremamente significativa e goze de muita influência, ocorre que passou a ocupar uma posição hegemônica no cânone emergente da teoria feminista. Além disso, esse enfoque tende a reforçar exatamente a estrutura binária heterossexista que cinzela os gêneros em masculino e feminino e impede

uma descrição adequada dos tipos de convergência subversiva e imitativa que caracterizam as culturas gay e lésbica. Contudo, num esforço muito parcial entrar em acordo com o discurso maternalista, a descrição de Julia Kristeva da semiótica como subversão materna do Simbólico será examinada no capítulo seguinte.

Que estratégias críticas e fontes de subversão surgem como consequência das explicações psicanalíticas consideradas até aqui? O recurso ao inconsciente como fonte de subversão só faz sentido, parece, se a lei paterna for compreendida como um determinismo rígido e universal que faz da “identidade” uma questão fixa e fantasística. Mesmo se aceitarmos o conteúdo fantasístico da identidade, não há razão para supor que a lei que fixa os termos dessa fantasia é impermeável à variabilidade e às possibilidades históricas.

Em oposição à lei fundadora do Simbólico, que fixa identidades *a priori*, podemos reconsiderar a história das identificações constitutivas sem a pressuposição de uma lei fixa e fundadora. Embora a “universalidade” da lei paterna possa ser contestada nos círculos antropológicos, parece importante considerar que o *significado* por ela suportado, em qualquer contexto histórico dado, é menos unívoco e menos deterministicamente eficaz do que as explicações de Lacan parecem reconhecer. Deveria ser possível apresentar um esquema dos caminhos pelos quais toda uma constelação de identificações se conforma ou não aos padrões de integridade do gênero culturalmente impostos. As identificações constitutivas de uma narrativa autobiográfica são sempre parcialmente fabricadas. Lacan afirma que nunca podemos contar a história de nossas origens, exatamente porque a linguagem separa o sujeito falante das origens libidinais recalçadas de sua fala; entretanto, o momento fundador em que a lei paterna institui o sujeito parece funcionar como uma meta-história, a qual não só podemos, como devemos contar, ainda que os momentos fundadores do sujeito, da instituição da lei, sejam tão anteriores ao sujeito falante quanto o próprio inconsciente.

A perspectiva alternativa sobre identificação que emerge da teoria psicanalítica sugere que as identificações múltiplas e coexistentes produzem conflitos, convergências e dissonâncias inovadoras nas configurações

rações do gênero, as quais contestam a fixidez das posições masculina e feminina em relação à lei paterna. Com efeito, a possibilidade de identificações múltiplas (que finalmente não são redutíveis a identificações primárias ou fundadoras, fixadas em posições masculinas e femininas) sugere que a Lei não é determinante e que “a” lei pode até não ser singular.

O debate sobre o significado ou as possibilidades subversivas das identificações não deixou claro, até aqui, o lugar preciso onde elas devem ser encontradas. O espaço psíquico interior em que se diz que são preservadas só faz sentido se pudermos entender esse espaço interior como um local fantasiado que serve a mais uma função psíquica. Ao concordar com Nicolas Abraham e Maria Torok, assim parece, o psicanalista Roy Schafer argumenta que a “incorporação” é uma fantasia e não um processo; o espaço interior dentro do qual um objeto é tomado é imaginado, e imaginado no bojo de uma linguagem que pode conjurar e reificar tais espaços.³⁸ Se as identificações sustentadas pela melancolia são “incorporadas”, resta então a questão: onde situa-se esse espaço incorporado? Se não está literalmente dentro do corpo, talvez esteja *sobre* o corpo, como seu significado superficial, de tal modo que o próprio corpo tem de ser compreendido *como* um espaço incorporado.

