

CAPÍTULO 2 Proibição, psicanálise e a produção da matriz heterossexual

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

Monique Wittig, *The Straight Mind*
[A mentalidade hétero]

Houve ocasiões em que a teoria feminista se sentiu 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 autorreificação 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 autorreificadoras do poder masculinista, deve evitar promover uma reificação politicamente problemática da experiência das mulheres.

A autojustificação de uma lei repressiva ou subordinadora quase sempre se baseia 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 apoia, mesmo inadvertidamente, a reificação de uma esfera pré-cultural do autêntico feminino. Esse recurso a uma feminilidade 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, subsequentemente transformado numa “mulher” socialmente subordinada, com a consequência 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, por assim dizer, a “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 ser a designação mais tosca, mostra-se desde sempre “fabricado”, e as distinções centrais da antropologia estruturalista perecem desmoronar.³

Compreensivelmente, o esforço para localizar uma natureza sexuada 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 plan-

tada 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 se transforma 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?

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 fornece 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 subsequentemente 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 linguístico necessariamente completo. Todos os termos linguísticos pressupõem uma totalidade linguística 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 afirmações de totalidade e universalidade, bem como a presunção de oposições estruturais binárias a operarem implicitamente no sentido de subjugar a ambiguidade e abertura insistentes da significação linguística 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 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 na economia hegeliana de Lévi-Strauss aceita e rechaça a negação explícita da mediação masculina? 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 “homossexualidade”),⁸ numa sexualidade *recalcada* e consequentemente 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, consequentemente, a regra da exogamia — não é simplesmente a da permuta de bens. A troca — e, consequentemente, 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 conjectura 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 autoanuladora. 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 nexo significativo 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 vivido”.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 ideias 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 proscrição?

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 lacanianiana 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 linguísticas.

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 consequência necessária da proibição que alicerça a possibilidade da linguagem e marca a futilidade de seus gestos referenciais.

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 loca-

liza 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 autoelaboração 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 excludentes 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 recalca-mento, que figura como um sujeito autônomo e autorreferido, 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 autorreferido no corpo da linguagem — sob a condição de um recalca-mento primário dos prazeres incestuosos pré-individuados associados com o corpo materno (então recalcado).

O sujeito masculino só *se manifesta* para originar significados e, por meio disso, significar. Sua autonomia aparentemente autorreferida tenta ocultar o recalçamento que, ao mesmo tempo, é sua base e a possibilidade 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 autorreferidas do sujeito masculino, um poder que, se retirado, romperia as ilusões fundadoras da posição desse sujeito. Para “ser” o Falo, refletoras ou garantidas 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

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 subsequentes, 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 parecer 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” (p. 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 contra-

ditórios: 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 excludentes 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 significativa adquire um valor de fetiche (p. 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]” (p. 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 consequência de uma recusa amorosa.¹⁹ O fato de 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” (p. 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 feminina 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 *consequência* 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 consequência 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 mascarada, 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.” (p. 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 ato 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” (p. 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. (p. 35)

Não fica claro qual é a forma “exagerada” de heterossexualidade que o homem homossexual pretensamente exhibiria, 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 ideia 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 consequência 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 consequências 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 plateia 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 consequências 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.” (p. 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 recalcada. 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. É 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 estabeleço 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” (p. 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 com-

provação 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 inculcação 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 plateia 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 ressurge invariavelmente como o Outro-Fálico que confirmará fantasisticamente 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 ressurge 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 recalçada 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 atuaria. 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 ardil 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 desenvolvimento 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 irrecuperabilidade 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 ressurja 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, indicada pelo deslizamento metonímico no discurso contemporâneo, confirma essa plenitude original como realidade última.

Emerge 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 fantasística 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 impossibilidade 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 *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 autossujeição?

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” [A maternidade de

acordo com Bellini] e em *Sol negro: depressão e melancolia*,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 eu” e do “caráter”, mas só faz menção indireta à centralidade da melancolia no gênero. Em *O eu e o id*, ele discorre sobre o luto como estrutura incipiente da formação do eu, tese cujos rastros podem ser encontrados no ensaio de 1917, *Luto e melancolia*.³³ Na experiência de perder um ser humano amado, argumenta Freud, o eu 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 esse que busca acolher o outro na própria estrutura do eu: “Assim, refugiando-se no eu, o amor escapa à aniquilação” (p. 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 eu 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 eu: “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” (p. 170). Freud esclarece, posteriormente, que o processo de internalização e preservação dos amores perdidos é crucial para a formação do eu e de sua “escolha de objeto”.

Em *O eu 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 eu — 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 eu, e que dá uma contribuição essencial para a construção daquilo a que se chama seu “caráter” (p. 18).

Na sequência deste capítulo sobre “O eu e o supereu (ideal do eu)”, 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 eu pode sobreviver à perda de seus laços afetivos essenciais com o outro. Freud afirma então que “o caráter do eu é um precipitado de investimentos objetais abandonados e contém a história dessas escolhas de objeto” (p. 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 eu, a perda de um objeto de amor, e que esse eu 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. Consequentemente, “o menino lida com seu pai identificando-se com ele” (p. 21).

Na formação inicial da identificação menino-pai, Freud especula que a identificação ocorre sem o investimento objetual anterior (p. 21), o que significa que a identificação em questão não é a consequência 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 por que 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 consequência da rivalidade” (p. 23, n. 1). Mas o que condicionaria a ambivalência 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 objetal 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 supereu 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 masculinidade) 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 —” (p. 22).