Abraham e Torok argumentam que a introjeção é um processo que serve ao trabalho do luto (em que o objeto não só é perdido, mas reconhecido como perdido).³⁹ Por outro lado, a incorporação pertence mais propriamente à melancolia, ao estado de tristeza renegada ou suspensa em que o objeto é, de algum modo, magicamente preservado “dentro do corpo”. Abraham e Torok sugerem que a introjeção da perda característica do luto estabelece *um espaço vazio*, interpretado literalmente pela boca vazia que se torna condição da fala e da significação. O deslocamento bem-sucedido da libido do objeto perdido é realizado mediante a formação de *palavras*, que tanto significam como deslocam o objeto; esse deslocamento do objeto original é uma atividade essencialmente metafórica em que as palavras “representam” a ausência e a ultrapassam. Compreende-se que a introjeção é trabalho do luto, mas é a incorporação, que denota a resolução *mágica* da perda, que caracteriza

a melancolia. Enquanto a introjeção funda a possibilidade da significação metafórica, a incorporação é antimetafórica, precisamente porque mantém a perda como radicalmente inominável; em outras palavras, a incorporação é não somente uma impossibilidade de nomear ou admitir a perda, mas corrói as condições da própria significação metafórica.

Como na perspectiva lacaniana, o repúdio do corpo materno é, para Abraham e Torok, a condição da significação no Simbólico. Eles argumentam, além disso, que esse recalçamento primário funda a possibilidade de individuação e de fala significante, em que a fala é necessariamente metafórica, no sentido de que o referente, o objeto do desejo, é um deslocamento perpétuo. Com efeito, a perda do corpo materno como objeto amoroso estabelece o espaço vazio a partir do qual se originam as palavras. Mas a recusa dessa perda — a melancolia — resulta na impossibilidade de deslocamento para as palavras; na verdade, o lugar do corpo materno é estabelecido no corpo, “criptografado”, para usar seu termo, ganhando ali residência permanente como uma parte morta e embotadora do corpo, ou então habitada ou possuída por fantasias de vários tipos.

Se considerarmos a identidade de gênero como uma estrutura melancólica, faz sentido escolher a “incorporação” como o modo pelo qual essa identificação se realiza. De fato, segundo o esquema acima, a identidade de gênero se estabeleceria por meio de uma recusa da perda, a qual se inscreve criptografada no corpo e, com efeito, determina o corpo vivo *versus* o morto. Como atividade antimetafórica, a incorporação *literaliza* a perda *sobre* ou *no* corpo, aparecendo assim como a facticidade do corpo, o meio pelo qual o corpo vem a suportar um “sexo” como sua verdade literal. A localização e/ou proibição de prazeres e desejos em zonas “erógenas” dadas constitui precisamente o tipo de melancolia diferenciadora do gênero que cobre a superfície do corpo. A perda do objeto do prazer se resolve mediante a incorporação deste mesmo prazer, resultando que o prazer tanto é determinado como proibido por via dos efeitos compulsórios da lei diferenciadora dos gêneros.

O tabu do incesto é, claro, mais abrangente do que o tabu contra a homossexualidade, mas no caso do tabu do incesto heterossexual, me-

diante o qual se estabelece a identidade heterossexual, a perda é experimentada como tristeza. Já no caso da proibição do incesto homossexual mediante a qual se estabelece a identidade heterossexual, a perda é preservada por intermédio de uma estrutura melancólica. A perda do objeto heterossexual, argumenta Freud, resulta no deslocamento desse objeto, mas não do objetivo heterossexual; por outro lado, a perda do objeto homossexual exige a perda do objetivo e do objeto. Em outras palavras, não só o objeto é perdido, mas o desejo é plenamente negado: “eu nunca perdi essa pessoa, nunca amei essa pessoa. Na verdade, nunca senti esse tipo de amor.” Pela trajetória total da negação, salvaguarda-se ainda mais a preservação melancólica desse amor.

A tese de Irigaray de que as estruturas da melancolia e da feminilidade desenvolvida são muito semelhantes no trabalho de Freud refere-se à negação do objeto e do objetivo que constitui a “dupla onda” de recalçamento característica da feminidade plenamente desenvolvida. Para Irigaray, é o reconhecimento da castração que introduz a menina em “uma ‘perda’ que escapa radicalmente a toda representação”.⁴⁰ A melancolia é assim uma norma psicanalítica para as mulheres, norma que repousa sobre seu desejo ostensivo de ter um pênis, um desejo que, convenientemente, não pode mais ser sentido ou conhecido.

A leitura de Irigaray, repleta de citações irônicas, é perfeita para desmascarar as assertivas desenvolvimentais sobre sexualidade e feminidade que claramente permeiam o texto de Freud. Como ela também nos mostra, há outras leituras possíveis dessa teoria, as quais excedem, invertem e deslocam os objetivos declarados de Freud. Considere-se que a recusa do investimento homossexual, desejo e objetivo conjuntamente, recusa esta tanto impingida pelo tabu social como apropriada pelos estágios do desenvolvimento, resulta numa estrutura melancólica que efetivamente encerre esse objetivo e esse objeto no espaço corporal ou “cripta” estabelecida por uma negação permanente. Se a negação heterossexual da homossexualidade resulta em melancolia, e se a melancolia age através da incorporação, então o amor homossexual renegado é preservado pelo cultivo de uma identidade de gênero definida por oposição. Em outras palavras, a homossexualidade masculina renegada cul-

mina numa masculinidade acentuada ou consolidada, que mantém o feminino como impensável e inominável. Contudo, o reconhecimento do desejo heterossexual leva a um deslocamento de um objeto original para um objeto secundário, precisamente o tipo de desapego e reinvestimento libidinais que Freud afirma serem o caráter do luto normal.

É claro que um homossexual, para quem o desejo heterossexual é impensável, bem pode preservar essa heterossexualidade por meio de uma estrutura melancólica de incorporação, pela identificação e incorporação do amor que não é nem reconhecido nem pranteado. Mas aqui fica claro que a recusa heterossexual a reconhecer a atração homossexual primária é imposta culturalmente por uma proibição da homossexualidade que não tem paralelo no caso do homossexual melancólico. Em outras palavras, a melancolia heterossexual é instituída e mantida culturalmente, como o preço de identidades de gênero estáveis relacionadas por desejos opostos.

Mas que linguagem de superfície e profundidade expressa adequadamente esse efeito incorporador da melancolia? Uma resposta preliminar é possível para essa pergunta no discurso psicanalítico, mas uma compreensão mais plena nos levará, no último capítulo, a considerar o gênero como uma representação que constitui *performativamente* a aparência de sua própria fixidez interior. Nesse ponto, contudo, a afirmação de que a incorporação é uma fantasia sugere que a incorporação de uma identidade é uma fantasia de literalização ou uma *fantasia literalizante*.⁴¹ Por causa exatamente de sua estrutura melancólica, essa literalização do corpo oculta sua genealogia e se apresenta sob a categoria de “fato natural”.

O que significa sustentar uma fantasia literalizante? Se a diferenciação do gênero decorre do tabu do incesto e do tabu anterior da homossexualidade, então “tornar-se” um gênero é um laborioso processo de tornar-se *naturalizado*, processo que requer uma diferenciação de prazeres e de partes corporais, com base em significados com características de gênero. Diz-se que os prazeres residem no pênis, na vagina e nos seios, ou que emanam deles, mas tais descrições correspondem a um corpo que já foi construído ou naturalizado como portador de traços específi-

cos de gênero. Em outras palavras, algumas partes do corpo tornam-se focos concebíveis de prazer precisamente porque correspondem a um ideal normativo de um corpo já portador de um gênero específico. Em certo sentido, os prazeres são determinados pela estrutura melancólica do gênero pela qual alguns órgãos são amortecidos para o prazer e outros, vivificados. A questão de saber que prazeres viverão e que outros morrerão está freqüentemente ligada a qual deles serve às práticas legitimadoras de formação da identidade que ocorrem na matriz das normas do gênero.⁴²

Os transexuais afirmam amiúde uma descontinuidade radical entre prazeres sexuais e partes corporais. Muito freqüentemente, o que se quer em termos de prazer exige uma participação imaginária de partes do corpo, tanto apêndices como orifícios, que a pessoa pode de fato não possuir, ou, dito de outro modo, o prazer pode requerer que se imagine um conjunto exagerado ou diminuído de partes. É claro, o *status* imaginário do desejo não se restringe à identidade transexual; a natureza fantástica do desejo não revela o corpo como sua base ou sua causa, mas como sua *ocasião* e seu *objeto*. A estratégia do desejo é em parte a transfiguração do próprio corpo desejante. Aliás, para desejar, talvez seja necessário acreditar em um ego corporal alterado⁴³, o qual, no interior das regras de gênero do imaginário, corresponda às exigências de um corpo capaz de desejo. Essa condição imaginária do desejo sempre excede o corpo físico pelo qual ou no qual ela atua.