O que são essas predisposições primárias em que o próprio Freud parece se embarçar? Serão elas atributos de uma organização libidinal inconsciente? Como exatamente se estabelecem as várias identificações instauradas em consequência 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 consequência 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 consequência. 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 consequência 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 eu, 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 eu como voz ou agência crítica, e a raiva originalmente sentida por ele se inverte, de modo que, internalizado, o objeto passa a recriminar o eu:

Ao escutar pacientemente as muitas e variadas autoacusações do melancólico, não se pode evitar a impressão de que frequentemente 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 autorrecriminações são recriminações contra um objeto amado, deslocadas para o eu do próprio paciente (p. 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 eu 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” (p. 19). Em outras palavras, a identificação com amores perdidos que é característica da melancolia torna-se uma pré-condição 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 eu 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’” (p. 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 eu e seus amores perdidos residem em abrigo perpétuo? Freud conceitua claramente o eu na companhia perpétua do ideal do eu, o qual atua como agência moral de vários tipos. As perdas internalizadas do eu 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 eu troca de lugar com o objeto internalizado e, por meio dessa operação, investe essa externalidade internalizada de ação e força morais. Assim, o eu cede sua raiva e eficácia ao ideal do eu, o qual se volta contra o próprio eu que o mantém e preserva; em outras palavras, o eu constrói um modo de se voltar contra si mesmo. E Freud adverte sobre as possibilidades hipermorais desse ideal do eu, que, levadas a extremos, podem motivar o suicídio.³⁶

A construção de um ideal do eu interior envolve igualmente a internalização de identidades de gênero. Freud

observa que o ideal do eu é uma solução do complexo de Édipo e, assim, é instrumental na consolidação bem-sucedida da masculinidade e da feminilidade:

O supereu 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 eu 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” (p. 24).

O ideal do eu 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 *proibidor* ou impeditivo. Desse modo, a função proibidora do ideal do eu 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 do eu 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 consequentes 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 do eu, 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 dessse 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 uma formação substantival, em consequência 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 consequência, as predisposições não são fatos sexuais primários do psiquismo, mas efeitos produzidos por uma lei imposta pela cultura e pelos atos cúmplices e *transvalorizadores* do ideal do eu.

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 argumente 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 se torna possível. O menino e a menina que entram no drama edipiano com objetivos incestuosos heterossexuais já foram submetidos a proibições que os “predisuseram” a direções sexuais distintas. Consequentemente, 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 autoampliação 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 ardidamente, 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? *Em História da sexualidade 1*, 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 subsequentemente 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. Consequentemente, a lei produz a suposição do desejo recalçado para racionalizar suas próprias estratégias autoampliadoras; 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 linguística 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 linguisticamente 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, consequentemente, 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 consequência 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 mera-

mente negativo ou excludente, mas como uma sanção e, mais apropriadamente, 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.

A complexidade do gênero e os limites da identificação

As análises precedentes de Lacan, de Riviere e de Freud, em *O eu 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 explicadas 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 autorreferentes 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 por 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 recalcadas 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 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: se onde se situa 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 recalcamento 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 estabelecerá 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, mediante 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 feminilidade 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 feminilidade que claramente permeiam o texto de Freud. Como ela também nos mostra, há outras leituras possíveis dessa teoria, que excedem, invertem e deslocam os objetivos declarados de Freud. Considere-se que a recusa do investimento desejo e objetivo homossexual,

conjuntamente, recusa esta tanto impingida pelo tabu social como apropriada pelos estágios do desenvolvimento, resulta numa estrutura melancólica que efetivamente encerte 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 culmina 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 específicos 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 frequentemente 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 frequentemente, 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. E claro, o *status* imaginário do desejo não se restringe à identidade transexual; a natureza fantasística 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 desejan- te. Aliás, para desejar, talvez seja necessário acreditar em um eu corporal alterado,⁴³ 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 característica 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.

Reformulando a proibição como poder

Embora a crítica genealógica de Foucault ao *fundacionismo* tenha guiado esta leitura de Lévi-Strauss, de 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 controlar. 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 reconcebida 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 apoia 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 se 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” (p. 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. Consequentemente, 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 (p. 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 da “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 identidades 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” (p. 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 subsequentemente em “gênero”. Essa narrativa da aquisição do gênero exige 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 linguístico), 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-edipiana, 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 feminilidade já não serve, tanto para homens como para mulheres, como pré-condição da identidade de gênero (p. 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 (p. 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 sexuada 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 mulheres, 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 *História da sexualidade 1*, 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 a aparente 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 incesto,⁴⁶ 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 recalcada 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 possível isolar a função recalcadora 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 heterossexualidade, então a homossexualidade emerge como um desejo que tem de ser produzido para permanecer recalcado. Em outras palavras, para que a heterossexualidade 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 heterossexualidade é a construção laboriosa que se baseia em seu recalçamento 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 heterossexual 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 defende de forma ambivalente 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, consequência necessária do recalçamento do prazer *original* e da necessidade associados ao corpo materno. Esse prazer pleno que assombra o desejo como prazer inatingível é a memória irrecuperável 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 reinstitui 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.

LEIDO DIREITO AUTORAL

Todos os direitos reservados e protegidos
pela Lei 9.610/1998.

Este arquivo não pode ser reproduzido ou
transmitido sejam quais forem os meios
empregados: eletrônicos, mecânicos,
fotográficos ou quaisquer outros.