Desde sempre um signo cultural, o corpo estabelece limites para os significados imaginários que ocasiona, mas nunca está livre de uma construção imaginária. O corpo fantasiado jamais poderá ser compreendido em relação ao corpo real; ele só pode ser compreendido em relação a uma outra fantasia culturalmente instituída, a qual postula o lugar do “literal” e do “real”. Os limites do “real” são produzidos no campo da heterossexualização naturalizada dos corpos, em que os fatos físicos servem como causas e os desejos refletem os efeitos inexoráveis dessa fisicalidade.

A fusão do desejo com o real — isto é, a crença em que são partes do corpo, o pênis “literal”, a vagina “literal”, que causam prazer e desejo — constitui precisamente o tipo de fantasia literalizante caracterís-

tica da síndrome da heterossexualidade melancólica. A homossexualidade repudiada que está na base da heterossexualidade melancólica reemerge como facticidade anatômica manifesta do sexo, em que o “sexo” designa a obscura unidade entre anatomia, “identidade natural” e “desejo natural”. A perda é negada e incorporada, e a genealogia dessa transmutação é plenamente esquecida e recalçada. A superfície sexuada do corpo emerge assim como o signo necessário de uma identidade e de um desejo natural(izados). A perda da homossexualidade é recusada e o amor é preservado ou codificado nas partes do próprio corpo, literalizado na facticidade anatômica ostensiva do sexo. Aqui nós vemos a estratégia geral de literalização como uma forma de esquecimento que, no caso da anatomia sexual literalizada, “esquece” o imaginário, e, com ele, a homossexualidade imaginável. No caso do heterossexual masculino melancólico, ele nunca amou outro homem, ele *é* homem, e pode se apoiar em fatos empíricos que irão prová-lo. Mas a literalização da anatomia não só não prova nada, como também é uma restrição literalizante do prazer no próprio órgão asseverado como signo da identidade masculina. O amor pelo pai é armazenado no pênis, salvaguardado por meio de uma negação impérvia, e o desejo, que passa então a centrar-se nesse pênis, tem nessa negação contínua sua estrutura e sua incumbência. Aliás, a mulher-como-objeto tem de ser o signo de que ele não só nunca sentiu desejo homossexual, mas nunca sentiu pesar por sua perda. Certamente, a mulher-como-signo tem efetivamente de deslocar e ocultar essa história pré-heterossexual em favor de outra, capaz de consagrar uma heterossexualidade sem suturas.

5. REFORMULANDO A PROIBIÇÃO COMO PODER

Embora a crítica genealógica de Foucault ao *fundacionismo* tenha guiado esta leitura de Lévi-Strauss, Freud e da matriz heterossexual, faz-se necessária uma compreensão ainda mais precisa de como a lei jurídica da psicanálise, o recalçamento, produz e reproduz os gêneros que tenta contro-

lar. As teóricas feministas têm sido atraídas para a explicação psicanalítica da diferença sexual em parte porque as dinâmicas edipiana e pré-edipiana parecem oferecer uma maneira de situar a construção primária do gênero. Pode a proibição do incesto, que proscreve e sanciona posições de gênero hierárquica e binariamente estruturadas, ser reconhecida como uma força produtora que gera inadvertidamente várias configurações culturais do gênero? O tabu do incesto está sujeito à crítica da hipótese da repressão apresentada por Foucault? Como seria um desdobramento feminista dessa crítica? Mobilizaria essa crítica o projeto de confundir as restrições binárias que pesam sobre sexo/gênero, impostas pela matriz heterossexual? Certamente, uma das leituras feministas mais influentes de Lévi-Strauss, Lacan e Freud está no artigo de Gayle Rubin, "The Traffic of Women: The 'Political Economy' of Sex" ["Tráfico de mulheres: a 'economia política' do sexo"], publicado em 1975.⁴⁴ Embora Foucault não seja mencionado nesse artigo, nele Rubin efetivamente prepara o terreno para uma crítica foucaultiana. O fato de a autora ter-se apropriado posteriormente de Foucault para seu trabalho numa teoria sexual radical⁴⁵ levanta retrospectivamente a questão de saber até que ponto esse artigo tão influente poderia ser reescrito na perspectiva foucaultiana.

A análise foucaultiana das possibilidades culturalmente produtivas da lei da proibição se apóia claramente na teoria existente da sublimação articulada por Freud no *Mal-estar da civilização*, e reinterpretada por Marcuse em *Eros e civilização*. Tanto Freud como Marcuse identificam os efeitos produtivos da sublimação, argumentando que os artefatos e instituições culturais são efeitos do Eros sublimado. Ainda que Freud veja a sublimação da sexualidade como produtora de um "mal-estar" generalizado, Marcuse, à moda platônica, subordina Eros ao Logos, e vê no ato da sublimação a mais satisfatória expressão do espírito humano. Em divergência radical com essas teorias da sublimação, entretanto, Foucault defende uma lei produtiva sem a postulação de um desejo original; a operação dessa lei se justifica e consolida pela construção de uma explicação narrativa de sua própria genealogia, a qual de fato mascara sua própria imersão nas relações de poder. Assim, o tabu do incesto não reprimiria nenhuma predisposição primária, mas criaria efetivamente a

distinção entre as predisposições "primárias" e "secundárias", para narrar e reproduzir a distinção entre uma heterossexualidade legítima e uma homossexualidade ilegítima. De fato, se concebermos o tabu do incesto como primariamente produtivo em seus efeitos, então a proibição que funda o "sujeito" e sobrevive como a lei de seu desejo torna-se o meio pelo qual a identidade, e particularmente a identidade de gênero, se constitui.

Enfatizando o tabu do incesto como proibição e como sanção, Rubin escreve:

o tabu do incesto impõe o objetivo social da exogamia e da aliança aos eventos biológicos do sexo e da procriação. O tabu do incesto divide o universo da escolha sexual em categorias de parceiros sexuais permitidos e proibidos. (173)

Porque todas as culturas buscam reproduzir a si mesmas, e porque a identidade social particular do grupo de parentesco tem de ser preservada, a exogamia é instituída e, como seu pressuposto, também a heterossexualidade exogâmica. Conseqüentemente, o tabu do incesto não só proíbe a união sexual entre membros da mesma linhagem de parentesco, mas envolve igualmente um tabu contra a homossexualidade. Rubin escreve:

o tabu do incesto pressupõe um tabu anterior, menos enunciado, contra a homossexualidade. Uma proibição contra *algumas* uniões heterossexuais supõe um tabu contra as uniões *não* heterossexuais. O gênero é não somente uma identificação com um sexo; ele também implica que o desejo sexual seja dirigido para o sexo oposto. A divisão sexual do trabalho está implícita em ambos os aspectos do gênero — ela os cria masculino e feminino, e os cria heterossexuais. (180)

Rubin entende que a psicanálise, principalmente em sua encarnação lacaniana, complementa a descrição de Lévi-Strauss das relações de parentesco. Ela entende, particularmente, que o "sistema de sexo/gênero",

o mecanismo cultural regulamentado de transformação de masculinos e femininos biológicos em gêneros distintos e hierarquizados, é, a um só tempo, comandado pelas instituições culturais (a família, as formas residuais do “troca de mulheres”, a heterossexualidade obrigatória) e inculcado pelas leis que estruturam e impulsionam o desenvolvimento psíquico individual. Assim, o complexo de Édipo exemplifica concretamente e executa o tabu cultural contra o incesto, e resulta em identificações distintas de gênero e numa predisposição heterossexual como corolário. Em seu ensaio, Rubin sustenta, além disso, que antes da transformação de um masculino ou feminino biológicos em um homem ou uma mulher com traços de gênero, “cada criança contém todas as possibilidades sexuais acessíveis à expressão humana”. (189)

O esforço de situar e descrever uma sexualidade “antes da lei”, como uma bissexualidade primária ou um polimorfismo ideal e irrestrito implica que a lei é anterior à sexualidade. Como restrição a uma plenitude originária, a lei proíbe alguns grupos de possibilidades sexuais pré-punitivas e sanciona outros. Mas, se aplicarmos a crítica foucaultiana da hipótese de repressão ao tabu do incesto — esse paradigma da lei repressiva —, veremos que a lei parece produzir *tanto* a heterossexualidade sancionada *como* a homossexualidade transgressora. Ambas são na verdade *efeitos*, temporal e ontologicamente posteriores à lei ela mesma, e a ilusão de uma sexualidade antes da lei é, ela própria, uma criação dessa lei.

O ensaio de Rubin mantém o compromisso com uma distinção entre sexo e gênero, que presume a realidade ontológica anterior e distinta de um “sexo” que é refeito em nome da lei, vale dizer, é transformado subsequente em “gênero”. Essa narrativa da aquisição do gênero exige um certo ordenamento temporal dos eventos, o qual pressupõe que o narrador esteja em posição de “conhecer” tanto o que é anterior como o que é posterior à lei. Todavia, a narração ocorre numa linguagem que, estritamente falando, é posterior à lei, é consequência da lei, e assim provém de um ponto de vista tardio e retrospectivo. Se essa linguagem é estruturada pela lei, e se a lei é exemplificada e, a rigor, imposta na linguagem, a descrição, narração não só não pode conhecer o que está fora dela mesma — isto é, o que é anterior à lei —, como sua descrição

desse “antes” estará sempre a serviço do “depois”. Em outras palavras, não só a narrativa reivindica acesso a um “antes” do qual está por definição excluída (em virtude de seu caráter lingüístico), mas a descrição do “antes” ocorre nos termos do “depois” e, conseqüentemente, torna-se uma atenuação da própria lei no lugar da sua ausência.

Embora Rubin afirme a existência de um universo ilimitado de possibilidades sexuais para a criança pré-ediapiana, ela não subscreve a noção de uma bissexualidade primária. De fato, a bissexualidade é consequência de práticas de educação infantil em que os pais de ambos os sexos estão presentes e se ocupam de fato dos cuidados à criança, e em que o repúdio à feminidade já não serve, tanto para homens como para mulheres, como pré-condição da identidade de gênero. (199) Ao conclamar a uma “revolução do parentesco”, Rubin prefigura a erradicação da troca de mulheres, cujos traços são evidentes não só na institucionalização contemporânea da heterossexualidade, mas também nas normas psíquicas residuais (a institucionalização da psique) que sancionam e constroem a sexualidade e a identidade de gênero em termos heterossexuais. Com o afrouxamento do caráter compulsório da heterossexualidade e a emergência simultânea de possibilidades culturais bissexuais e homossexuais de comportamento e identidade, Rubin contempla a derrocada do próprio gênero. (204) Na medida em que o gênero é a transformação cultural de uma polissexualidade biológica em uma heterossexualidade culturalmente comandada, e na medida em que a heterossexualidade expõe identidades de gênero distintas e hierarquizadas para alcançar seu objetivo, o colapso do caráter compulsório da heterossexualidade implicaria, para Rubin, o corolário do colapso do próprio gênero. Se o gênero pode ou não ser plenamente erradicado e em que sentido seu “colapso” seria culturalmente imaginável são implicações intrigantes, mas não esclarecidas por sua análise.

A tese de Rubin repousa sobre a possibilidade de que a lei seja de fato subvertida, e de que a interpretação cultural de corpos diferentemente sexados possa ocorrer, em termos ideais, sem referência à disparidade de gênero. Parece claro que os sistemas de heterossexualidade compulsória podem se alterar — e têm sem dúvida mudado — e que a troca das mu-

lheres, sob formas residuais quaisquer, não determina necessariamente uma troca heterossexual; nesse sentido, Rubin reconhece as implicações misóginas do estruturalismo notoriamente não diacrônico de Lévi-Strauss. Mas que é que a leva à conclusão de que o gênero é meramente função da heterossexualidade compulsória, e de que, sem este *status* compulsório, o campo dos corpos não mais seria marcado em termos de gênero? Claramente, Rubin já imaginou um mundo sexual alternativo, um mundo atribuído a um estágio utópico do desenvolvimento infantil, a um “antes” da lei que promete ressurgir “depois” do fim ou da dispersão da lei. Se aceitarmos as críticas de Foucault e Derrida sobre a viabilidade de conhecermos ou nos referirmos a esse “antes”, como haveríamos de revisar a narrativa da aquisição do gênero? Se rejeitarmos a postulação de uma sexualidade ideal anterior ao tabu do incesto, e se também nos recusarmos a aceitar a premissa estruturalista da permanência cultural desse tabu, que relação restará entre a sexualidade e a lei para a descrição do gênero? Será que precisamos recorrer a um estado mais feliz, anterior à lei, para podermos afirmar que as relações de gênero contemporâneas e a produção punitiva das identidades de gênero são opressivas?

A crítica de Foucault à hipótese do recalçamento em *A história da sexualidade: Volume I*, argumenta que a “lei” estruturalista (a) pode ser compreendida como uma formação de *poder*, uma configuração histórica específica, e (b) como produtora ou geradora do desejo que supostamente ela reprime. O objeto do recalçamento não é o *desejo* que ela toma como seu objeto aparente, mas as múltiplas configurações do poder em si, cuja própria pluralidade deslocaria as aparentes universalidade e necessidade da lei jurídica ou repressora. Em outras palavras, o desejo e seu recalçamento são uma oportunidade para a consolidação das estruturas jurídicas; o desejo é fabricado e proibido como um gesto simbólico ritual pelo qual o modelo jurídico exerce e consolida seu próprio poder.

O tabu do incesto é a lei jurídica que supostamente proíbe os desejos incestuosos e constrói certas subjetividades com traços de gênero por meio do mecanismo da identificação compulsória. Mas o que garante a universalidade ou a necessidade dessa lei? É claro, há debates antropológicos em que se busca afirmar e contestar a universalidade do tabu do

incesto⁴⁶, e há uma disputa secundária em torno do que pode implicar, se tal for o caso, para o significado dos processos sociais, a afirmação da universalidade da lei.⁴⁷ Afirmar que uma lei é universal não é o mesmo que afirmar que ela opera da mesma maneira em diferentes culturas, ou que determina a vida social de modo unilateral. De fato, atribuir universalidade a uma lei pode implicar simplesmente que ela opera como uma estrutura dominante em cujo interior ocorrem as relações sociais. Afirmar a presença universal de uma lei na vida social não significa, de modo algum, afirmar que ela existe em todos os aspectos da forma social considerada; mais modestamente, isso significa que a lei existe e que opera em algum lugar em todas as formas sociais.

Minha tarefa aqui não é mostrar a existência de culturas em que o tabu do incesto como tal não opera, mas antes sublinhar a generatividade desse tabu onde ele opera, e não meramente seu *status* jurídico. Em outras palavras, não só o tabu proíbe e dita a sexualidade em certas formas, mas produz inadvertidamente uma variedade de desejos e identidades substitutos, os quais não são, em nenhum sentido, reprimidos *a priori*, exceto pelo aspecto de serem em algum sentido “substitutos”. Se estendermos a crítica de Foucault ao tabu do incesto, veremos que o tabu e o desejo original pela mãe/pelo pai podem ser historicizados de várias maneiras resistentes à universalidade das fórmulas de Lacan. Pode-se entender que o tabu cria e sustenta o desejo pela mãe/pelo pai e o deslocamento compulsório desse desejo. A noção de uma sexualidade “original” para sempre recalçada e proibida torna-se assim uma produção da lei, a qual funciona subsequentemente como sua proibição. Se a mãe é o desejo original, e isso bem pode ser verdade para um grande número de famílias do capitalismo recente, trata-se de um desejo que tanto é produzido como proibido nos termos desse contexto cultural. Em outras palavras, a lei que proíbe essa união é a mesma que a incita, e já não é mais possível isolar a função recalçadora da função produtiva do tabu jurídico do incesto.

É claro que a teoria psicanalítica sempre reconheceu a função produtiva do tabu do incesto; é ele que cria o desejo sexual e identidades sexuais distintas. A psicanálise também tem sido clara sobre o fato de

que o tabu do incesto nem sempre opera para produzir gêneros e desejos no sentido esperado. O exemplo do complexo de Édipo negativo nada mais é do que uma ocasião em que a proibição do incesto é claramente mais forte em relação ao genitor de sexo oposto do que em relação ao genitor do mesmo sexo, e o genitor proibido se torna a figura de identificação. Mas como redescrever este exemplo na perspectiva da concepção do tabu do incesto como jurídico e generativo? O desejo pelo genitor que, objeto do tabu, se torna a figura de identificação tanto é produzido como negado pelo mesmo mecanismo de poder. Mas para que fim? Se o tabu do incesto regulamenta a produção de identidades distintas de gênero, e se essa produção exige a proibição e a sanção da homossexualidade, então a homossexualidade emerge como um desejo que tem de ser produzido para permanecer recalcado. Em outras palavras, para que a homossexualidade permaneça intata como forma social distinta, ela *exige* uma concepção inteligível da homossexualidade e também a proibição dessa concepção, tornando-a culturalmente ininteligível. Na psicanálise, a bissexualidade e a homossexualidade são consideradas predisposições libidinais primárias, e a homossexualidade é a construção laboriosa que se baseia em seu recalco gradual. Ao mesmo tempo que esta doutrina parece encerrar uma possibilidade subversiva, a construção discursiva da bissexualidade e da homossexualidade presente na literatura psicanalítica refuta a afirmação de seu *status* pré-cultural. A discussão acima sobre a linguagem das predisposições bissexuais é portanto pertinente.⁴⁸

A bissexualidade, da qual se diz estar “fora” do Simbólico e servir como *locus* de subversão, é, na verdade, uma construção nos termos desse discurso constitutivo, a construção de um “fora” que todavia está completamente “dentro”, não de uma possibilidade além da cultura, mas de uma possibilidade cultural concreta que é recusada e redescrita como impossível. O que permanece “impensável” e “indizível” nos termos de uma forma cultural existente não é necessariamente o que é excluído da matriz de inteligibilidade presente no interior dessa forma; ao contrário,

o marginalizado, e não o excluído, é que é a possibilidade cultural causadora de medo ou, no mínimo, da perda de sanções. Não ter o reconhecimento social como homossexual efetivo é perder uma identidade social possível em troca de uma que é radicalmente menos sancionada. O “impensável” está assim plenamente dentro da cultura, mas é plenamente excluído da cultura *dominante*. A teoria que presume a bissexualidade ou a homossexualidade como o “antes” da cultura, e que situa essa “prioridade” como fonte de uma subversão pré-discursiva, proíbe efetivamente, a partir de dentro dos termos da cultura, a própria subversão que ela ambivalentemente defende e à qual se opõe. Como argumentarei no caso de Kristeva, a subversão se torna assim um gesto fútil, mantido apenas num modo estético irreal, que nunca pode ser traduzido em outras práticas culturais.

No caso do tabu do incesto, Lacan afirma que o desejo (como oposto à necessidade) é instituído por meio dessa lei. A existência “inteligível” nos termos do Simbólico requer tanto a institucionalização do desejo como sua insatisfação, conseqüência necessária do recalco do prazer *original* e da necessidade associados ao corpo materno. Esse prazer pleno que assombra o desejo como prazer inatingível é a memória irre recuperável do prazer antes da lei. Lacan é claro sobre o fato de o prazer antes da lei ser apenas fantasiado e repetir-se nas fantasias infinitas do desejo. Mas em que sentido a fantasia, ela mesma proibida de recuperar literalmente um prazer original, é a constituição de uma fantasia de “originalidade” que pode ou não corresponder a um estado libidinal literal? De fato, em que medida esta questão pode ser resolvida nos termos da teoria lacaniana? Só se pode compreender um deslocamento ou substituição como tais em relação a um original, um original que, neste caso, nunca pode ser recuperado ou conhecido. Essa origem especulativa é sempre meditada de uma posição retrospectiva, a partir da qual ela assume o caráter de um ideal. A santificação desse “além” prazeroso é instituída mediante a invocação de uma ordem Simbólica essencialmente imutável.⁴⁹ Ora, é preciso entender o drama do Simbólico, do desejo, da instituição da diferença sexual, como uma economia significativa autônoma que detém o poder de demarcar e excluir o que pode

e o que não pode ser pensado nos termos da inteligibilidade cultural. Mobilizar a distinção entre o que existe “antes” e o “durante” a cultura é uma maneira de excluir possibilidades culturais desde o início. Assim como a “ordem das aparências” — a temporalidade fundadora do relato — contesta a coerência narrativa, ao introduzir a divisão no sujeito e a *fêlure* no desejo, ela reinstalou uma coerência no âmbito da exposição temporal. Como resultado, essa estratégia narrativa, girando em torno da distinção entre uma origem irrecuperável e um presente perpetuamente deslocado, não mede esforços para recuperar essa origem, em nome de uma subversão inevitavelmente atrasada.

CAPÍTULO 3 **Atos corporais subversivos**